

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE 2 – JEAN JAURÈS
UFR DE LETTRES, PHILOSOPHIE, MUSIQUE
DÉPARTEMENT DE LETTRES MODERNES
SECTION DE LITTÉRATURE COMPARÉE

Dialectique du je et de l'autre : Tradition et Modernité dans quatre romans du vingtième siècle :

La Condition humaine d'André Malraux

Hombres de Maíz de Miguel Ángel Asturias

El Reino de este Mundo d'Alejo Carpentier

L'Œuvre au Noir de Marguerite Yourcenar

Thèse présentée par M. Alvaro Obregon Iturra sous la direction de M. Christophe Imbert, Professeur en Littérature Générale et Comparée.

Septembre 2025

INTRODUCTION

Dans ce travail, nous allons nous consacrer à l'étude des relations entre les concepts de Modernité et de Tradition et voir de quelle manière elles s'expriment dans quatre romans du vingtième siècle provenant de zones géographiques différentes. Dans l'ordre chronologique : *La Condition humaine* (1933) d'André Malraux, écrivain français ; *Hombres de Maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, écrivain guatémaltèque ; *El Reino de este mundo* (1949) d'Alejo Carpentier, écrivain cubain ; et *L'Œuvre au Noir* (1968) de Marguerite Yourcenar, écrivaine française (naturalisée américaine en 1947).

La Condition humaine se déroule en Chine du 21 mars au 13 avril 1927, dans un contexte historique bien précis, à savoir les événements de l'insurrection de Shanghai. Les politiques de la ville ayant abandonné l'économie de la région aux occidentaux, deux forces naissantes vont faire alliance pour tenter de s'y opposer : le Kouomitang, le parti nationaliste de Chang-Kaï-Shek ; et le parti communiste chinois, soutenu par les soviétiques. Pour préparer cette insurrection contre le gouvernement, Tchen, un fervent militant communiste, poignarde un trafiquant d'armes afin de s'emparer d'une cargaison. Ainsi armés, les combattants remportent facilement la victoire, d'autant plus que la population est acquise à leur cause. Mais, à peine celle-ci remportée, Chang-Kaï-Shek, inquiet de la grande popularité des communistes, finit, avec l'aide des Occidentaux, par trahir ses alliés. Après avoir été arrêté, Kyo, un des leaders de l'insurrection, se suicide avec du cyanure. Katow, ancien militant de la révolution russe de 1917, donne sa dose à d'autres prisonniers et décide d'affronter la torture. Hemmelrich, ouvrier originaire de Belgique, voyant sa famille massacrée, décide de continuer la lutte. Clappique, un trafiquant d'armes excentrique, réussit à s'embarquer pour l'Europe déguisé en marin, et May, médecin allemande et femme de Kyo, s'enfuit en Union soviétique. Quant à Tchen, dont la lutte armée est devenue désormais la seule raison de vivre, il tente de tuer Chang-Kaï-Shek, mais ayant échoué une première fois, il opte pour l'attentat suicide ; cependant, il se fait exploser avec une voiture-leurre destinée à ce type d'éventualité.

Hombres de Maíz est un roman dont le début se déroule au Guatemala au commencement du XX^e siècle. C'est un récit divisé en six parties qui explore les contrastes entre les diverses coutumes traditionnelles des autochtones et la société latino-américaine en plein processus de modernisation. Le point de départ du roman, le premier récit, est un conflit qui oppose les amérindiens d'une région du Guatemala

aux *Maïceros*, des ouvriers agricoles dont le travail consiste à défricher les terres pour y planter du maïs. Alors que les premiers le cultivent de manière ancestrale, uniquement pour s'en nourrir, les seconds le cultivent de manière intensive pour en faire du commerce : économie autarcique contre économie de marché, qui détruit les forêts et détourne les rivières, en bref, saccage la nature. Le conflit aboutit à l'empoisonnement du cacique Gaspar Ilom puis, devant la résistance persistante des amérindiens qui en font un héros populaire, au massacre de toute la tribu et l'appropriation des terres. Les trois récits suivants sont consacrés à la vengeance contre les trois coupables de l'empoisonnement du cacique et/ou contre leurs familles. Dans le cinquième récit, la femme de Goyo Yic quitte son mari aveugle pour se libérer de maternités trop répétées et devient une *Tecuna*. Dans le sixième, la femme de Nicho Aquino disparaît et le roman raconte les difficultés qu'il rencontre lors de sa recherche. Au cours de sa quête il se transforme en coyote, symbole culturel ancien du gardien.

El Reino de este mundo évoque des événements ayant eu lieu à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle à Saint Domingue, aujourd'hui appelé Haïti. On assiste donc à la première grande révolte d'esclaves en 1757 jusqu'à la fin du règne d'Henri-Christophe, en passant par la révolution de 1804 et la déclaration d'indépendance de l'île, première république noire. Le récit commence au moment où le maître de Ti Noël, Monsieur Lenormand de Mézy, ayant perdu son épouse au cours d'une épidémie de peste, cherche une nouvelle femme pour la remplacer. Quelque temps après, Mackandal, un esclave de l'ethnie mandingue, prend l'initiative de la lutte contre les seigneurs. Caché dans la montagne après la perte d'un bras lors d'un accident dans une plantation de canne à sucre, il distribue du poison aux esclaves qui se chargent ensuite de l'incorporer aux repas de leurs maîtres. Il finit par être capturé puis brûlé sur un bûcher sous les yeux de ses suiveurs qui pensent qu'il s'est transformé en un insecte et est parvenu à se libérer. Plus tard, le jamaïcain Bouckman prendra la relève en se plaçant à la tête de la grande révolte de 1791 qui sera écrasée dans le sang. Puis ce sera le tour d'Henri Christophe qui, après le succès de la Révolution haïtienne à l'issue de laquelle les français sont expulsés, gouverne la partie nord de l'île. Mais durant son règne, de 1806 à 1820, la répression s'avère encore pire que les précédentes. Déçu, Ti Noël se transforme, comme le faisait Mackandal, et part vivre dans le monde animal, mais, prenant conscience qu'il n'est pas si différent de celui des hommes, il décide d'y revenir afin de prendre de nouveau part à la rébellion. Quant

à Paulina Bonaparte, elle va à Haïti où elle se fait tendrement masser par l'esclave Soliman.

L'Œuvre au noir est un roman qui se situe au début du XVI^e siècle, une époque où les épidémies et les guerres de religion ravagent l'Europe. Il raconte l'histoire de Zénon, le fils naturel d'un noble prélat florentin et d'Hilzonde, sœur d'un drapier et banquier flamand. Le jeune homme est promis à la cléricature, mais son intelligence et sa grande soif de connaissance lui font rapidement entrevoir les limites de l'enseignement théologique. Il quitte donc son pays pour parcourir le monde et s'adonner au savoir, particulièrement de la médecine et de l'alchimie. Recherché dans divers États, il est perpétuellement contraint de fuir pour échapper aux persécutions. Il décide donc de retourner à Bruges où il se fait appeler Sébastien Théus et exerce la profession de médecin au couvent des Cordeliers. Il prend soin de dissimuler ses véritables pensées, sauf lors de longues conversations avec le prieur, un homme à l'esprit ouvert et généreux qui s'est pris d'amitié pour lui. Mais celui-là est atteint d'une maladie grave et, malgré ses efforts, Zénon ne parvient pas à le sauver. Avant de mourir, il lui conseille de quitter Bruges, ce que Zénon tente de faire, mais, las de fuir et dégoûté par la mesquinerie des passeurs qui s'enrichissent aux dépens des fuyards, il retourne dans la ville. Plusieurs jeunes moines, dont son assistant, le frère Cyprien, qui rencontraient en cachette une adolescente, sont arrêtés. Les témoignages des moines compromettent Zénon qui est à son tour jeté en prison. Jugé pour athéisme et hérésie, pouvant avoir la vie sauve s'il consent à se rétracter, il refuse et se suicide dans sa cellule.

Dans son essai intitulé *Los Hijos del limo*, consacré à la poésie moderne, Octavio Paz écrit que le fil conducteur de cette œuvre est :

La double et antagonique tentation qui a fasciné alternativement ou simultanément les poètes modernes : la tentation religieuse et la tentation politique, la magie ou la révolution. Face au christianisme la poésie moderne se présente comme *l'autre* religion; face aux révolutions du XIX^e ou du XX^e siècle, comme la voix de la révolution *originale*. [Nous avons traduit tous les passages de cet ouvrage]¹

Dans les romans de notre corpus s'exprime aussi cette « double et antagonique tentation », mais, nous semble-t-il, de manière encore plus complexe que dans la

¹ Paz, Octavio, *Los Hijos del limo*, España, Editorial Seix Barral, 1990, (Quatrième de couverture): "[L]a doble y antagónica tentación que ha fascinado alternativa o simultáneamente a los poetas modernos: la tentación religiosa y la tentación política, la magia o la revolución. Frente al cristianismo la poesía moderna se presenta como la *otra* religión; frente a las revoluciones del siglo XIX o del XX, como la voz de la revolución *original*."

poésie, et ce probablement à cause de l'ambiguïté même du genre romanesque. En effet, si dans celle-là la tendance dominante est la création d'images, au sens fort de ce terme, dans celui-ci c'est plutôt la création de récits, de descriptions et de concepts, et ce bien que l'image puisse être également présente. Or, dans un autre de ses essais consacré à la poésie moderne, *El Arco y la lira*, Octavio Paz estime que cette dernière constitue « le mariage des contraires² », qu'elle préserve « la pluralité des significations du mot sans briser l'unité syntaxique de la phrase³ ». Alors que dans la prose, « l'unité de la phrase s'obtient à travers le sens, qui est semblable à une flèche obligeant tous les mots qui la composent à pointer vers un même objet ou vers une même direction⁴ », d'où son incapacité à « transcender le monde des opposés relatifs et interdépendants⁵ [Nous avons traduit tous les passages de cet ouvrage] ». Mais, d'un autre côté, si le concept doit se débattre entre deux forces antagonistes, cela peut donner au roman un aspect dialogique qui, selon Mikhaïl Bakhtine, créateur de cette notion, est « l'un des privilèges remarquables de la prose romanesque, (...) inaccessible aux genres tant dramatiques que poétiques purs⁶. » Ce dialogisme n'a rien à voir avec « un dialogue dramatique, articulé en répliques, mais un dialogue particulier au roman, réalisé à l'intérieur des structures d'apparence monologique⁷. » En outre, toujours d'après Bakhtine, l'existence d'un tel dialogue permet à « la sphère d'influence du personnage⁸ » d'aller « bien au-delà des limites du discours direct [qui lui est] réservé⁹ » et offre la possibilité d'y introduire de la « plurivocalité¹⁰ ».

Commençons par la présence dans les romans de notre corpus de cette tentation religieuse dont parle Octavio Paz, ou, plus précisément, la tentation pour une autre religion que le Christianisme.

Chez Miguel Ángel Asturias, il s'agit de la religion maya-quiché, liée à un peuple autochtone d'Amérique centrale (plateau du Guatemala) apparenté aux Mayas. En

² Paz, Octavio, *El Arco y la lira*, p. 112. www.ecfrasis.org/wp-content/uploads/2014/06/Octavio-Paz-El-arco-y-la-lira.pdf (Consulté le 22/08/2017) "las nupcias de los contrarios".

³ *Ibid.*, p. 98. "La pluralidad de los significados de la palabra sin quebrantar la unidad sintáctica de la frase"

⁴ *Ibid.*, p. 107. "la unidad de la frase se logra a través del sentido, que es algo así como una flecha que obliga a todas las palabras que la componen a apuntar hacia un mismo objeto o una sola dirección."

⁵ *Ibid.*, p. 105. "Trascender el mundo de los objetos relativos e interdependientes."

⁶ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, France, Editions Gallimard, 1978, pour la traduction française, p. 141.

⁷ *Ibid.*, p. 140 et 141.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

1923, Asturias voyage à Paris où il fait des études d'ethnologie, commence à s'intéresser sérieusement à la culture maya et entreprend la traduction à l'espagnol, à partir d'une version française, du *Popol Vuh*, livre rédigé en langue quiché à l'époque coloniale et racontant la mythologie maya. La connaissance de ce livre nous aide à comprendre non seulement *Hombres de Maíz*, mais aussi *Leyendas de Guatemala* et l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain guatémaltèque.

Dans son *prologue* aux œuvres complètes de Miguel Angel Asturias, José María Souvirón fait référence aux notions de "autoctonismo" et de "telurismo", notions qui ont souvent servi à qualifier la littérature (et l'art en général) de l'Amérique latine.

En ce qui concerne la première, "autoctonismo" (renvoyant à une personne originaire du sol, de la terre, où elle habite), si Souvirón reconnaît que toute œuvre faite dans le continent par des auteurs qui y sont originaires doit porter un « sceau caractéristique et personnel¹¹ », il n'en écrit pas moins qu'il est « pour l'art américain de notre temps une dangereuse épée à double tranchant¹² ». D'une part, parce que, « [d]es œuvres excellentes par beaucoup d'aspects présentent des difficultés de compréhension, non seulement pour les lecteurs espagnols, mais aussi pour ceux de pays voisins de celui qui a produit le livre¹³ » ; d'autre part, parce qu'elle « [t]ransforme en collection de petits échantillons villageois, ce qui est destiné à être une puissante unité culturelle¹⁴ [Nous avons traduit tous les passages de cet ouvrage] ».

En ce qui concerne la seconde, le "telurismo" (qui fait référence à l'influence des phénomènes naturels, et plus particulièrement de la terre, sur les êtres vivants), s'il reconnaît, là aussi, qu'il est indéniable que :

[L]a présence d'éléments naturels est plus claire et violente en (...) un poète comme Neruda qu'en un poète comme Rilke ; cela ne signifie pas pour autant que cette seule présence soit une vertu ni même quelque chose de digne d'être cultivé et développé,

¹¹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz* (écrit en 1949), *Prologo* de José María Souvirón, España, Obras completas, Tomo I, Aguilar, S.A. de EDICIONES, 1969, p. 3. "sello característico y personal".

¹² *Ibid.* "para el arte americano de nuestro tiempo una peligrosa espada de dos filos."

¹³ *Ibid.*, p. 4. "Obras excelentes en muchos aspectos presentan dificultad de comprensión, no solo para los lectores españoles, sino para los del país más vecino al que produjo el libro."

¹⁴ *Ibid.* "Transforma en colección de pequeñas muestras aldeanas lo que está destinado a ser una poderosa unidad cultural."

mais qu'elle appartient simplement à une étape dont le dépassement s'obtient chaque jour avec une insistance plus dynamique.¹⁵

Michèle Bernu, quant à elle, dans son article intitulé *Mythe et Société dans Hombres de Maíz de Miguel Angel Asturias*, cite une phrase dans laquelle Asturias lui-même assume, pour qualifier son œuvre, le terme de "telurismo" et aussi celui de "primitivo" (terme qui indique ce qui vient en premier dans l'ordre chronologique) : « Généralement [dit Asturias], on me demande pourquoi il y a ce mélange du tellurique (...) de ce qui est purement primitif et des aspects d'une vie plus développée¹⁶ (...) » En somme, la tradition maya-quiché est perçue, et parfois par l'auteur lui-même, comme une tradition primitive, avec toute l'ambiguïté contenue dans ce terme. En effet, certains le perçoivent de manière méliorative, à savoir comme renvoyant à des traditions premières, primordiales, ayant un mode de vie simple et proche de la nature, supérieur à celui d'une société industrielle éloigné d'elle, mode de vie laissant toute sa place à l'expression de « l'Énergie vitale ». Ceci est résumé par José María Souvirón de la manière suivante : « Si, selon eux [les tenants du telurisme], la culture européenne est décadente, c'est pour avoir trahi son destin, par excès de rationalisme ou faute de contact avec la matière, alors que la culture américaine, elle, est *tellurique*, matérielle et encore originelle.¹⁷ » D'autres, par contre, la perçoivent de manière péjorative, comme l'exprime la réflexion déjà citée, en son propre nom cette fois, du même Souvirón, et que nous rappelons ici :

[C]ela ne signifie pas pour autant que cette seule présence [celle des éléments naturels] soit une vertu ni même quelque chose de digne d'être cultivé et développé, mais qu'elle appartient simplement à une étape dont le dépassement s'obtient chaque jour avec une insistance plus dynamique.

En d'autres termes, elle serait une étape nécessaire, mais non suffisante, en vue d'un développement ultérieur.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5. "la presencia de los elementos naturales está más clara y violenta en (...) un Neruda que en un Rilke ; pero eso no quiere decir que dicha sola presencia sea una virtud ni algo digno de ser cultivado y desarrollado, sino que pertenece a una etapa cuya superación se va adquiriendo cada día con más dinámica insistencia."

¹⁶ Bernu, Michèle, « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », In: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n°29, 1977. pp. 45-64, p. 62, Note 35. https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1977_num_29_1_2100 (Consulté le 02/03/2021). "Generalmente se me pregunta por qué hay esta mezcla de lo telúrico (...) de lo puramente primitivo y de los aspectos de una vida más desarrollada (...)"

¹⁷ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, Prologo de José María Souvirón, *op. cit.*, p. 4. "Si la cultura europea decae, según ellos, por haber traicionado su destino, por exceso de racionalidad o por falta de contacto con la materia, la cultura americana es *telúrica*, material y todavía primigenia."

Pour le même José María Souvirón, la force de la littérature d'Asturias, qui devrait être selon lui celle de toute véritable littérature hispano-américaine, c'est la « juste combinaison¹⁸ » précisément de ces deux éléments : l'américain et l'espagnol. Mais, un peu plus loin, nous voyons que cette combinaison n'est pas aussi « juste » qu'il le prétend. Il écrit : « Ce n'est pas seulement le Popol Vuh qui donne une force antique à l'écrivain guatémaltèque, mais la connaissance de l'autre source hispanique, l'élément qui *domine* [nous soulignons] par-dessus l'élément tellurique : la tradition qui vient du vieux monde.¹⁹ » Et il s'empresse de préciser que la tradition en question est bien espagnole, « mélange fructifère de l'indien et de l'espagnol²⁰ », et non pas française, « francophile²¹ » comme il l'appelle.

Mais cette tradition espagnole, en quel sens domine-t-elle la tradition américaine ? C'est ce que José María Souvirón ne dit pas, après l'avoir pourtant affirmé. On peut cependant émettre l'hypothèse que si la seconde est qualifiée de tellurique, puisque liée à la terre, à la nature, à l'énergie vitale, la première, elle, devrait logiquement être qualifiée de spirituelle, et dans la vision de Souvirón l'énergie spirituelle doit « dominer », c'est le terme qu'il emploie, l'énergie vitale afin de faire des œuvres d'art (dans ce cas précis littéraires) véritablement universelles. Il écrit : « La difficulté du grand romancier ibéro américain consiste à ne pas abandonner ces valeurs profondes (dont l'absence affaiblirait l'œuvre) et à leur donner, en même temps qu'une exaltation ordonnée, une consistance universelle.²² » Pour Souvirón, l'esprit est espagnol et non américain, et il est le seul à pouvoir donner aux valeurs américaines « profondes », c'est-à-dire instinctives, un « ordre » (rôle généralement octroyé à l'intelligence) qui puisse les faire accéder à la totalité harmonieuse d'un universel.

Bien qu'il fasse allusion à l'influence qu'auraient pu avoir les écrivains espagnols de ce que l'on appelle la génération de 98, à la recherche de leur propre identité nationale et culturelle, il n'est pas impossible que cette idée soit d'origine

¹⁸ *Ibid.*, p. 6. « justa combinación »

¹⁹ *Ibid.* « No es sólo el 'Popol Vuh' lo que suministra fuerza vetusta al escritor guatemalteco, sino el conocimiento de la otra fuente hispánica, el elemento que domina por encima de lo telúrico: la tradición llegada desde el viejo mundo. »

²⁰ *Ibid.* « fructífera mezcla de lo indio y lo español »

²¹ *Ibid.* « francofilia »

²² *Ibid.*, p. 5. « La dificultad del gran novelista iberoamericano está en no abandonar estos valores entrañables (cuya ausencia debilitaría la obra) y en darles, al mismo tiempo que una exaltación ordenada, una consistencia universal. »

chrétienne, puisque l'Espagne, championne de la Contreréforme, a introduit en Amérique latine le christianisme, dans sa version catholique, et que cette religion est considérée comme une tradition de l'esprit, ayant, qui plus est, des ambitions universalistes.

Michèle Bernu, de son côté, dans son article sur *Hombres de Maíz*, déjà cité, montre comment ce roman est construit autour du Popol Vuh, et particulièrement sur le mythe maya-quiché de la création de l'humanité à partir du maïs sacré. Pour elle, dans ce roman en tout cas, ce n'est donc pas la tradition espagnole qui est prédominante :

Le mythe dominant constitue l'idéologie des Indiens; les grands prêtres en sont les « brujos de las luciérnagas », dénomination à laquelle est apposé généralement « descendientes de los grandes entrechocadores de pedernales » apposition qui sert, évidemment, à relier le présent au passé, celui des origines décrites dans le Popol Vuh.²³

En outre, s'il est évident que l'Amérique latine, dans toutes ses facettes, est, dans une immense mesure, un produit de l'Espagne, et que les écrivains latinoaméricains sont largement des héritiers de la culture et de la littérature de ce pays, il n'en reste pas moins que les deux romanciers dont il est ici question ont été, de leur propre aveu d'ailleurs, fortement influencés par la France, et particulièrement par le mouvement surréaliste. Dans son article intitulé *Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con Hombres de Maíz*, Eliane Karp écrit :

Hommes de maïs est un roman dont l'existence et l'originalité sont dues entièrement à la rencontre de ces deux courants que sont le Réel-merveilleux et le Surréalisme. C'est une tentative quelque peu ésotérique de 's'introduire' dans la mentalité indigène grâce, d'une part, à la connaissance puisée dans les traductions et les transcriptions des antiques traditions mayas, et, d'autre part, à l'utilisation de l'inconscient et du rêve conçus en termes surréalistes (avec les influences respectives de Freud et de Jung).²⁴
[Nous avons traduit tous les passages de cet article]

²³ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans *Hombres de maíz*, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 61.

²⁴ Karp, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", LEXIS, Vol. VI, Núm. 1, 1982, pp. 99-116D, p. 107. <https://revistas.Pucp.edu.pe> (Consulté le 27/09/2022), "*Hombres de maíz* es una novela cuya existencia y originalidad se debe enteramente al encuentro de las dos corrientes "Real Maravilloso" y Surrealismo. Es un intento, un tanto esotérico, de 'adentrarse' en la mentalidad indígena gracias, por una parte al conocimiento recogido dentro de las traducciones y transcripciones de las antiguas tradiciones mayas, y por otra parte a la utilización del inconsciente y del sueño concebidos en términos surrealistas (con las respectivas influencias de Freud y de Jung)."

Chez Alejo Carpentier, la tentation pour l'autre religion dont parle Octavio Paz concerne la religion vaudou, originaire de l'ancien royaume du Dahomey (Afrique de l'Ouest), encore répandue au Bénin et au Togo, et ayant traversé l'océan jusqu'aux Caraïbes et en Amérique à travers la traite transatlantique. Musicien, musicologue, Carpentier assiste à une cérémonie de *santería* et commence à s'intéresser à la culture afro-cubaine. Elle va influencer son tout premier roman : *Ekue Yamba O*, dont l'histoire se déroule à Cuba, et également le deuxième : *El Reino de este mundo*, dont l'histoire se déroule à Haïti. Mais on en trouve aussi des traces dans *El Siglo de las Luces*, par exemple.

Dans son étude intitulée *Carpentier entre la Havane et Paris : l'américanité en questions (1923-1939)*, Michèle Guicharnaud-Tollis dit que c'est dans son article de *Carteles* du 13 février 1927 que celui-ci voit dans l'afro-cubanité, « dans ses ressources uniques et pourtant jusque-là inexploitées, quelque chose qui lui semblait ne pouvoir être comparé à aucun autre élément folklorique américain²⁵. » Cité par Sandra Hernandez dans son article intitulé *Canción, Liturgia : deux poèmes négristes d'Alejo Carpentier*, Ambrosio Fornet, pensant l'afro-cubanité du point de vue des opposants à celle-ci, emploi l'expression « préhistoire barbare²⁶ », et à propos de l'œuvre de Carpentier, parle, en son propre nom cette fois, de son aspect « telúrico²⁷ ». Selon Hernandez, Carpentier, à propos de cette même tradition, emploi l'adjectif « atavique²⁸ », et, en faisant allusion à l'humour du romancier cubain, elle écrit qu'il « n'élude pas cependant un certain attrait pour l'exotisme et une vision, certes débarrassée de ses préjugés, mais conservant une forte attraction primitiviste²⁹. » Nous avons déjà parlé des termes autochtonisme, tellurisme et primitif. L'adjectif atavique renvoie au même champs lexical, mais avec une connotation plus génétique, plus biologique, l'idée d'une transmission héréditaire. L'expression « préhistoire barbare », quant à elle, renvoie à un âge précédent l'histoire, un âge considéré comme non civilisé, une étape préhistorique que la civilisation aurait dépassée.

La même Guicharnaud-Tollis date de l'année 1931 et dans l'article de Carpentier consacré aux relations de la littérature américaine et la littérature

²⁵ Parisot, Fabrice, *Alejo Carpentier à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 29 et 30.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

européenne, la véritable naissance chez le romancier cubain de ce que doit être une littérature latino-américaine digne de ce nom :

[C]'est certainement dans son article très synthétique et théorique de 1931, « América ante la joven literatura europea », que Carpentier présente sa lumineuse profession de foi sur ce que doit être aussi la littérature américaine – création et non imitation - , sur le métier d'écrivain et sur ses rapports à la littérature européenne. Celle-ci peut certainement apporter des techniques, aider à apprendre et à perfectionner le métier d'artiste ou d'écrivain, à créer en Amérique ce qu'il nomme « una tradición de oficio » et à recueillir ainsi les fruits d'une expression vernaculaire.³⁰

Ici, la tradition littéraire européenne est au service de la tradition littéraire latino-américaine, et non soumise à elle, comme postulé très explicitement par José María Souvirón. La seconde doit s'inspirer en priorité, soit des traditions culturelles précolombiennes, comme Carpentier lui-même l'a fait dans sa pièce de théâtre *L'apprentie sorcière*, soit des traditions issues du vaudou, comme il l'a fait dans *El Reino de este mundo* : « C'est (...) dans la tradition [dit encore Guicharnaud-Tollis], c'est-à-dire les mythes, les croyances, les contes et les légendes, que Carpentier voit s'exprimer le meilleur d'un héritage culturel local séculaire³¹. » Mais dans les deux cas, ce qui l'intéresse véritablement c'est la combinaison de deux éléments : la figure métissée de la Malinche dans la pièce de théâtre ; la figure synchrétique de la tradition afro-haïtienne dans le roman.

En ce qui concerne précisément *El Reino de este mundo*, Florinda Friedmann de Goldberg, dans le *Estudio preliminar* qu'elle écrit pour l'édition du roman que nous utilisons ici, affirme que si la religion européenne n'est pas très présente dans le roman, il n'en est pas de même de celle des esclaves : « Tandis que la foi chrétienne apparaît dans le roman comme pure extériorité, vide de tout sentiment réellement agissant, la foi des noirs [dans le vaudou haïtien] est vigoureuse et vivante, capable de fonctionner comme une force motrice par ceux qui la professent³². [Nous avons traduit tous les passages de cette étude] » Elle parle ici de ces deux traditions comme si elles étaient étrangères l'une à l'autre, or, dans un autre passage de son étude, en parlant du vaudou haïtien, elle emploie le terme de « sincretismo³³ », qui indique

³⁰ *Ibid.*, 32

³¹ *Ibid.*, 33

³² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo* (écrit en 1949), *Estudio preliminar de Florinda Friedmann de Goldberg*, España, Editora y Distribuidora Hispano Americana, S.A. (EDHASA), 1978, p. 17. «Mientras que la fe cristiana aparece en la novela como pura exterioridad, vacía de todo sentimiento realmente actuante, la fe de los negros es pujante y viva, capaz de funcionar como fuerza impulsora de quienes la profesan.»

³³ *Ibid.*, p. 16.

effectivement la mise en présence de systèmes *a priori* incompatibles, mais dont certains éléments ont été combinés les uns avec les autres. Dans son ouvrage consacré à Carpentier, intitulé *Ecrire, décrire l'Amérique*, Benito Pelegrín, quant à lui, parlant du Baroque chez le romancier cubain, considère qu'il est fondamentalement un élément de synthèse, au sens le plus « transcendant » de ce terme :

Si le classicisme se distingue par l'exigence discriminatrice du principe d'identité et d'exclusion, où un objet se définit par opposition à un autre, dans la fatalité binaire et dichotomique héritée des Grecs, la nature américaine, au contraire, donne l'exemple d'une ambivalence essentielle, où les différences s'estompent, où les contraires s'épousent, s'amalgament dans une généreuse symbiose, essence du Baroque [influence espagnole] pour Carpentier. Mythe possible de l'androgynisme originel, d'avant le malheur de la chute, d'avant le clivage fatal en polarités antagoniques. La nature américaine garde encore la trace, perdue ailleurs, de cette essentialité uniciste des origines.³⁴

Dans son article intitulé *Figures de l'imposture dans l'univers romanesque d'Alejo Carpentier*, Jean-Pierre Paute considère que ce qu'il est possible de qualifier d'imposture chez le romancier cubain c'est surtout « sa relation ambiguë avec le surréalisme³⁵ ». Carpentier a été ce que l'on appelle généralement un compagnon de route de ce mouvement artistique, mais, à partir de son prologue à *El Reino de este mundo*, sorte de manifeste du réel-merveilleux, il fait une critique acerbe du mouvement en question. Mais Jean-Pierre Paute se pose la question : « Qu'est-ce que le réel-merveilleux si ce n'est l'application au roman et au monde latino-américain de l'esthétique surréaliste³⁶ », et il ajoute, dans le but de nuancer son commentaire : « poser cette question n'enlève rien au talent du romancier cubain³⁷. » Il donne les exemples suivants pour illustrer les similitudes entre les deux théories : « [M]ême esthétique de l'insolite, du merveilleux, même valorisation du hasard objectif, de la femme médiatrice entre l'homme et le cosmos, même primauté du mythe³⁸... » Il révèle également le moyen par lequel, d'après lui, Carpentier construit cette esthétique, à savoir un ample système d'oppositions. Il écrit :

[J]e me demande (...) si le "noyau générateur" [de l'œuvre de Carpentier donc] (...) n'est pas constitué de l'ambivalence même, de l'antithèse, de la dualité contrastive – quels que soient les termes par lesquels on les désigne : organisation contrapuntique,

³⁴ Pelegrín, Benito, *Alejo Carpentier. Écrire, décrire l'Amérique*, Paris, Ellipses, 2003, p. 160.

³⁵ Parisot, Fabrice, *Alejo Carpentier à l'aube du XXI^e siècle*, op. cit., p. 180.

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

³⁷ *Ibid.*,

³⁸ *Ibid.*,

antagonisme des mondes, symbiose, syncrétisme, amalgame, hybride...-, et quels que soient les domaines et les champs dans lesquels opèrent ces phénomènes : espace, temps, nature, hommes, culture, musique, théâtre, religion, pour peu que de l'objet décrit naisse l'insolite de la co-présence d'éléments en principe hétérogènes. L'œuvre d'Alejo Carpentier tout entière fonctionne sur la base de ce principe simple, là réside son originalité.³⁹

Pour finir, il pense que ce « noyau générateur » est déjà présent dans l'expression même choisie par Carpentier pour qualifier son esthétique, celle de réel-merveilleux : « Il était en fait dans le terme lui-même, forgé par Carpentier, pour définir son esthétique, *lo real maravilloso*, je veux parler de l'oxymore⁴⁰ (...) » Il utilise donc les deux termes, antithèse et oxymore, comme des synonymes.

Dans son livre consacré aux figures de style, Catherine Fromilhague établit une distinction entre les termes en question. Elle écrit : « [O]n a pu opposer le caractère tragique de l'antithèse et la dimension paradisiaque de l'oxymore qui harmonise les contraires. L'oxymore devient parfois le lieu où se dévoile l'unité contradictoire du monde, la fusion des opposés⁴¹ (...) » La définition du baroque donnée par Benito Pelegrín correspond à celle de l'oxymore donnée par Catherine Fromilhague, alors que la définition du réel-merveilleux donnée par Jean-Pierre Paute correspond à celle qu'elle donne de l'antithèse.

Chez Marguerite Yourcenar la tentation pour une autre religion concerne l'Alchimie (et aussi l'Hermétisme) de la Renaissance. Cette tradition n'est certes présente que dans *L'Œuvre au Noir*, mais dans un autre roman très important de cette même auteure, *Mémoires d'Hadrien*, on en trouve une autre : le Stoïcisme, mêlé, qui plus est, en une sorte de syncrétisme, aux cultes à mystères (Mithra, Déméter, Osiris) et à des pratiques magiques.

Dans son livre sur *L'Œuvre au Noir* intitulé *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'Œuvre au Noir de Marguerite Yourcenar*, Geneviève Spencer-Noël nous explique que l'Égypte a longtemps été considéré comme l'origine de l'alchimie occidentale. En effet, l'invasion de celui-ci par les arabes a permis, dès le IX^e siècle, aux théories et techniques alchimiques d'arriver à des villes comme Cordoue, Murcie, Séville,

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Fromilhague, Catherine, *Les Figures de style*, Paris, Armand Colin, 2010, 2015, p. 53.

Grenade et Tolède, sous domination musulmane.⁴² Elle donne la définition suivante de cette tradition, qui fut donc si en vogue en Europe durant tout le Moyen Âge et le début de la Renaissance :

L'alchimie, c'est la recherche ayant pour but l'obtention de la pierre philosophale. L'alchimiste (...) est un chercheur dont le dessein est de réaliser le Grand Œuvre, c'est-à-dire de posséder cette Pierre. Il ne s'agit pas là d'inventer, mais de suivre des enseignements traditionnels cohérents — malgré leur allure mystérieuse pour les profanes — et, surtout, d'utiliser les secrets pratiques transmis de maître à disciple et jalousement gardés.⁴³

Mais, toujours d'après Geneviève Spencer-Noël, cette recherche avait plusieurs directions bien différentes. Elle écrit :

Si, à côté de la recherche de l'or, poursuivie par certains dans un but de puissance, d'autres, allant au-delà, dirigeaient leurs désirs vers la recherche de l'allongement de la vie, et même de l'immortalité, un petit nombre sans doute voyaient par l'alchimie le moyen d'accéder à une sagesse. Il existe donc des buts pratiques et des buts mystiques qui reposent sur les mêmes théories (...).⁴⁴

Ce qui expliquerait pourquoi les étapes du Grand Œuvre imitent, en quelque sorte, celles de l'expérience mystique : mort symbolique, résurrection, renaissance sous forme d'extase : « Il semble que toutes les interprétations symboliques de l'Œuvre aient une valeur, car elles sont conciliables : amener l'homme, soit à une extase mystique, soit à une réalisation spirituelle, soit à une "libération" intérieure⁴⁵ ». C'est aussi l'avis d'Agnès Fayet qui, dans son article intitulé *Marguerite Yourcenar et « les voies secrètes du mysticisme »*, donne la définition suivante de ce dernier terme : « [A]ttitude religieuse ou philosophique qui postule la connaissance parfaite, directe et entière de Dieu ou de l'être par le biais de pratiques expérimentales, contemplatives ou extatiques⁴⁶. »

Selon Spencer-Noël, cette connaissance « parfaite, dans le domaine des choses de l'esprit, autant que dans celui des choses physiques⁴⁷ », n'est ni plus ni

⁴² Spencer-Noël, Geneviève, *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'œuvre au noir de Marguerite Yourcenar, Suivi de Notes*, Paris, Editions A.-G. Nizet (version Ebook), 1981, p. 124.

⁴³ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁶ Fayet, Agnès, *Marguerite Yourcenar et « les voies secrètes du mysticisme »*, <https://www.yourcenariana.org>, (Consulté le 30 août 2025), p. 25.

⁴⁷ Spencer-Noël, Geneviève, *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'œuvre au noir de Marguerite Yourcenar, Suivi de Notes*, op. cit., p. 262 et 272.

moins que celle de « la structure du Tout⁴⁸ », objectif final de l'alchimiste, de Zénon et « des grands esprits de ce siècle [le XVI^e siècle] particulièrement avide de comprendre⁴⁹ ». Elle implique l'idée d'une réflexion sur les opposés ainsi que leur dépassement : « L'idée d'opposition de contraires — puis, de leur union — est à la base même de la recherche alchimique [dit Spencer-Noël]. Les minerais et les métaux sont, selon cette conception alchimique, "mâles" ou "femelles", de même que les espèces végétales⁵⁰. » Elle ajoute : « [L]e dynamisme résultant de la tension entre [l]es contraires, et l'effort inhérent à la recherche d'un équilibre entre eux sont à la fois présents dans le Grand Œuvre et dans L'Œuvre au Noir, ici, en tant que ligne de force du récit⁵¹. »

Durant tout le Moyen Age et le début de la Renaissance l'alchimie est considérée par le Catholicisme comme une tradition hétérodoxe, voire hérétique. Mais Spencer-Noël, sans pour autant nier cette vision péjorative, met l'accent dans le roman de Yourcenar sur les relations d'amitié entre Zénon (l'alchimiste) et le prieur des Cordeliers (le prêtre catholique), relations dans lesquelles elle voit la profondeur des liens entre l'alchimie et la religion chrétienne. Elle constate en effet certaines ressemblances entre les deux traditions :

Tout le travail alchimique est comparable, et a été comparé, à la vie du Christ : conception, naissance, passion, mort et résurrection. (...) On trouve au cœur de la religion chrétienne entre autres, et au cœur de l'alchimie, ce besoin de rédemption du monde. (Il faut tout de même ajouter que, dans le cas de l'alchimie, il s'agit de l'homme rédempteur du monde mû par la conviction qu'une âme divine dort dans cette matière, (...)) tandis que certains textes alchimiques cherchent à l'assimiler à l'Esprit-Saint).⁵²

Après avoir affirmé que « Marguerite Yourcenar a déclaré très nettement son attachement à l'optique orientale⁵³ », elle compare l'alchimie avec les traditions de l'extrême orient : bouddhisme, taoïsme, et surtout hindouisme. Voici les éléments les plus importants. L'union des contraires, « illustrée par Kâlî la Noire : elle est source de vie et destructrice en même temps⁵⁴. » L'idée de permanence : « Il faut que chaque individu fasse sa propre expérience et Zénon en est conscient — mais il est aidé dans

⁴⁸ *Ibid.*, p. 283

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 604.

⁵¹ *Ibid.*, p. 604.

⁵² *Ibid.*, p. 1567.

⁵³ *Ibid.*, p. 1788.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1748.

cette tâche par le fait que sa quête est la connaissance de ce qui ne change pas, de ce qui est éternel en l'homme⁵⁵. » L'idée d'Energie universelle : « L'insistance de la pensée orientale sur l'énergie est un lien crucial avec l'alchimie. Paracelse spéculait déjà sur la nature identique de la matière, de la lumière et de la foudre⁵⁶. » Puis, elle conclue, en quelque sorte :

Comment s'expliquer la similarité entre les exercices de « yoga » de Zénon, des Hindous, ceux des Bouddhistes, ceux de Saint Jean de la Croix et de Sainte Thérèse d'Avila ? Que l'alchimie soit, au même titre que le zen, les yogas, les religions, l'un des moyens de descendre au fond de son âme, de retrouver sa nature originelle, de parvenir au détachement nécessaire à l'accession à la sagesse, n'est-ce pas là source d'étonnement et leçon insolite ?⁵⁷

Enfin, elle relève l'importance prise par l'alchimie dans la psychologie des profondeurs de Carl Gustave Jung. Le psychologue suisse en effet, au moment où il découvre l'alchimie, et constate le symbolisme commun à celle-ci et à certains contenus de l'inconscient, abandonne l'écriture de son dénommé *Livre Rouge* pour ne plus se consacrer qu'à l'étude de cette dernière. Considérant ce type d'orientation, Spencer-Noël écrit :

Si l'on enregistre une désacralisation certaine de la vie spirituelle de l'homme moderne, on n'en constate pas moins, avec une stupeur troublée qu'elle n'a pas réussi à briser les matrices de son imagination. La sagesse consiste donc à ne pas ignorer cet état de choses et Marguerite Yourcenar, en créant Zénon, illustre sans ambiguïté le sérieux de notre situation : *seule une ouverture vers l'imagination active et le transcendant peuvent faire avancer l'homme*.⁵⁸

Réflexion qui l'amène naturellement à la littérature, et plus particulièrement à la poésie :

Il est primordial de voir que, dans les chapitres de « L'Abîme » et « La fin de Zénon », les états de conscience sont traduits par des métaphores. Il n'est plus question de langage logique (...). La pensée se fait métaphore dans les dernières pages du roman, lors de l'accession inconsciente de Zénon à l'œuvre au rouge, où le cœur du monde se confond avec le soleil intérieur.⁵⁹

Chez André Malraux, cette tentation pour une autre religion concerne les traditions de l'Orient. En 1926, alors qu'il n'a que 26 ans, il publie un livre intitulé précisément la *Tentation de l'Occident*, qui se présente comme un dialogue épistolaire

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1748 et 1760.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1760.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 1828.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1932.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 2216.

entre un Français et un Chinois. Le premier incarne la vision d'une civilisation européenne devenue matérialiste, alors que le second incarne celle d'une civilisation chinoise encore peu développée économiquement, mais encore pénétrée par des courants spirituels, pour ainsi dire, puissants : confucianisme, taoïsme, bouddhisme. Cependant, au-delà de la Chine, c'est toute la pensée extrême-orientale qui l'intéresse. Bien que se définissant comme un agnostique, il pense que l'Hindouisme, autre pensée de l'Orient, aura un rôle prépondérant pour l'avenir de l'humanité.

Pour comprendre la pensée de Malraux, il convient donc de commencer par reprendre ici cette « matrice » que constitue ce premier roman. Dans son *Avant-propos* à l'ouvrage collectif intitulé *Relire La Tentation de l'Occident*, Dominique Vaugeois écrit : « *La Tentation de l'Occident* mérite relecture, (...) en raison de sa valeur de prototype d'une prose d'idées dont l'évolution se poursuit (...) dans le grand massif des écrits sur l'art⁶⁰. » Cependant, toujours d'après Vaugeois, cette écriture aura aussi une influence sur les romans ultérieurs, notamment, mais pas seulement, ceux qui se déroulent en Asie, à savoir, *Les Conquérants* (1928), « où peut se lire une autre métamorphose de la tentation⁶¹ » et *La Voie Royale* (1930), dont la « rédaction est concomitante⁶² » à celle du premier roman. Ceci est corroboré, pour ainsi dire, par Stéphanie Bertrand qui, dans son article intitulé *Le Style formulaire dans La Tentation de l'Occident : une tentation d'autorité ?*, écrit :

Dans la mesure où *La Tentation de l'Occident* initie plusieurs sujets qui constitueront autant de préoccupations récurrentes de l'écrivain Malraux, il n'est pas étonnant que les aphorismes de cette œuvre inaugurale ressurgissent, sous une forme différente et souvent plus aboutie, dans les œuvres ultérieures.⁶³

Et elle ajoute : « La question des limites et des conséquences de la connaissance , par exemple, (...) qui donnent lieu à plusieurs formules dans *La Tentation de l'Occident*, (...) connaît ainsi de sensibles développements et prolongements dans *La Condition humaine*⁶⁴ ».

En ce qui concerne plus spécifiquement le contexte historique de l'époque, dans son article intitulé *Entre « asiatisme » français et « occidentalisme » chinois : La*

⁶⁰ Baty-Delalande Hélène et Vaugeois Dominique, *Relire La Tentation de l'Occident*, Paris, Hermann Éditeurs, 2024, p. 5.

⁶¹ *Ibid.*, p. 8.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁴ *Ibid.*

Tentation de l'Orient d'André Malraux, contexte et source, Yvan Daniel écrit : « L'après-Première Guerre mondiale marque un point de départ dans notre double perspective, avec des conséquences à la fois intellectuelles, morales et politiques - avant d'être littéraires⁶⁵. » Il poursuit : « En France, Paul Valéry fait en termes saisissants le constat d'une "crise de l'esprit" européen, qui inaugure la prise de conscience d'une remise en question de la prédominance mondiale du vieux continent, et dévoile le désarroi occidental dont font état bien d'autres essayistes après lui⁶⁶. » Par rapport à cette problématique, Yvan Daniel distingue trois types d'intellectuels français. Ceux qui estiment qu'un dialogue entre l'Occident et l'Orient peut être fructueux : parmi eux, les plus connus étant Lucien Lévy-Bruhl, Paul Claudel et André Gide. Ceux qui considèrent que l'Orient peut sauver l'Occident : parmi eux, André Breton, Philippe Soupault, René Guénon et Romain Rolland. Et ceux enfin qui pensent que l'influence de l'Orient sera pernicieuse pour l'Occident : parmi eux, le plus important est Henri Massis, ayant écrit un ouvrage intitulé *Défense de l'Occident*, que Yvan Daniel résume, pour ainsi dire, de la manière suivante :

Au nom de la « spiritualité catholique » qui forme dans sa conception « l'unité morale » de l'Europe, Henri Massis condamne sans nuance tout ce qu'il range sous la notion d'« asiatisme », d'autant plus nocive de son point de vue qu'elle est fréquemment « d'origine germanique » ou a bénéficié de la médiation et des influences intellectuelles de l'Allemagne par le truchement des œuvres d'écrivains et d'essayistes qu'il dénonce comme Herman Von Keyserling, Hermann Hesse, Oswald Spengler ou Waldemar Bonsels.⁶⁷

Alors que selon le même Yvan Daniel, l'attitude de Malraux est totalement différente :

En quittant l'Indochine, André Malraux avait exprimé l'intention, une fois de retour en métropole, d'agir en faveur d'une évolution des mentalités vis-à-vis des civilisations et des peuples asiatiques, comme il avait tenté de le faire sur place avec Paul Monin, à la tête du journal L'Indochine. *La Tentation de l'Occident*, en livrant tant bien que mal les critiques aiguës d'un Chinois sur la culture occidentale, commençait la mise en œuvre de ce projet.⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

Et il conclut : « Il faut aussi lire cet essai comme une contre-argumentation brillante, la plus inattendue et la plus originale sur le plan littéraire, engagée contre les opinions d'Henri Massis et ce qui allait devenir *Défense de l'Occident*⁶⁹. »

Dans son article intitulé « *Un petit essai de structure pour nihilisme modéré* » : *systèmes de valeurs et sensibilité intellectuelle dans La Tentation de l'Occident*, Dominique Vaugeois étudie cette même idée, mais sous un autre angle. À partir des concepts d'*Agon* et de *Polemos*, empruntés à la culture grecque, il établit une comparaison entre le livre d'Henri Massis, *Défense de l'Occident*, et celui de Malraux, *La Tentation de l'Occident*. D'après lui le premier ouvrage :

[R]elève (...) du *polemos* dont l'enjeu est le pouvoir et le rejet par la Cité de la barbarie ; Parce qu'il désigne la guerre, le *polemos* s'inscrit dans l'efficacité immédiate face au danger, qui est le motif du plaidoyer xénophobe et belliqueux de Massis pour le retour « des civilisations heureuses de la Grèce antique et de la France d'autrefois, blanches comme l'intelligence ». ⁷⁰

Alors que le second relève, lui, de l'*Agon* :

[C]'est-à-dire sur le modèle d'un combat envisagé comme la confrontation de deux « propositions », non à des fins de conversion de l'une en l'autre mais pour permettre de trouver la voie d'un nouvel équilibre, comme dans le joutes de la cité grecque. (...) La fiction épistolaire de *La Tentation* permet aux deux points de vue de s'ancrer davantage dans une présence énonciative, mais moins chacun, comme « garant[e] de la vérité de son énoncé » que « comme conscience et mesure de portée ». ⁷¹

Cependant, Guillaume Bridet, dans son article intitulé *Comment lire La Tentation de l'Occident ? Orientalisme, Impérialisme et Littérature*, se propose d'interpréter cet ouvrage, mais aussi d'autres du même auteur, à partir de ce qu'en dit Edouard Said, essayiste démystificateur du concept d'« orientalisme », c'est-à-dire, pour aller vite, de cette « construction » faite par l'Occident et qu'il a dénommée « Orient ». Guillaume Bridet écrit :

Certes, *La Tentation de l'Occident* n'est pas un ouvrage colonialiste. Si la cause politique des Annamites, que Malraux avait soutenue lors de son second séjour indochinois avec la publication des journaux d'opposition en langue française, *L'Indochine* (1925) puis *L'Indochine enchaînée* (1925-1926), n'est pas évoquée, aucun passage ne laisse non plus penser que la domination de larges pans du monde par l'Europe est en soi une bonne chose à ses yeux. Il y a toutefois dans son propos, donc pas seulement dans son contenu, mais dans sa manière de le poser avec autorité,

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁷¹ *Ibid.*, p. 62 et 63.

une maîtrise du discours qu'on peut qualifier, sinon d'impérialiste (plan politique) au moins d'impérial (plan culturel).⁷²

Guillaume Bridet pense que Malraux, et la plupart des auteurs qui lui sont contemporains, sont victimes d'un paradigme élaboré par le colonialisme occidental du XIX^e siècle, consistant à accepter une opposition géographique et culturelle qui partage le monde entre Occident et Orient, mais qui ne correspond pas vraiment à la réalité. Il la résume de la manière suivante :

L'homme comme force distincte du monde / l'homme lié au monde et à la transmigration de âmes (anthropologie), l'action / la contemplation (éthique), la science objectivante / l'accord par sympathie (connaissance), l'ordre / la perfection (politique), l'exaltation de la passion amoureuse / les devoirs de la relation conjugale (mœurs), la représentation de la différence individuelle / l'abandon de caractères individuels (art), etc.⁷³

Quoi qu'il en soit, il semble que Malraux ne se situe ni dans la catégorie des intellectuels qui considèrent que l'Orient peut sauver l'Occident ni dans celle de ceux qui pensent que l'influence de l'Orient sera pernicieuse pour l'Occident. Il pourrait se situer dans celle de ceux qui estiment qu'un dialogue entre l'Occident et l'Orient peut être fructueux, c'est d'ailleurs la forme que prend son livre : un dialogue épistolaire entre un Chinois et un Français, si ce n'était le pessimisme fondamental de l'ouvrage, considérant que l'Occident se détruit lui-même et, par le biais du colonialisme, détruit aussi l'Orient.

Enfin, dans *l'avant-propos* déjà cité, Dominique Vaugeois écrit :

Le Voyage en Orient d'Hermann Hesse, en 1932, récit humoristique proche du conte et lui aussi réflexion culturelle en temps de crise, attestera, en une formule bien connue, que l'Orient « n'était pas seulement un pays et quelque chose de géographique, c'était la patrie et la jeunesse de l'âme ». L'Orient de Malraux, comme celui évoqué par Hesse, est clairement identifié comme « l'arrière-pays » d'un espace européen désenchanté.⁷⁴

En outre, dans son article déjà cité, le même Dominique Vaugeois place en note une réflexion de Daniel Durosay sur l'art dans l'œuvre de Malraux : « Si la réflexion sur l'art occupe dans *La Tentation de l'Occident* une place déjà si centrale (...), c'est surtout parce qu'il est le lieu privilégié où l'espoir d'un renouveau occidental a le plus de

⁷² *Ibid.*, p. 38.

⁷³ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

chances de s'incarner⁷⁵ (...). » Cet « arrière-pays » qu'est l'Orient serait donc avant tout l'univers de l'art, le « musée imaginaire », selon la célèbre formule de Malraux.

Ces différents systèmes de représentations que nous venons de passer rapidement en revue, servent certes de cadres riches dans lesquels s'insèrent les récits ainsi que de source d'inspiration, mais il nous semble qu'ils représentent aussi, et peut être avant tout, la tentation d'une *autre* religion, face au Christianisme, pourtant présent dans les différents romans. Cette autre religion se présente à son tour comme une autre Tradition, tendant à concurrencer, voire à remplacer, l'ancienne, mais tout en gardant les mêmes caractéristiques qu'elle. Octavio Paz écrit :

On entend par tradition la transmission d'une génération à l'autre de nouvelles, de légendes, d'histoires, de croyances, de coutumes, de formes littéraires et artistiques, d'idées, de style ; par conséquent, toute interruption dans la transmission équivaut à une rupture d'avec la tradition.⁷⁶

Néanmoins, la nécessité de cette transmission sous-entend quelque chose d'encore plus profond :

Pour résister à l'érosion qui efface tout, les autres sociétés ont décidé de se donner à elle mêmes le nom d'un dieu, d'une croyance ou d'un destin : Islam, Christianisme, Empire du Milieu... Tous ces noms font allusion à un principe immuable ou, pour le moins, à des images stables. Toute société est adossée à un nom, véritable pierre de touche.⁷⁷

Mais toute Tradition est adossée aussi à une conception particulière du temps. Le passé atemporel des peuples archaïques et leur idée de l'éternel retour à l'origine de la première création. Les cycles ou les âges cosmiques des Orientaux, des Méditerranéens et des Aztèques. L'existence de ces mêmes cycles en Inde ainsi que leur abolition. Enfin, l'apparition du temps linéaire du judéo-christianisme et la rupture subséquente des cycles, conception impliquant que les événements n'ont lieu qu'une seule fois, qu'ils ne se répètent pas, et qu'au début et à la fin de ce temps il y a un

⁷⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁶ Paz, Octavio, *Los Hijos del limo*, op. cit. p. 17. "Se entiende por tradición la transmisión de una generación a otra de noticias, leyendas, historias, creencias, costumbres, formas literarias y artísticas, ideas, estilos; por tanto, cualquier interrupción en la transmisión equivale a quebrantar la tradición."

⁷⁷ *Ibid.*, p. 41. "Para resistir a la erosión que todo lo borra, las otras sociedades decidieron llamarse con el nombre de un dios, una creencia o un destino: Islam, Cristianismo, Imperio del Centro... Todos estos nombres aluden a un principio inmutable o, al menos, a imágenes estables. Cada sociedad se asienta en un nombre, verdadera piedra de fundación."

autre « temps » appelé « Eternité ». Cependant, malgré les différences entre toutes ces conceptions, elles ont en commun « le fait de minimiser les changements. »⁷⁸

Alors que, toujours selon Octavio Paz, ce qui caractérise avant tout la Tradition moderne, et qui l'oppose à la Tradition, pour ainsi dire, traditionnelle, c'est la notion de changement, c'est de faire de celui-ci son fondement. Mais, dans ces conditions, peut-on encore parler de Tradition, puisque ce terme implique l'idée de continuité et non de rupture, et encore moins de permanente rupture ?

En disant que la modernité est une tradition je commets une légère erreur [écrit Octavio Paz] : j'aurais dû dire, une autre tradition. La modernité est une tradition polémique et qui expulse la tradition régnante, quelle qu'elle soit ; mais elle ne l'expulse que pour, l'instant d'après, céder la place à une autre tradition qui devient, à son tour, une autre manifestation momentanée de l'actualité. La modernité n'est jamais elle-même : elle est toujours autre. Ce qui est moderne ne se caractérise pas uniquement par sa nouveauté, mais aussi par son hétérogénéité. Tradition hétérogène ou de l'hétérogène, la modernité est condamnée à la pluralité : l'ancienne tradition était toujours la même, la nouvelle est toujours différente. La première postule l'unité entre l'hier et l'aujourd'hui ; la seconde, non contente de souligner les différences entre les deux, affirme que ce passé n'est pas un mais pluriel. Tradition de la modernité : hétérogénéité, pluralité de passés, étrangeté radicale. Ni le moderne n'est la continuité du passé dans le présent, ni l'aujourd'hui n'est le fils d'hier : elles constituent sa rupture, sa négation. Le moderne est autosuffisant, à chaque fois qu'il apparaît il fonde sa propre tradition.⁷⁹

C'est pour cela que cette nouvelle tradition fondée par la modernité peut parfaitement prendre l'apparence d'une tradition traditionnelle, pour ainsi dire, et celle-ci devenir moderne à son tour ; en somme, le plus ancien devient le plus nouveau. On peut citer, parmi de nombreux exemples, la découverte au début du XX^e siècle par les avant-gardes européennes de ce que l'on a appelé « l'art nègre », celle de « l'art polynésien » ou celle de « l'art japonais », et leur influence sur elles.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 34. "El hecho de minimizar los cambios."

⁷⁹ *Ibid.*, p. 18. "Al decir que la modernidad es una tradición cometo una leve inexactitud: debería haber dicho, otra tradición. La modernidad es una tradición polémica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que esta sea; pero la desaloja para, solo un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad. La modernidad nunca es ella misma: siempre es otra. Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino también por su heterogeneidad. Tradición heterogénea o de lo heterogéneo, la modernidad está condenada a la pluralidad: la antigua tradición era siempre la misma, la nueva es siempre distinta. La primera postula la unidad entre el pasado y el hoy; la segunda, no contenta de subrayar las diferencias entre ambos, afirma que ese pasado no es uno sino plural. Tradición de lo moderno: heterogeneidad, pluralidad de pasados, extrañeza radical. Ni lo moderno es la continuidad del pasado en el presente ni el hoy es el hijo del ayer: son su ruptura, su negación. Lo moderno es autosuficiente, cada vez que aparece, funda su propia tradición."

Ces constantes ruptures, ces négations, sont la conséquence de ce qu'Octavio Paz appelle la raison critique ou encore la passion critique :

Dans les grands systèmes métaphysiques élaborés par la modernité dans ses débuts, la raison apparaît comme un principe suffisant : identique à elle-même rien ne la fonde, sinon elle-même et, par conséquent, elle est le fondement du monde. Mais ces systèmes sont rapidement remplacés par d'autres dans lesquels la raison est surtout critique. Retournée contre elle-même, la raison cesse d'être créatrice de systèmes, et, au moment de s'examiner, elle trace ses limites, elle se juge, et au moment de se juger, elle consomme son autodestruction en tant que principe directeur. Ou, plus exactement, dans cette autodestruction elle trouve un nouveau fondement. La raison critique est notre principe directeur, mais elle l'est d'une manière singulière : elle n'érige pas des systèmes invulnérables à la critique, mais elle est critique d'elle-même. Elle nous régit dans la mesure où elle se dédouble et se constitue comme un objet d'analyse, de doute, de négation.⁸⁰

Et il conclut: « Rien n'est permanent : la raison s'identifie à la succession et à l'altérité. »⁸¹ Si donc, la Modernité est fondée sur le changement et la rupture : « L'idée de révolution, dans son sens moderne, représente avec la plus grande cohérence la conception de l'histoire comme changement et progrès inéluctable : si la société n'évolue pas ou stagne, une révolution éclate.⁸² » Et si les révolutions sont l'expression du temps irréversible, cela signifie qu'elles sont aussi: « des manifestations de la raison critique : la liberté même. »⁸³

Toujours dans son ouvrage *Los Hijos del limo*, Octavio Paz écrit :

Depuis son origine la poésie moderne a été une réaction face, envers et contre la modernité : l'illustration, la raison critique, le libéralisme, le positivisme, le marxisme. D'où les ambiguïtés de ses relations – toujours initiées par une adhésion enthousiaste suivie par une brusque rupture – avec les mouvements révolutionnaires de la modernité, depuis la Révolution française et jusqu'à la Révolution russe.⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 49. "En los grandes sistemas metafísicos que la modernidad elabora en sus albores, la razón aparece como un principio suficiente: idéntica a sí misma nada la funda, sino ella misma y, por lo tanto, es el fundamento del mundo. Pero esos sistemas no tardan en ser substituidos por otros en los que la razón es sobre todo crítica. Vuelta sobre sí misma, la razón deja de ser creadora de sistemas, al examinarse, traza sus límites, se juzga y, al juzgarse, consume su autodestrucción como principio rector. Mejor dicho, en esa autodestrucción encuentra un nuevo fundamento. La razón crítica es nuestro principio rector, pero lo es de una manera singular: no erige sistemas invulnerables a la crítica, sino que ella es la crítica de sí misma. Nos rige en la medida en que se desdobra y se constituye como un objeto de análisis, duda, negación."

⁸¹ *Ibid.* "Nada es permanente: la razón se identifica con la sucesión y con la alteridad."

⁸² *Ibid.*, p. 53 et 54. "La idea de revolución, en su significado moderno, representa con la máxima coherencia la concepción de la historia como cambio y progreso ineludible: si la sociedad no evoluciona y se estanca, estalla una revolución."

⁸³ *Ibid.*, p. 54. "[M]anifestaciones de la razón crítica: la libertad misma."

⁸⁴ *Ibid.*, p. 10. "Desde su origen la poesía moderna ha sido una reacción frente, hacia y contra la modernidad: la Ilustración, la razón crítica, el liberalismo, el positivismo, el marxismo. De ahí la ambigüedad de sus relaciones –

Dans les romans de notre corpus on peut aussi remarquer cette seconde tentation dont parle Octavio Paz, celle politique de la Révolution.

Dès 1923, au moment de finaliser ses études de droit, Miguel Ángel Asturias écrit sa thèse universitaire sur *Le problème social de l'indien*. Par ailleurs, il fut un opposant politique farouche à plusieurs régimes dictatoriaux guatémaltèques, ce qui lui valut d'être exilé de son pays durant de nombreuses années, et, après sa réhabilitation et la restitution de sa nationalité, il eut plusieurs postes diplomatiques dans des pays d'Amérique latine et d'Europe. En outre, son roman, *El Señor Presidente* (1946), décrit la vie sous la dictature de Manuel Estrada Cabrera, qui gouverne le Guatemala entre 1898 et 1923, et dans *Hombres de Maíz*, on l'a vu, les indiens se révoltent contre le mode d'exploitation capitaliste des richesses.

Dans son *prologue* aux œuvres complètes de Miguel Ángel Asturias, déjà cité, José María Souvirón émet l'opinion selon laquelle tout bon roman hispanoaméricain possède beaucoup de caractéristiques du roman historique. Il pense que c'est le propre de toute littérature en plein développement que de se préoccuper de l'Histoire, et principalement de l'Histoire contemporaine. Il écrit :

Depuis les « primitifs » du roman hispanoaméricain en tant que tel, comme, par exemple, le *Periquillo Sarniento* de Lizardi, l'élément historique, le désir de perpétuer des événements contemporains, possède plus de force que la satire, que le propos moral, la création artistique ou la tentative purement narrative.⁸⁵

Cependant, il pense qu'à l'intérieur même de cette forte composante, il y a une différence fondamentale entre ceux qu'il considère comme les deux plus grands romans d'Asturias : *El Señor Presidente* et *Hombres de Maíz*. Selon lui, le premier est « un "roman politique"⁸⁶ », consacré à la peinture de figures importantes de la politique (ce que l'on appelle communément « le roman du dictateur ») ; alors que le second serait « un "roman social"⁸⁷ ». En tout cas, il pense que, particulièrement dans ces deux romans, c'est surtout la Réalité qui intéresse Asturias :

casi siempre iniciadas por una adhesión entusiasta seguida por un brusco rompimiento – con los movimientos revolucionarios de la modernidad, desde la Revolución francesa a la rusa.”

⁸⁵ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, Prologo de José María Souvirón, *op. cit.*, p. 7. “Desde los primitivos de la novela hispanoamericana propiamente dicha, como el *Periquillo Sarniento*, de Lizardi, el elemento histórico, el deseo de perpetuar sucesos contemporáneos, tiene más fuerza que la sátira, que el propósito moral, la creación artística o el intento puramente narrativo.”

⁸⁶ *Ibid.*, “una ‘novela política’”, p. 8.

⁸⁷ *Ibid.* “una ‘novela social’”

Une réalité qui dépasse, dans ses aspects les plus pérennes, la réalité historique du politicien dont on fait le portrait. Réalité qui apparaît aussi, sous un autre aspect, avec une autre vision et dans une perspective différente, dans les déchirantes et lumineuses pages d'*Hombres de Maíz* et dans toutes les autres créations narratives du grand écrivain guatémaltèque.⁸⁸

Michèle Bernu, quant à elle, dans son article intitulé *Mythe et société dans Hombres de maíz de M. A. Asturias*, signale que le point de départ du roman est le conflit qui oppose le protagoniste, Gaspar Ilom, un chef amérindien d'une région du Guatemala, à des *maiceros*, des ouvriers agricoles chargés de défricher les terres pour y planter du maïs. Elle écrit :

Ces derniers (...) pratiquent une culture du maïs qui non seulement met en péril l'économie indienne (...) mais encore l'équilibre écologique. Alors que les indiens cultivent ancestralement le maïs pour s'en nourrir uniquement, les *maiceros* le cultivent intensivement pour en faire commerce. A l'économie autarcique, au mode de production primitif, s'oppose l'économie de marché à ses débuts qui, pour parvenir à son but, détruit les forêts avec leurs richesses en bois précieux et en plantes médicinales, détourne les rivières, commettant de véritables saccages de la nature dans l'équilibre de laquelle les Indiens puisent leurs ressources vitales.⁸⁹

Toutefois, elle précise que ce conflit économique se double d'un conflit culturel, dans la mesure où les indiens sont les descendants des conquies ; alors que les *maiceros*, eux, travaillent pour les descendants des conquérants, c'est-à-dire les *Ladinos* (au Guatemala, tous ceux qui ne sont pas purement indiens). Elle écrit :

La communauté indienne s'attaque à l'effet et non à la cause, aux *maiceros* et non à leurs patrons, mais une fois déclenchée la guérilla, l'alliance des défenseurs de *maiceros* mettra en lumière la nature des ennemis des Indiens : ce sont les *Ladinos*, soutenus par la force armée, c'est-à-dire par l'Etat. La guérilla aboutit, dans le roman comme dans la réalité historique, à un massacre des Indiens, en commençant par l'empoisonnement de leur cacique, Gaspar Ilóm.⁹⁰

En ce qui concerne Eliane Karp, dans son article intitulé *Transposición del surrealismo francés al "Real maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con Hombres de Maíz*, elle estime que les relations entre le surréalisme et ce qu'elle appelle le Réel-merveilleux latinoaméricain, expression dans laquelle elle englobe autant Asturias que Carpentier, sont un reflet extrêmement ambigu et

⁸⁸ *Ibid.*, p. 10. "Una realidad que ya supera, en sus aspectos más duraderos, la misma realidad histórica del político retratado. Realidad que también aparece, en otro aspecto, con otra visión y ante diferente panorama, en las desgarradas, luminosas páginas de *Hombres de maíz* y en todas las otras creaciones narrativas del gran escritor guatemalteco."

⁸⁹ Bernu, Michèle, « Mythe et société dans *Hombres de maíz*, de M.A. Asturias », art. cit., p. 47.

⁹⁰ *Ibid.*

complexe du processus de décolonisation qui commence au début du XX^e siècle. Elle écrit :

Carpentier, Asturias et Césaire [tous trois très proches du mouvement surréaliste] 'optent', après un long 'exil' volontaire en Europe, pour un retour à leurs héritages culturels autochtones. C'est précisément à partir de ce moment et de ce choc qu'ils expérimentent un véritable réveil idéologique à leur 'réalité' différente. Cependant, cette nouvelle 'prise de conscience' alors en gestation, apparaît nécessairement diluée par les valeurs de la métropole européenne et reflète - souvent de manière inconsciente - ses préjugés.⁹¹

Chez Carpentier aussi cette tentation pour la Révolution dont parle Octavio Paz est une évidence. Le romancier cubain passe une grande partie de son enfance à la Havane, au contact du monde agricole et des paysans, expérience qui va nourrir toute son œuvre. Il fut aussi un opposant politique farouche, à tel point que, sous le régime de Gerardo Machado, il doit s'enfuir de Cuba, aidé par le poète français Robert Desnos. Par ailleurs, à partir de 1966, il devient conseiller à l'ambassade de Cuba en France. En 1974, bien après Asturias donc, il écrit son roman *El Recurso del metodo*, inspiré par la figure du dictateur latino-américain. Mais déjà dans *El Reino de este mundo*, on l'a vu, les descendants d'Africains se révoltent contre les colons esclavagistes sur fond de Révolution française.

Nous avons dit plus haut que dans son *prologue* aux œuvres complètes de Miguel Ángel Asturias, José María Souvirón émet l'opinion selon laquelle tout bon roman hispanoaméricain possède beaucoup de caractéristiques du roman historique. Ce qu'il dit des romans d'Asturias, pourrait aussi s'appliquer aux romans de Carpentier. Dans son *Estudio preliminar* à *El Reino de este mundo*, Florinda Friedmann de Goldberg cite un passage du *prologue* de Carpentier, dans lequel celui-ci écrit :

[I]l est nécessaire d'avertir du fait que le récit que l'on va lire ici a été établi à partir d'une documentation extrêmement rigoureuse qui, non seulement respecte la vérité historique des événements, les noms des personnages - y compris secondaires - des

⁹¹ Karp, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al 'Real maravilloso' latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", art. cit., p. 101. "Carpentier, Asturias y Césaire 'optan' por un retorno a sus legados culturales autóctonos, a partir de un largo aprendizaje y 'exilio' voluntario en Europa. Es precisamente a partir de este momento y de este choque que ellos experimentan un verdadero despertar ideológico en cuanto a su 'realidad' diferente. Sin embargo, esta nueva 'concientización' que se está formulando entonces, aparece necesariamente diluida por los valores de la metrópoli europea y refleja - a menudo inconscientemente - sus prejuicios."

lieux et même des rues, mais cache, sous son apparente intemporalité, un recouplement de dates et de chronologies.⁹²

Après avoir très brièvement résumé l'histoire d'Haïti depuis l'arrivée de Christophe Colomb : la division de l'île à la fin du XVII^e siècle (partagée entre la France à l'ouest et l'Espagne à l'est), et le trafic massif d'esclaves ramenés d'Afrique, Florinda Friedmann de Goldberg se centre sur deux des soulèvements que Carpentier reprend dans son roman, la source historique principale du romancier cubain étant le *Manuel D'Histoire d'Haïti* écrit par le voyageur et historien Moreau de Saint Mery. Le premier d'entre eux est celui de 1757, dans lequel :

Mackandal, esclave mandingue (originaire de Guinée), devenu infirme lors d'un accident du travail, s'échappe des mains de son maître et organise un soulèvement dont l'objectif est de détruire ou d'expulser les blancs et fonder dans l'île un royaume noir à la manière historico-mythique des Africains.⁹³

Et, la seconde, est celle de 1791 qui, après de nombreuses péripéties, va déboucher, en 1804, sur l'indépendance d'Haïti : « La nuit du 14 août 1791 les chefs noirs provenant de diverses exploitations agricoles du nord de l'île se sont réunis avec le jamaïquain Bouckman, dans une clairière du Bois Caïman⁹⁴. »

En ce qui concerne Jean-Pierre Paute, dans son article intitulé *Figures de l'imposture dans l'univers romanesque d'Alejo Carpentier*, il considère problématique l'adhésion proclamée de Carpentier au marxisme (tributaire d'une conception linéaire du temps), une position qu'il trouve « difficilement compatible avec son goût pour les "permanences fondamentales" et avec sa conception fondamentalement cyclique de l'histoire⁹⁵. » Dominique Diard, quant à elle, dans son article intitulé *Le Temps en arabesques : voltes de l'histoire et le temps « sacré » dans les Cuentos et La Consagración de la primavera d'Alejo Carpentier*, pense que le romancier cubain définit l'Histoire comme un retour récurrent des crises de l'humanité. Allant plus loin

⁹² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar* de Florinda Friedmann de Goldberg, *op. cit.*, p. 14. "[E]s menester advertir que el relato que va a leerse ha sido establecido sobre una documentación extremadamente rigurosa que no solamente respeta la verdad histórica de los acontecimientos, los nombres de personajes - incluso secundarios -, de lugares y hasta de calles, sino que oculta, bajo su aparente intemporalidad, un minucioso cotejo de fechas y cronologías."

⁹³ *Ibid.*, p. 10. "Mackandal, esclavo mandinga (originario de Guinea), lisiado en accidente de trabajo, huyó de su amo y organizó una sublevación cuya meta era destruir o expulsar a los blancos y constituir en la isla un reino negro a la manera histórico-mítica de los africanos."

⁹⁴ *Ibid.*, p. 11. "La noche del 14 de agosto de 1791 los cabecillas negros de diversas haciendas del norte se reunieron con el jamaíquino Bouckman, en un claro del Bois Caimán."

⁹⁵ Parisot, Fabrice, *Alejo Carpentier à l'aube du XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 180.

dans son analyse, elle écrit : « Le temps linéaire, chronologique, à l'image de la vie humaine qui s'écoule entre la naissance et la mort, serait donc ainsi ce trompe-l'œil qui nous masque l'éternel retour des crises de l'humanité et la circularité aliénante de l'Histoire⁹⁶ (...). »

Florinda Friedmann de Goldberg va également dans ce sens, estimant que dans *El Reino de este mundo*, à travers l'Histoire d'Haïti, Carpentier tente de donner « un exemple métonymique de l'oscillation dialectique entre tyrannie et révolution, entendue comme un cycle éternel⁹⁷. » Elle écrit :

La structure de chaque épisode peut être schématisée de la façon suivante : un agent, que l'on peut décrire comme un « despote européisant » [puisque effectivement Henri-Christophe, bien que noir, est un despote européisant], réussit à imposer par la force un ordre « à la manière européenne », basé sur l'exploitation d'une couche inférieure, formellement rendue en esclavage ou pas, constituée par des noirs. Ceux-ci se révoltent, non seulement pour se libérer d'un joug social et économique, mais aussi en défense de leur propre système culturel : l'objectif est de dissoudre la superstructure européisante.⁹⁸

Elle conclut :

L'agent anti-européen peut triompher ou pas, mais, dans tous les cas, il provoque chez celui qui est attaqué un phénomène de régression, consistant en la disparition des modèles sociaux et individuels de la conduite humaine selon l'ordre européen. Cette chute du « rationnel » vers « l'irrationnel » signifie, en pratique, l'immoralité sociale et sexuelle, la cruauté, le fanatisme religieux et la superstition. Etant donné que le processus est cyclique, le succès de la rébellion et le chaos qui s'ensuit (ne correspondant pas aux intentions des rebelles) sont éphémères et il s'impose de nouveau un agent européisant et rationaliste.⁹⁹

Dans son article intitulé *Le Romancier, l'Histoire et le militant : révolution et création littéraire dans La Consagración de la primavera d'Alejo Carpentier*, Jean-Louis Joachim estime que dans l'œuvre de Carpentier il y a une omniprésence de la

⁹⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁷ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar* Florinda Friedman de Goldberg, *op. cit.*, p. 28. "un ejemplo metonímico de la oscilación dialéctica entre tiranía y revolución, entendida como ciclo eterno."

⁹⁸ *Ibid.*, p. 30. "La estructura de cada episodio puede esquematizarse así: un agente, descriptible como 'déspota europeo', logra imponer por la fuerza un orden 'a la europea', basado en la explotación de una capa inferior, formalmente esclavizada o no, constituida por negros. Estos se rebelan, no sólo para liberarse de un yugo social y económico, sino en defensa de su propio sistema cultural: la finalidad es disolver la superestructura europeizante."

⁹⁹ *Ibid.* "El agente antieuropeo puede triunfar o no, pero en todos los casos provoca en el atacado un fenómeno de regresión, que consiste en la desaparición de las pautas sociales e individuales de la conducta humana según el orden europeo. Esa caída de lo 'racional' a lo 'irracional' significa, en la práctica, la inmoralidad social y sexual, la crueldad, el fanatismo religioso y la superstición. Como el proceso es cíclico, el éxito de la rebelión y el caos que acarrea (ajeno a las intenciones de los rebeldes) son efímeros y se impone nuevamente un agente europeizante y racionalista."

Révolution, entendue comme un évènement impossible. Il écrit : « Seule exception notable, cependant, *La Consagración de la primavera* [dernier roman de Carpentier] où le militant communiste et le romancier dansent d'un même pas, offrant un hommage vibrant à la Révolution cubaine¹⁰⁰. » Nelly Rajao-Narivelo, quant à elle, dans son article intitulé *Les ballets russes, Carpentier et son Sacre du printemps*, fait référence à l'un des personnages principaux de ce même roman, Vera, ex-danseuse étoile des Ballets russes, qui voit d'un mauvais œil la politique en générale et la révolution en particulier. Néanmoins, à partir d'un certain moment, fascinée par la Révolution cubaine, elle rejette la toute-puissance de l'Occident en déclin, « d'un Occident oxydé, [et] lui oppose le dynamisme et la richesse culturelle du Nouveau Monde dont le syncrétisme l'émerveille¹⁰¹. » Pour Jean-Pierre Paute, cette posture est celle de Carpentier lui-même, posture qu'il qualifie d'imposture :

Ce qui me semble possible d'imputer à l'imposture du cubain concerne, d'une part, sa relation ambiguë avec le surréalisme [que nous avons déjà mentionné plus haut], d'autre part et plus généralement, son instrumentalisation de la thèse de la décadence de l'Occident [de Spengler] afin de justifier ses propres théories américanistes et les contradictions qui en découlent.¹⁰²

Chez Marguerite Yourcenar, la tentation pour la Révolution n'apparaît pas de manière aussi visible que chez les deux précédents romanciers. En effet, on ne peut pas considérer qu'elle ait été une militante politique de l'envergure d'Asturias et de Carpentier (et ceci bien qu'elle ait participé à certaines activités écologiques), et encore moins de l'envergure de Malraux. Néanmoins, en parlant de deux de ses plus grands romans, elle signale elle-même qu'ils portent en eux des préoccupations politiques. Dans une émission d'Apostrophe du 07/12/1979, elle dit que la situation de l'Europe de l'époque de Zénon se rapproche de celle, internationale, des années soixante/soixante-dix :

Il [Zénon] vit dans une Europe coupée par un « rideau de fer ». Ce n'est pas le rideau de fer communiste/capitaliste de notre époque. C'est le rideau de fer catholiques/protestants, ce qui au fond est exactement la même chose. Dans les deux cas il s'agit d'intérêts politiques, d'intérêts fonciers contre lesquels il ne peut pas lutter.¹⁰³

¹⁰⁰ Parisot, Fabrice, *Alejo Carpentier à l'aube du XXI^e siècle*, op.cit., p. 135.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 154 et 155.

¹⁰² *Ibid.*, p. 180.

¹⁰³ Ina Culture, *Marguerite Yourcenar répond à Bernard Pivot sur L'Œuvre au Noir* dans « Apostrophes » (1979), YouTube, 15 décembre 2017, [1h 06m 56s], <http://bit.ly/inaculture>, (consulté le 03/02/2021)

En outre, dans la même émission, parlant des *Mémoires d'Hadrien*, elle dit : « Il y a encore, chez Hadrien, la possibilité de croire qu'un grand esprit peut pendant, non seulement quelques années il l'a fait, mais pendant un temps assez long, stabiliser le monde¹⁰⁴. »

Dans son livre déjà cité, *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar, Geneviève Spencer-Noël écrit :

Bien que le siècle où se situe cette histoire soit encore subordonné en tous ses aspects, au fait religieux, Marguerite Yourcenar préfère l'alchimie pour lui donner vie. Pourquoi ? Sans doute, comme nous espérons le montrer, parce que la spagirie [autre nom de l'alchimie] est un point de convergence de plusieurs courants de pensée du XVI^e siècle et le colore, en quelque sorte.¹⁰⁵

Mais à quels courants de pensée Spencer-Noël fait-elle allusion ? Car la Renaissance en effet, outre le Catholicisme, et le Protestantisme naissant, connaît, parmi beaucoup d'autres courants, l'Humanisme évangélique, le Néoplatonisme, l'Hermétisme, l'Occultisme, la Kabbale, et évidemment l'Alchimie dont il est ici question.

Il nous semble toutefois que ce n'est pas à cela qu'elle pense. Cherchons dans son texte d'autres passages qui nous permettraient d'y voir plus clair. Nous avons déjà vu qu'elle considère que l'alchimie est en partie liée à la religion. Elle écrit : « Nous avons déjà pris conscience de ce que l'alchimie dérive en partie de la religion (...), et de ce que l'attitude de l'alchimiste doit être quasi religieuse¹⁰⁶. » Elle écrit aussi : « En tant qu'activité humaine, elle englobe plus que d'autres de nombreux rêves, aspirations, tendances du XVI^e siècle, époque particulièrement effervescente. L'alchimie semble (...) être (...) le désir (d'ailleurs éternel) d'une libération complète de la condition charnelle et de ses limites¹⁰⁷. » En somme, elle est une « recherche de l'absolu¹⁰⁸ ».

Mais elle dit aussi que l'alchimie est « une ébauche d'esprit scientifique¹⁰⁹ ». Elle donne comme exemple « l'insistance sur la nécessité de répéter les expériences sans se lasser¹¹⁰ », ce qui la place du côté des « progrès de la science, de la technique

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Spencer-Noël Geneviève, *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'œuvre au noir* de Marguerite Yourcenar, suivi de Notes, *op. cit.*, p. 101.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1555.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 523.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 468.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1555.

¹¹⁰ *Ibid.*

et des arts de cette période¹¹¹ ». Et effectivement, Zénon sera à l'origine de certaines inventions mécaniques, et ce bien qu'elles « auront des conséquences d'une violence semblable à celle qui accueillera, dans la réalité historique, les machines à tisser de l'époque¹¹². » Spencer-Noël écrit :

Le goût de Zénon pour « les poulies et les manivelles » fait partie de l'attrait de faits historiques que l'écrivain choisit pour rendre à ce siècle inventif la chaleur d'une chose vivante. Cependant, il est tentant de donner aussi à cet enthousiasme une autre signification : il y a quelque chose de quasi religieux dans la conquête de la Nature par l'Homme et dans l'adaptation des forces de l'univers aux besoins de l'humanité. C'est bien cette dualité que l'on retrouve dans l'alchimie, qui se place toujours sur les deux niveaux d'expérience : celui du laboratoire et celui de l'officiant lui-même. C'est l'exploitation de l'homme par l'homme, qui découle souvent de cette exploitation de la Nature par l'Homme qui est antireligieuse. « Les hommes tueront l'homme ». Les métiers à tisser en question aboutiront à cette distorsion de l'intention première de Zénon et de Colas Gheel, distorsion qui fera traiter l'alchimiste d'Antéchrist.¹¹³

En effet, ce qui est perçu ici comme « satanique », c'est l'esprit critique lui-même. Spencer-Noël écrit : « En secret, son esprit critique fait table rase de bien des principes enseignés à l'Ecole de Théologie ou par le chanoine Campanus¹¹⁴. » Et la culmination, pour ainsi dire, de cet esprit critique, c'est la négation de l'existence de Dieu : « La recherche de l'absolu, probablement le but suprême de l'alchimie, conduit à des contradictions et des doutes, allant même jusqu'au doute central de l'existence de Dieu, chez des esprits critiques comme celui de Zénon¹¹⁵. » Cependant, toujours selon Spencer-Noël, Zénon, « [a]yant fait table rase des idées et concepts reçus de son temps, car, s'y opposant, (...) y participe toujours dans une certaine mesure¹¹⁶ ».

Dans un article intitulé *Zénon et le prieur des cordeliers face à l'Histoire : l'écriture d'une renaissance désabusée*, Maria Cavazzuti distingue deux périodes de la vie de Marguerite Yourcenar, l'une correspondant aux *Mémoires d'Hadrien* et l'autre à *L'Œuvre au Noir*. Elle écrit :

Si de 1948 à 1951, "dans cette euphorie qui suit la fin des guerres" (YG 149), M. Yourcenar partageait avec ses contemporains l'espérance de pouvoir confier "à un maître esprit" (YOz 159) la "réorganisation du monde", une ambiance culturelle à laquelle elle fait remonter la création du personnage d'Hadrien, la seconde moitié des

¹¹¹ *Ibid.*, p. 523.

¹¹² *Ibid.*, p. 582.

¹¹³ *Ibid.*, p. 1331 et 1341.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 453.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 468.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 780.

années 50 marque la fin du rêve. M. Yourcenar passe du prince qui "recompose un univers, une 'terre stabilisée'" (ibid.) à l'humaniste qui épouse plutôt les doutes d'un Bruno ou d'un Campanella que la confiance en la capacité de bâtir et de réorganiser d'un Brunelleschi ou d'un Alberti. Au "saeculum aureum" d'Hadrien se substitue le siècle de Galilée, de Copernic et de Newton.¹¹⁷

Autrement dit, dans le premier roman domine la conception du monde comme un univers fini, organisé, un Cosmos, alors que dans le second domine celle du monde comme un univers infini, désordonné, un Chaos. Elle écrit :

L'homme, dépossédé de ses anciennes certitudes [celles du Moyen Âge], égaré dans un univers inconnu et hostile, erre à la recherche d'un nouvel équilibre, d'une nouvelle synthèse. La naissance d'une ère fondée sur les sciences exactes, que le médecin philosophe pressent et annonce, introduit l'homme dans l'ère moderne dont, notre siècle est l'extrême rejeton.¹¹⁸

En outre, la science est tributaire d'une conception linéaire du temps, et par conséquent de l'idée de progrès, alors que l'alchimie, elle, est tributaire, d'une conception cyclique de celui-ci. Spencer-Noël écrit :

On pourrait dire que l'alchimie envahit le lecteur au même rythme qu'elle envahit Zénon, tous les deux d'abord quasi inconscients de la forme et de l'heure de cette entreprise. Pour le lecteur, et pour Zénon, « la spirale des voyages » est lourde de sens. C'est à la nature spirale de toute quête transcendante que participe le cheminement de Zénon — et, ni le retour à Bruges, ni le premier « voyage » à Compostelle ne semblent fortuits. Ce sont là des signes. C'est bien d'un retour apparent au point de départ dont il s'agit — Ouroboros.¹¹⁹

Ouroboros, le serpent qui se mord la queue, symbole de l'éternelle unité de toute chose et d'éternel retour.

Chez André Malraux la tentation pour la Révolution est une évidence. Il combat durant la guerre civile espagnole (1936 et 1937) au côté des républicains et s'engage dans la Résistance en 1944. En 1928 il publie *Les Conquérants*, qui relate certains épisodes de la lutte révolutionnaire en Chine, roman qui préfigure, en quelque sorte, *La Condition humaine*, dans lequel, souvenons-nous, les communistes se révoltent

¹¹⁷ Delcroix Simone, Delcroix Maurice, *Roman, Histoire et Mythe dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Actes du colloque tenu à l'Université d'Anvers du 15 au 18 mai 1990, Tours, Société Internationale d'Etudes Yourcenariennes, 1995, p. 122.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Spencer-Noël Geneviève, *Zénon ou le thème de l'alchimie dans L'œuvre au noir de Marguerite Yourcenar, suivi de Notes, op. cit.*, p. 1221.

contre le capitalisme colonial. En 1937 il publie *L'Espoir*, qui retrace les événements les plus importants survenus après le coup d'état militaire franquiste.

Dans son article intitulé *André Malraux : acteur et témoin de l'Histoire*, Jean-Michel Maulpoix écrit :

Malraux partage avec Hegel une véritable fascination pour l'Histoire qui constitue par excellence le lieu où l'humanité même devient *lisible*, l'espace à travers lequel elle « se cherche une vocation ». Elle est cette scène dramatique où l'homme peut se connaître en rencontrant autrui et en défiant la mort. Le héros, pour Malraux, est moins un individu privé qu'une conscience historique traduite en actes. L'auteur des *Antimémoires* ne serait pas loin de voir par exemple en De Gaulle ou Mao la même espèce de silhouette que Hegel discernait en Napoléon : la pulsion même de l'histoire, l'incarnation de son esprit. Pour Hegel, c'est ainsi l'Esprit qui se perfectionne à travers le temps, grâce à l'action inspirée et décisive des Grands hommes, sur un rythme dialectique qui voit s'affronter l'idée et la nature. Sa philosophie, on le sait, est inspirée par une visée téléologique du Progrès.¹²⁰

Cependant, toujours d'après Maulpoix, Malraux ne partage pas cette conception

Pour Malraux l'agnostique, citoyen d'un siècle que paraît gouverner l'aléatoire, un tel progrès est une chimère idéaliste. L'homme, hélas, ne se perfectionne pas à mesure que vieillit et se complique son monde. L'Histoire n'est pas l'autobiographie de Dieu. Malraux est le romancier ou l'antimémorialiste du siècle le plus abandonné et le plus désespéré. Il s'agit dès lors pour lui d'élever jusqu'à la grandeur un héros incroyant, miné par le sentiment de l'absurde, hanté par la vanité du monde, et qui n'a d'autre solution, pour échapper au désespoir qui immobilise, que de « *jouer sa vie sur un jeu plus grand que soi*. » Et ce jeu plus grand que soi, après avoir été tout d'abord celui des *Conquérants* que la chimère enflamme, est devenu de plus en plus celui de la fraternité même, seule susceptible de « faire accéder les hommes à des domaines où ils n'accéderaient pas seuls ». A l'individualisme tragique des années 20 s'est ainsi substituée la fraternité virile : l'œuvre de Malraux tend vers l'épopée, dans la mesure où elle projette sur la silhouette du héros tragique celle d'un héros collectif dont la figure prend une valeur esthétique autant que morale.¹²¹

Nous avons parlé plus haut de l'article d'Yvan Daniel intitulé *Entre « asiatisme » français et « occidentalisme » chinois : La Tentation de l'Orient d'André Malraux, contexte et source*. Dans celui-ci, l'auteur parle des répercussions de la Première Guerre mondiale sur la jeune génération européenne des années vingt, dont Malraux fait partie, et fait référence à la réflexion de Paul Valéry sur la mortalité des civilisations. Il écrit : « En France, Paul Valéry fait en termes saisissants le constat d'une "crise de

¹²⁰ Maulpoix, Jean-Michel, *André Malraux, acteur et témoin de l'Histoire*, Texte d'une conférence publié sur le site littéraire de l'auteur en 2000, <http://malraux.org> (Consulté le 27 août 2025)

¹²¹ *Ibid.*

l'esprit" européen, qui inaugure la prise de conscience d'une remise en question de la prédominance mondiale du vieux continent, et dévoile le désarroi occidental dont font état bien d'autres essayistes après lui¹²². »

C'est ce que semble dire également Jean Lacouture dans son livre intitulé *Malraux, une vie dans le siècle* :

Malraux a seize ans quand les bolcheviks prennent le pouvoir à Petrograd. Il n'a pas dix-sept ans quand les rues et les places de Paris, de Londres et de New York s'embrasent pour l'armistice. Il n'a pas dix-huit ans quand est créée, en mars 1919, la III^e Internationale. Il n'a pas dix-neuf ans quand Tristan Tzara lance son premier manifeste *dada*, pas vingt ans quand est fondé le premier parti communiste français, quand Mussolini transforme ses *fascii* en un parti politique pour la prise du pouvoir, alors que là-bas, du côté d'Odessa, l'Armée rouge brise les derniers sursauts des gardes blancs de Wrangel.¹²³

Il ajoute : « Mais un jeune français de dix-huit ans n'a pas besoin de regarder si loin, en 1920, pour qu'une fièvre de révolte, de refus et d'action le saisisse. La France que lèguent à sa génération les vainqueurs du 11 novembre est un grand corps déchiqueté, décervelé, ivre d'orgueil¹²⁴. »

Lacouture pense que c'est cette « fièvre de révolte, de refus et d'action » qui, à partir de 1923, va pousser Malraux à vivre en Indochine, alors sous le joug colonial français, et à s'engager dans un combat anticolonialiste qui va déboucher sur un échec l'obligeant à retourner en France en 1926 :

Ils [Malraux et sa femme] ont acquis une expérience large et forte, douloureusement vécue, celle d'une certaine Asie qui pour être limitée à Saigon l'Annamite et à Cholon la Chinoise n'en est pas moins l'un des points d'affrontements essentiels de l'Asie et de l'Europe. Ils ont été plus que des témoins, des acteurs du conflit entre le continent énorme à peine arraché à une impotence quasi millénaire et l'Occident en état d'agression permanente.¹²⁵

Cette expérience indochinoise va être la source d'inspiration des trois romans qui constituent ce que l'on nomme communément « la trilogie asiatique », et qui sont, dans l'ordre de publication : *Les Conquérants* (1928) ; *La Voie royale* (1930) ; et *La Condition humaine* (1933).

¹²² Baty-Delalande Hélène et Vaugeois Dominique, *Relire La Tentation de l'Occident*, op. cit., p. 11.

¹²³ Lacouture, Jean, *Malraux : une vie dans le siècle (1901-1976)*, France, Editions du Seuil, 1973, 1976, p. 10.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 94.

Cette même fièvre va le pousser en 1936 à s'engager aux côtés des républicains espagnols et contre les franquistes, moment à partir duquel il s'engage aussi véritablement dans l'Histoire. Jean Lacouture écrit :

Voilà un théâtre à sa mesure, un pays où l'empereur d'Occident s'emmura vivant avec un troupeau de pendules, où un poète esclave réinventa la chevalerie, où des prêtres furieux créèrent le mot de guérilla, où Goya, à coups d'eaux-fortes clouées aux arbres de la sierra, pratiqua le premier, contre l'envahisseur, l'art troublant de la propagande politique. Un univers bizarrement symétrique en son esprit de celui de Dostoïevski et d'Eisenstein qui continue de le hanter.¹²⁶

Plus loin, il écrit : « Malraux, le poing levé et le fraternel *Salud* ! à la bouche, sillonne Madrid, se rend à Barcelone où il recueille, sur les premières journées de combats, les observations qui feront la matière de plusieurs chapitres de *l'Espoir*¹²⁷. »

Dans *La Condition humaine*, la Révolution se fait au nom de la seconde définition du concept de révolution : changement et progrès, expressions du temps irréversible et manifestations de la raison critique, et liée donc à l'idée de Modernité. Dans les trois autres, elle se fait, au contraire, au nom de la première définition de ce concept, toujours, d'après Octavio Paz, contenue dans la seconde : retour des astres, manifestation visible du temps circulaire, et liée donc à l'idée de Tradition.

En effet, dans *El Reino de este mundo*, la révolte se fait au nom du vaudou dans lequel, d'après le narrateur, il existe une croyance postulant que le serpent est : « eterno principio, nunca acabar¹²⁸ ». Dans *Hombres de maíz*, elle se fait au nom de la Tradition maya-quiché : dans l'incipit du roman il est question d'une couleuvre : « culebra de seiscienta mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros y retumbos¹²⁹ », que l'indien Gaspar Ilom sentait autour de lui, symbole de totalité mais aussi d'éternel retour. Dans *L'Œuvre au Noir*, elle se fait au nom de l'Alchimie et de l'Hermétisme: dans le chapitre intitulé *La promenade sous la dune*, Zénon s'imagine redevenir « cet Adam Cadmon des philosophes hermétiques¹³⁰ », à savoir l'homme

¹²⁶ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 214.

¹²⁸ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 63. (Traduction, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Editions Gallimard, 1954, pour la traduction française faite par René L.F. Durand, p. 15.): « principe éternel du retour infini »

¹²⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, p. 465. (Traduction, *Hommes de Maïs*, Paris, Editions Albin Michel, 1953, pour la traduction française faite par Francis de Miomandre, p. 9.): « couleuvre à six cent mille tours de boue, de lune, de forêts, d'averses, de montagnes, d'oiseaux et de tonnerre. »

¹³⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, France, Editions Gallimard, 1991, pour la note introductive et Carnets de notes de « L'Œuvre au Noir », p. 336.

primordial, l'homme des origines. Dans *La Condition humaine*, si elle se fait certes au nom du Marxisme, une pensée issue de la Modernité, elle se fait aussi, à travers le personnage de Gisors, au nom de la pensée orientale. Ce dernier, en effet, dans l'excipit du roman, pense que « [t]out homme est fou (...) mais que serait une destinée humaine sinon une vie d'efforts pour unir ce fou et l'univers...¹³¹ » Et il conclut, en quelque sorte : « Tout homme rêve d'être dieu...¹³² ». Ce qui rappelle évidemment le Mythe : au début des temps l'homme était une sorte de dieu ne faisant qu'un avec l'univers, mais, après une erreur ou un péché, il perd cette condition et devient mortel ; le sens de son existence est donc de la retrouver.

Toujours dans le même ouvrage, Octavio Paz écrit :

Dans sa dispute contre le rationalisme moderne [et aussi contre le Christianisme], les poètes redécouvrent une tradition aussi ancienne que l'homme lui-même et qui, transmise par le néoplatonisme de la Renaissance et les sectes et courants hermétiques et occultistes des XVI^e et XVII^e, traverse le XVIII^e siècle, pénètre le XIX^e et se poursuit jusqu'à nos jours. Je me réfère à l'analogie, à la vision de l'univers comme un système de correspondances et à la vision du langage comme un double de l'univers.¹³³

Toutes les Traditions auxquelles nous avons fait allusion ont en commun d'appartenir à cette catégorie de l'analogisme, étudiée plus profondément par Philippe Descola dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*. Pour les romanciers de notre corpus, comme pour les poètes modernes, cette Tradition est à la fois l'autre religion, car se superposant au Christianisme, voire le remplaçant, mais aussi la Révolution originale. Dans les deux cas, le phénomène est le même : la première prétend être la garante d'un certain type d'éternité ; la seconde prétend renouer avec ce temps des origines, le temps mythique, antérieur au temps historique, que nous avons traité dans notre Mémoire.¹³⁴

¹³¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, Paris, Editions Gallimard, 1946, p. 335.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Paz, Octavio, *Los Hijos del limo*, op. cit., p. 10. "En su disputa con el racionalismo moderno, los poetas redescubren una tradición tan antigua como el hombre mismo y que, transmitida por el neoplatonismo renacentista y las sectas y corrientes herméticas y ocultistas de los siglos XVI y XVII, atraviesa el siglo XVIII, penetra en el siglo XIX y hasta nuestros días. Me refiero a la analogía, a la visión del universo como un sistema de correspondencias y a la visión del lenguaje como un doble del universo."

¹³⁴ Obregon, Alvaro, *Nostalgie des Origines et désacralisations dans trois romans contemporains : Los Pasos perdidos (1953) d'Alejo Carpentier ; Vendredi ou les limbes du Pacifique (1967) de Michel Tournier ; et El Habrador (1987) de Mario Vargas Llosa*, dirigé par Mme Hélène Beauchamp et présenté en septembre 2019.

Mais il y a une ambiguïté, tant de la Tradition que de la Révolution, dans la mesure où leurs visages : « nous montre[nt] les traits mythiques du temps cyclique et les traits géométriques de la critique, l'antiquité la plus ancienne et la nouveauté la plus nouvelle. »¹³⁵

Dans son premier essai consacré à l'Histoire des idées, intitulé *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Tzvetan Todorov commence de la manière suivante : « Je veux parler de la découverte que le je fait de l'autre. »¹³⁶ Un peu plus loin il ajoute :

On peut découvrir les autres en soi, se rendre compte de ce qu'on n'est pas une substance homogène, et radicalement étrangère à tout ce qui n'est pas soi : je est un autre. Mais les autres sont des je aussi : des sujets comme moi, que seul mon point de vue, pour lequel tous sont *là-bas* et je suis seul *ici*, sépare et distingue vraiment de moi. Je peux concevoir ces autres comme une abstraction, comme une instance de la configuration psychique de tout individu, comme l'Autre, l'autre ou autrui par rapport au *moi* ; ou bien comme un groupe social concret auquel *nous* n'appartenons pas. Ce groupe à son tour peut être intérieur à la société : les femmes pour les hommes, les riches pour les pauvres, les fous pour les « normaux » ; ou lui être extérieur, une autre société donc, qui sera, selon les cas, proche ou lointaine : des êtres que tout rapproche de nous sur le plan culturel, moral, historique ; ou bien des inconnus, des étrangers dont je ne comprends ni la langue ni les coutumes, si étrangers que j'hésite, à la limite, à reconnaître notre appartenance commune à une même espèce.¹³⁷

Notre étude, elle, va tenter de se focaliser sur les relations entre le Je moderne et l'Autre traditionnel, l'Autre qui, comme le dit Todorov, est aussi un Je. Pour cela, nous devons faire une étude quelque peu approfondie des contextes historiques des différents romans. Mais, surtout, nous allons nous centrer sur le personnage, essentiellement, mais pas exclusivement, humain. Ce personnage entre en dialogue avec d'autres personnages (relations externes), avec d'autres facettes de sa personnalité (relations internes), mais aussi avec l'auteur lui-même, dans ce système polyphonique qu'est le roman. Pour aider à distinguer ces différents personnages, dans leur fonction de Je et dans leur fonction d'Autre, nous ferons appel aux critères de Tradition et de Modernité, telles que définies précédemment. Notre problématique va donc consister à analyser comment la tentation de la Tradition révèle autant l'attraction pour la Tradition que pour la Modernité, et comment la tentation de

¹³⁵ Paz, Octavio, *Los Hijos del limo*, op. cit., p. 54. "[N]os muestra[n] los rasgos míticos del tiempo cíclico y los rasgos geométricos de la crítica, la antigüedad más antigua y la novedad más nueva."

¹³⁶ Todorov, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982, p. 12.

¹³⁷ *Ibid.*

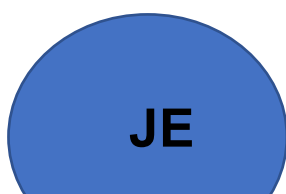
la Révolution révèle autant l'attraction pour la Modernité que pour la Tradition. Pour cela, nous allons d'abord étudier les relations entre le je et « l'autre je », ensuite entre le je et « l'autre proche », enfin entre le je et « l'autre lointain ».

Notre projet consiste donc à mettre en présence deux éléments, deux pôles antagoniques, incarnés par des personnages (qu'ils soient humains ou non-humains) occupant la fonction d'un « je », moderne, ou la fonction d'un « autre », traditionnel, et reliés par des liens d'identité, de proximité, ou d'éloignement. Mais nous verrons que ce « je » moderne peut avoir pour « autre », même « lointain », un « autre » également moderne, et qu'un « je » traditionnel peut avoir pour « autre », même « lointain », un « autre » également traditionnel.

Le « je » peut être duel, voire parfois multiple : dans un « je » on peut trouver un « autre je », voire plusieurs. Mais il peut aussi être changeant : un « je » n'est pas le même à une certaine période de sa vie et à une autre. En outre, ce « je » n'est pas seulement confronté à un « autre » situé en lui-même, mais aussi à un autre situé en dehors de lui-même. Cet « autre » peut-être, plus ou moins, semblable à lui, c'est-à-dire partager les mêmes valeurs, et constituer donc un reflet fidèle ; ou, les ayant partagées, s'en être éloigné, et constituer un reflet non-fidèle. Ensuite, l'« autre » peut être aussi proche du « je ». Cet « autre proche » (le parent, l'ami, la femme, le membre d'une autre ethnie ou d'une autre « fonction ») est quelqu'un qui ne partage plus l'ensemble des valeurs du « je », mais seulement quelques-unes d'entre elles. Enfin, l'« autre » peut être aussi très éloigné du « je ». Cet « autre lointain » est celui qui possède des valeurs totalement différentes de celles du « je ». À tout cela il faut ajouter, premièrement, que ces deux éléments sont interchangeable, dans la mesure où, comme l'indique Todorov, l'« autre » est aussi un « je » ; et, deuxièmement, que, la plupart du temps, un personnage ne représente pas un seul de ces éléments, mais plusieurs.

Les deux schémas suivants illustrent l'ensemble de ces relations :

Schéma N°1 : Le **Je moderne** et ses **Autres**



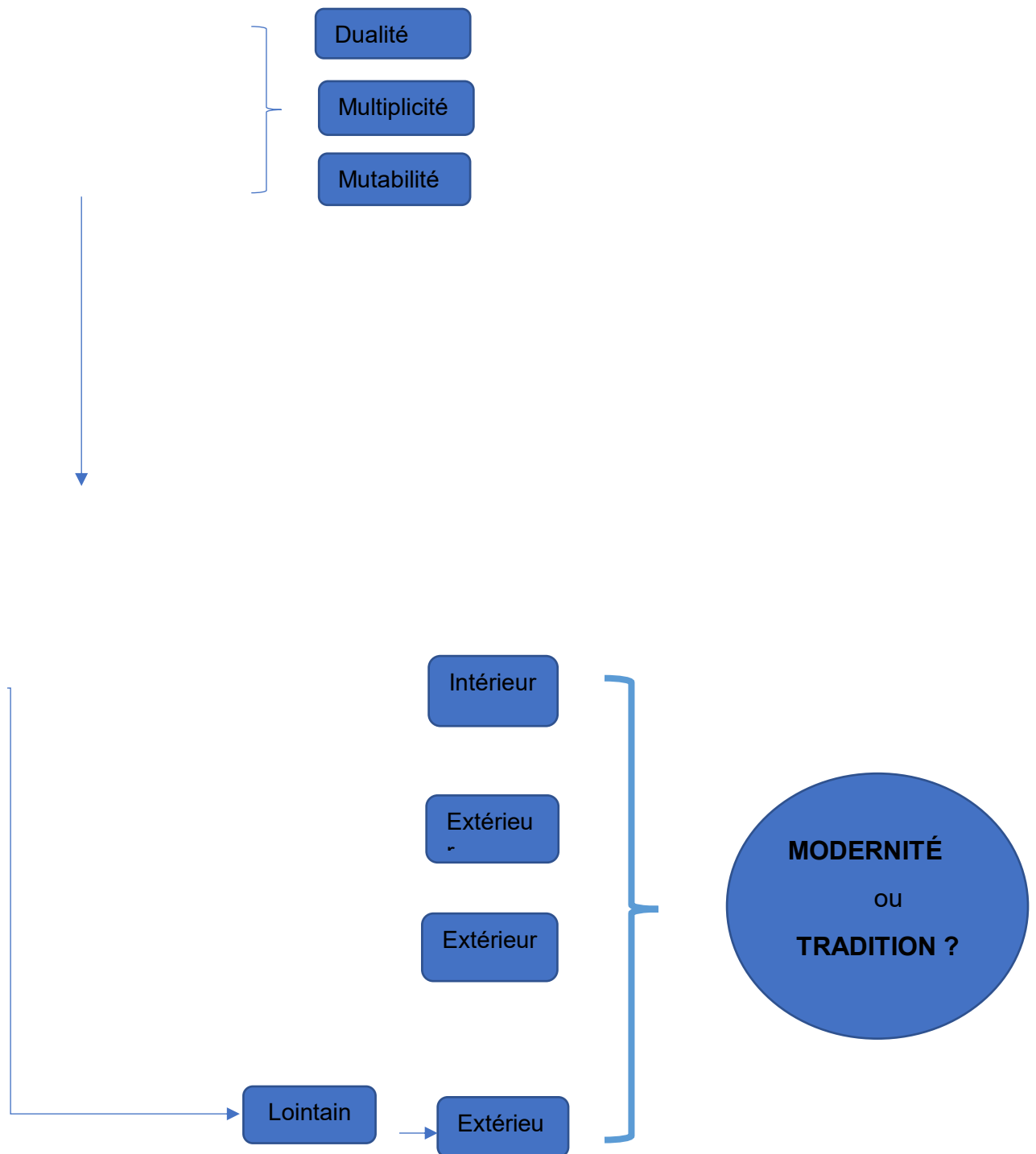
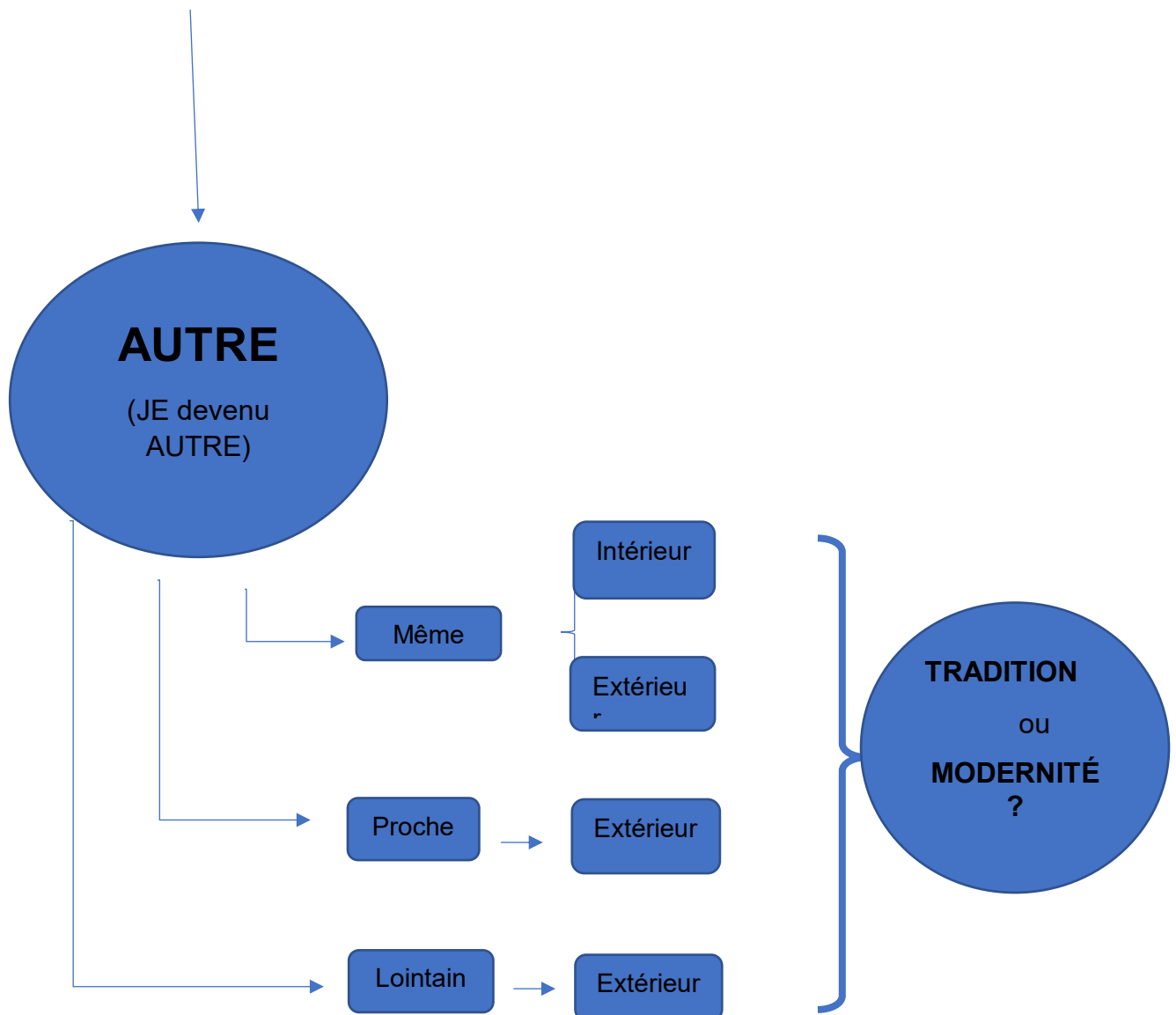


Schéma N°2 : Le **Je traditionnel** et ses **Autres**



Multiplicité



Voici quelques exemples de ces relations.

Commençons par l'« autre même ». D'abord, il y a la dualité de l'« autre je » intérieur au « je ». Dans *La Condition humaine*, Kyo est présenté dès le début comme un personnage double. Son « je » est celui d'un militant communiste, donc un système de représentations tourné vers le futur (modernité). Il est métis, fils d'un père français,

communiste, et d'une mère japonaise, culture de laquelle il emprunte la figure du samouraï (tradition), ce qui fait que cet « autre » peut être considéré comme un « autre lointain ». Ensuite, il y a la dualité de l'« autre je » extérieur au « je ». Elle se subdivise à son tour en trois catégories : le reflet identique, le reflet positif et le reflet négatif. Toujours dans *La Condition humaine*, Katow, un membre du parti communiste, comme Kyo, donne sa dose de cyanure à deux de ses camarades et meurt dans d'atroces souffrances. Il est un reflet positif de Kyo, qui, lui, meurt en avalant la sienne, mais il est aussi son reflet identique, car tous deux sont unis par les mêmes valeurs. Alors que Tchen, un autre membre du parti communiste, sombre dans un nihilisme qui débouche sur du terrorisme. Il est un reflet négatif de Kyo, mais tout de même identique, car, s'il ne partage pas les mêmes moyens que lui, il continue à partager les mêmes valeurs. Enfin, la mutabilité du « je ». Dans *L'Œuvre au Noir*, durant sa jeunesse, Zénon est un inventeur féru de progrès (modernité), mais, un peu plus tard, durant la même période, il se définit comme un alchimiste et un hermétiste (tradition) ; durant sa maturité il se montre affirmatif face à la théorie héliocentrique (modernité), mais, au moment de sa mort, il renoue avec l'alchimie (tradition). En somme, il alterne entre modernité et tradition.

Continuons par l'« autre proche ». Dans *La Condition humaine*, Gisors, le père de Kyo, a été un reflet fidèle de son fils. En effet, il a été communiste et, à l'époque où il était universitaire, a contribué à convertir de nombreux étudiants à cette doctrine. Néanmoins, s'il continue à soutenir l'action de son fils, c'est beaucoup plus dû à des liens affectifs qu'à des liens intellectuels, ce qui fait de lui plutôt un « autre proche ». Dans *L'Œuvre au Noir*, le père de Zénon, qu'il n'a jamais connu, aspire à la liberté, mais, à l'inverse de son fils, il est plus tenté par des valeurs matérielles (modernité) que spirituelles (tradition). Il en est de même pour le cousin de Zénon, Henri Maximilien. Outre les liens familiaux et d'affects qu'ils partagent, ils appartiennent tous deux aux deux « fonctions » dominantes de l'organisation sociale de l'Ancien Régime (tradition) : la « première fonction » pour Zénon, la fonction spirituelle ; la « deuxième fonction » pour Henri Maximilien, la fonction guerrière.

Finissons par l'« autre lointain ». Dans *L'œuvre au Noir*, Bartholommé Campanus, s'il peut être considéré comme le reflet non fidèle de Zénon (donc appartenant à la catégorie de l'« autre même extérieur »), dans la mesure où il n'est pas tolérant aux idées non conformes aux siennes, peut être aussi considéré comme

un « autre lointain » : toutes ses réflexions sur l'orthodoxie et l'hétérodoxie s'appuient sur des arguments d'autorité (tradition) alors que celles de Zénon s'appuient sur l'usage de la raison critique (modernité). Dans *La Condition humaine*, Gisors s'éloigne du communisme (modernité) et se rapproche de la pensée chinoise (tradition), ce qui fait aussi de lui l'« autre lointain » de son fils Kyo. Dans ce même roman, Ferral, un industriel français, président de la Chambre de Commerce française, a pour seule passion la domination d'autrui par le moyen de l'argent. Il est donc un capitaliste (modernité), à savoir, quelqu'un qui s'oppose radicalement aux idéaux communistes de Kyo (modernité). Malgré cela, son système de représentations est tout de même semblable à celui de Kyo, dans la mesure où les deux « idéologies », capitalisme et communisme, s'enracinent dans celle du progrès, modernes donc, et s'opposent, historiquement, à celle, traditionnelle, européenne (de l'Ancien régime), mais aussi à la tradition chinoise dont se rapproche Gisors.

Mais, « l'autre est aussi un je ». Ce qui signifie que l'« autre traditionnel » peut à son tour devenir un « je », et comme tout « je », être duel, multiple, mutable, et lié à un « autre », qui peut être « même » (intérieur et extérieur), « proche », ou « lointain ».

Commençons par l'« autre même ». Dans *Hombres de Maíz*, Nicho Aquino, le facteur d'un village guatémaltèque, possède la capacité de se métamorphoser en coyote, son nahuatl, son autre intérieur (dualité). Dans *El Reino de este mundo*, le personnage principal, Ti Noël, est un africain adepte de la religion vaudou, esclave dans la ferme d'un colon français appelé Lenormand de Mézy. Au fil du roman (mutabilité), il découvre qu'il a un pouvoir de métamorphose lui permettant de se transformer en tout une série d'animaux (dualité) et finalement en n'importe quel élément de la nature (multiplicité). Dans ces deux cas, et contrairement à Kyo, leur « autre même intérieur » est identique à leur « je » puisque tous deux appartiennent, soit au cadre de la tradition maya-quiché, soit à celle du vaudou (deux systèmes de représentations, on l'a vu, de type traditionnel). Dans *Hombres de Maíz*, Nicho Aquino a pour « autre même extérieur » Gaspar Ilom, leader d'une communauté indienne, capable, comme Ti Noël, de se transformer en n'importe quel élément de la nature. Dans *El Reino de este mundo*, ce dernier a pour « autre même extérieur » l'esclave mandingue Mackandal, l'ayant initié à cette religion et ayant maîtrisé ces mêmes pouvoirs avant lui. Là aussi, comme dans le cas précédent, le « je » et les « autres mêmes extérieurs », appartiennent au même cadre : maya-quiché et vaudou.

Continuons par l'« autre proche ». Dans *Hombres de Maíz*, Hilario Sacayon est un muletier. Il se montre sceptique (modernité) quant à la possibilité de métamorphose d'un homme en animal, jusqu'à ce que, parti à la recherche de Nicho Aquino, il le trouve, ou croit le trouver, en haut de la montagne de la Tecuna transformé en coyote ; il commence alors à croire en cette transformation mais aussi à d'autres récits (tradition) considérés auparavant par lui comme non réalistes. Dans *El Reino de este mundo*, l'africain Soliman peut être considéré comme un reflet plutôt négatif de Ti Noël, en ce sens que, contrairement à ce dernier, il semble se résigner à sa condition d'esclave. Mais il peut aussi être considéré comme un « autre proche ». En effet, il est un adepte fervent du vaudou (tradition), au point d'y introduire Paulina Bonaparte, sœur de Napoléon Bonaparte et femme de son maître, le général Leclerc. Dans *Hombres de Maíz*, Tomás Machojón, ancien membre de la communauté de Gaspar Ilom, trahit ce dernier. À ce titre, il peut être considéré comme un reflet négatif du leader indien. Mais il peut aussi être considéré comme un « autre proche » devenu le pire ennemi : il prend le parti du gouvernement et de l'agriculture capitaliste naissante dans cette région du globe (modernité), contre l'agriculture autarcique des indiens et l'idée du maïs comme élément sacré à la base de la création de l'humanité (tradition). Sa femme, métisse d'indien et d'espagnol, dénommée Vaca Machojón, est aussi une des principales responsables de l'empoisonnement de Gaspar Ilom ; dans son cas cependant, il s'agit de prendre parti pour l'élément de sa propre personnalité dominant dans la société, à savoir l'espagnol.

Finissons par l'« autre lointain ». Dans *El Reino de este mundo*, Lenormand de Mézy, le maître de Ti Noël et de Mackandal, représente l'esclavagiste européen favorable à la Monarchie (tradition). Dans *Hombres de Maiz*, le Colonel Godoy est le défenseur du système capitaliste d'exploitation des indiens (modernité). Chargé par le gouvernement de la campagne d'expédition visant à réprimer la révolte de ces derniers, il est le principal responsable de l'empoisonnement de Gaspar Ilom ; comme conséquence de celui-ci, il subit la vengeance des Sorciers des vers luisants. Paulina Bonaparte, on l'a dit, est la sœur de Napoléon et la femme du General Leclerc, chargé par le premier de réprimer les révoltes d'esclaves sur l'île. Quand son mari tombe malade, elle se laisse convaincre par Soliman de la soigner à l'aide du vaudou et devient quasiment une adepte de cette religion (tradition).

Nous avons donc vu qu'il y a une distinction très nette entre la Tradition et la Modernité. La première s'appuie sur un principe immuable et évite les changements, la seconde est basée sur la rupture et le changement incessant. Nous avons vu aussi que les romanciers de notre corpus, de même que les poètes modernes dont parle Octavio Paz, subissent une double tentation : celle pour une autre religion que le Christianisme et celle pour une Révolution originale. Néanmoins, cette autre religion, bien que traditionnelle, peut devenir nouvelle, donc moderne, et la Révolution originale, elle, peut osciller entre une conception moderne, liée à l'idée d'un temps linéaire, ou une conception traditionnelle, liée à l'idée d'un temps cyclique.

Notre projet consiste donc à mettre en présence deux éléments, deux pôles antagoniques, incarnés par des personnages (qu'ils soient humains ou non-humains) occupant la fonction d'un « je », moderne, ou la fonction d'un « autre », traditionnel, et reliés par des liens d'identité, de proximité, ou d'éloignement. Le « je » peut être duel, voire multiple, mais aussi changeant. En outre, ce « je » n'est pas seulement confronté à un « autre » situé en lui-même, mais aussi à un autre situé en dehors de lui-même. Ensuite, l'« autre » peut être aussi proche du « je » ou « lointain ». À tout cela il faut ajouter, premièrement, que ces deux éléments sont interchangeable, dans la mesure où, comme l'indique Todorov, l'« autre » est aussi un « je » ; et, deuxièmement, que, la plupart du temps, un personnage ne représente pas un seul de ces éléments, mais plusieurs.

PREMIERE PARTIE

L'AUTRE : LE PROCHE

I. LE MOI ET L'AUTRE MOI

Dans *L'Art du roman*, Milan Kundera fait le constat suivant :

[T]ous les romans de tous les temps se penchent sur l'énigme du moi. Dès que vous créez un être imaginaire, un personnage, vous êtes automatiquement confronté à la

question : qu'est-ce que le moi ? Par quoi le moi peut-il être saisi ? C'est une des questions fondamentales sur lesquelles le roman en tant que tel est fondé.¹³⁸

Et il analyse les grandes réponses à cette question, qui correspondent à la fois à des tendances et à des périodes de l'histoire du roman : celle qui consiste à saisir le moi à travers la description de ses actions ; celle qui consiste à le saisir à travers la description de sa vie intérieure ; et celle qu'il utilise lui, Kundera, consistant à « saisir l'essence de sa problématique existentielle¹³⁹ ». En ce qui nous concerne, nous n'allons pas nous interroger sur ce qu'est le moi, ni comment il peut être saisi dans les romans de notre corpus. Nous allons plutôt nous demander quel est le type de moi auquel nous avons affaire, ou, pour parler comme Philippe Descola auquel nous empruntons les catégories, à quelle « ontologie »¹⁴⁰ il appartient ? Puis nous verrons que, quel qu'il soit, ce moi possède toujours un autre moi qui parfois le possède.

1. LE MOI HUMANISTE

L'Œuvre au Noir de Marguerite Yourcenar place une épigraphe en exergue au tout début du livre, qui est un extrait du discours de 1486 de Jean Pic de la Mirandole intitulé *De la dignité de l'homme*, que Luc Ferry¹⁴¹, par exemple, considère comme une sorte de manifeste de l'humanisme naissant :

Je ne t'ai donné ni visage, ni place qui te soit propre, ni aucun don qui te soit particulier, o Adam, afin que ton visage, ta place, et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. Nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai placé au milieu du monde, afin que tu pusses mieux contempler ce que contient le monde : Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, mortel ou immortel, afin que de toi-même, librement, à la façon d'un bon peintre ou d'un sculpteur habile, tu achèves ta propre forme.¹⁴²

L'idée fondamentale de ce texte est que l'homme n'a pas une « essence », n'a pas une « [n]ature qui enferme d'autres espèces en des lois...établies », mais, qu'avec l'aide de son intelligence et de sa volonté, avec l'aide de ses facultés créatrices, en somme de l'éducation, il est libre (« par son propre arbitre ») de s'en forger une

¹³⁸ Kundera, Milan, *L'Art du roman*, Paris, Editions Gallimard, 1986, pour l'édition française, p. 35.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁰ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, France, Editions Gallimard, 2005, p. 301.

¹⁴¹ Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, France, Plon, 2006, p. 125

¹⁴² Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 10.

(« sculpteur habile ») au fur et à mesure qu'il avance dans l'existence. On peut résumer cette idée par la formule d'Erasme : « [O]n ne naît pas homme on le devient¹⁴³ ». La liberté est présente de bout en bout dans le roman de Marguerite Yourcenar, et incarnée par la figure de l'humaniste qu'est Zénon. Dans le chapitre intitulé *La conversation à Innsbruck*, il dit à son cousin que l'outil le plus précieux parmi tous ceux de son art est « la licence de penser et d'agir à [sa] guise¹⁴⁴ ».

Pour Pic de la Mirandole, la liberté consiste, soit à dégénérer « en formes inférieures, qui sont bestiales¹⁴⁵ », soit à se régénérer « en formes supérieures, qui sont divines¹⁴⁶ » ; c'est cette victoire qui confère à l'homme sa dignité. Dans ce même discours il écrit : « Il [Job] nous donne à entendre qu'en notre âme se trouvent deux natures, dont l'une nous permet d'être élevés vers les choses célestes, tandis que l'autre nous précipite vers les régions infernales¹⁴⁷ (...). » Cette élévation est la fusion de l'homme et de Dieu : « Et si, sans se contenter du sort d'aucune créature, il se recueille au centre de son unité, formant avec Dieu un seul esprit, dans la solitaire opacité du Père dressé au-dessus de toutes choses, il aura sur toutes la préséance¹⁴⁸. »

A. Les formes supérieures : l'esprit chez Pic de la Mirandole et Zénon (L'Œuvre au Noir)

Néanmoins, les relations, pour ainsi dire, de Zénon avec « les formes supérieures » ou « divines » sont beaucoup moins claires que celles du penseur italien. En effet, Pic de la Mirandole se considère comme un véritable chrétien, et ce malgré son hermétisme. Zénon est lui aussi un adepte de toute une série de traditions particulièrement en vogue au XVI^e siècle en Europe : hermétisme, alchimie, astrologie, que, pour simplifier, nous dénommerons magiques, mais il n'est pas spécialement chrétien. Lors de l'épisode de son départ de Bruges, il dit à la nièce du chanoine,

¹⁴³ Erasme, *Œuvres choisies, Dictionnaire, Humanisme*, Editions Robert Laffont, S.A., Paris, 1992 pour la présente édition, p. CXXXIV.

¹⁴⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 147.

¹⁴⁵ Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'Homme*, 1486, traduction Yves Hersant.

<http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pico.html> (Consulté le 13/03/2021.)

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

Wiwine, amoureuse de lui : « [J]e professe ma foi en un dieu qui n'est pas né d'une vierge, ne ressuscite pas au troisième jour¹⁴⁹ (...) », autrement dit, un Dieu qui n'est pas celui du Christianisme, ou du moins, du Christianisme officiel. Mircea Eliade écrit que « la foi dans le Christ ressuscité constitue l'élément fondamental du christianisme, surtout du christianisme de saint Paul¹⁵⁰. » Or, certains gnosticismes chrétiens, courants nés durant les premiers siècles du Christianisme, non seulement rejettent l'Ancien Testament et considèrent le Dieu de celui-ci « comme un demiurge malveillant et stupide¹⁵¹ », non seulement considèrent le monde et la vie « en tant que créations accidentelles ou démoniaques¹⁵² », mais nient « l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils¹⁵³. » C'est donc en grande partie contre eux que se forme « La première théologie systématique¹⁵⁴ ». Toujours d'après Eliade, celle-ci :

[E]st la conséquence des crises qui, au cours du II^e siècle, ont dangereusement secoué la Grande Eglise. C'est en critiquant les « hérésies » des sectes gnostiques – en premier lieu le dualisme anti-cosmique et le rejet de l'incarnation, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ – que les Pères ont progressivement élaboré la doctrine orthodoxe. Essentiellement, l'orthodoxie consistait dans la fidélité à la théologie vétéro-testamentaire. Les gnostiques étaient considérés comme des hérétiques par excellence, justement parce qu'ils répudiaient, en partie ou totalement, les principes mêmes de la pensée hébraïque.¹⁵⁵

Marguerite Yourcenar écrivait ainsi en 1971 à Jacques Lacarrière : « Aux sombres lueurs de ce que nous savons, et vivons, la pensée gnostique a bien complètement cessé d'être pour nous je ne sais quelle fumeuse impasse, elle redevient un tao, une voie¹⁵⁶. »

Ensuite, Pic de la Mirandole, à cause précisément de ce même hermétisme, pense que Dieu est à la fois immanent : « [I]l [l'homme] se recueille au centre de son unité [l'unité de l'homme donc], formant avec Dieu un seul esprit¹⁵⁷ (...) », et transcendant : « dans la solitaire opacité du Père dressé au-dessus de toutes

¹⁴⁹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 72.

¹⁵⁰ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, Paris, Payot, 1984, p. 316.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 353.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 377.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Propos cité dans l'article en ligne de F. Bonardel.

<http://www.francoise-bonardel.com/interventions/colloques-et-conferences/jung-et-le-renouveau-gnostique-contemporain/> le débat. (Consulté le 11/10/2021.)

¹⁵⁷ Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, op. cit.

choses¹⁵⁸. » Le philosophe italien ne parle pas en son nom mais en celui de l'homme en général, alors que Zénon dit : « Je sens en moi je ne sais quel dieu présent dans cette chair qui demain sera fumée¹⁵⁹ ». La présence de la première personne du singulier indique la croyance en un dieu certes immanent, mais plus encore « personnel (ou personnalisé)¹⁶⁰ », et non transcendant et valant pour tous les hommes comme celui du Christianisme et des Monothéismes. Mais il y a plus. L'attitude de Zénon vis-à-vis de dieu semble en grande partie dépendante de la période de sa vie. C'est du moins ce que démontre cet extrait de sa conversation avec le chanoine Campanus, juste avant son suicide : « Je ne vous dis pas que je crois, fit-il prévenant un mouvement de joie du chanoine, je dis que le simple non a cessé de me paraître une réponse, ce qui ne signifie pas que je sois prêt à prononcer un simple oui¹⁶¹. » Cette fois la première personne indique qu'il hésite entre croire et ne pas croire en l'existence de Dieu, attitude qu'on qualifierait aujourd'hui d'agnostique, et donne encore plus de complexité au personnage.

Quoi qu'il en soit, ce que les deux hommes ont en commun, et les rapproche des Gnostiques, c'est l'importance accordée à la Connaissance. Et c'est aussi ce qui les distingue du Christianisme officiel, qui met, lui, au premier plan l'idée de la Foi. Néanmoins, ils n'ont pas la même conception de la première. Pour Pic de la Mirandole, on l'a vu, elle consiste essentiellement à s'élever, par le moyen de ce qu'il appelle la « philosophie naturelle », vers les « formes supérieures » ou « divines » :

Dédaignons les choses de la terre, ne nous soucions pas de celles du ciel et, pour finir, reléguant au second rang tout ce qui est du monde, volons à la cour qui se tient au-delà du monde, près de la suréminente Divinité. C'est là, comme le rapportent les mystères sacrés, que les Séraphins, les Chérubins et les Trônes tiennent le premier rang ; quant à nous, désormais incapables de battre en retraite et de supporter la seconde place, efforçons-nous d'égaliser leur dignité et leur gloire. Pour peu que nous le veuillons, nous ne leur serons en rien inférieurs.¹⁶²

Il est donc possible à l'homme, à condition qu'il le décide, de prendre modèle sur les anges pour accéder à Dieu. La connaissance de Pic de la Mirandole correspond donc à ce que l'on appelle la Gnose (qui précède, soit dit en passant, tous les mouvements gnostiques), c'est-à-dire la connaissance des principes premiers et derniers, les

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 425.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 465.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 425.

¹⁶² Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, *op. cit.*

principes métaphysiques, se situant donc au-delà du monde physique, de la nature, au-delà du cadre spatio-temporel.

Alors que, en ce qui concerne Zénon, certes, comme l'écrit Marguerite Yourcenar elle-même dans la dernière partie de *L'Œuvre au Noir* intitulée *Note de l'auteur*, c'est « L'esprit [qui] domine¹⁶³ », il n'en reste pas moins que sa conception de la connaissance n'est pas la même que celle du penseur italien. En effet, à la fin du livre, au moment de son procès, le narrateur résume la pensée du protagoniste sur ce sujet par cette phrase :

[I]l savait fort bien qu'il n'existe aucun accommodement durable entre ceux qui cherchent, pèsent, dissèquent, et s'honorent d'être capables de penser demain autrement qu'aujourd'hui, et ceux qui croient où affirment croire, et obligent sous peine de mort leurs semblables à en faire autant.¹⁶⁴

Le parallélisme de construction (« ceux qui cherchent », « ceux qui croient ») divise les êtres humains en deux catégories : ceux qui doutent et ceux qui ne doutent pas. Cette pensée est confirmée lors de son retour à Bruges, chez son ami Jean Myers, où nous apprenons, toujours par la voix du narrateur, que Zénon se considère plus avancé que lui « dans la voie qui consiste à tout nier, pour voir si l'on peut ensuite réaffirmer quelque chose, à tout défaire, pour voir ensuite tout se refaire sur un autre plan ou une autre guise¹⁶⁵ (...) » Cette attitude, que l'on peut résumer par l'expression « esprit critique » (« raison critique » dirait Octavio Paz), consiste en un scepticisme total conduisant à mettre radicalement en doute, sans distinction, de manière provisoire ou permanente, la totalité des idées reçues.

De plus, il est question dans le roman de la théorie de Copernic et, lors du chapitre intitulé *La conversation à Innsbruck*, Zénon, imitant Galilée, dit à son cousin à propos de la Terre : « Elle tourne¹⁶⁶. » Il est également montré comme un ingénieur, un inventeur semblable à Leonard de Vinci, un autre de ses modèles, une personne férue de progrès. La phrase qui résume le mieux cette « philosophie », c'est Zénon lui-même qui la prononce, toujours lors de cette conversation avec Henri-Maximilien : « Je me suis gardé de faire de la vérité une idole, préférant lui laisser son nom plus

¹⁶³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 450.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 395.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 142.

humble d'exactitude¹⁶⁷. » Le substantif « idole » donne à la « vérité » une connotation religieuse dont le verbe pronominal « se garder » signale qu'il faut s'éloigner. Tout ceci indique que Zénon, malgré son hermétisme, a tendance à restreindre la connaissance au cadre spatio-temporel et non en dehors de celui-ci comme Pic de la Mirandole.

S'il est donc vrai que les deux hommes sont assoiffés de connaissances, il n'en est pas moins vrai que chez le penseur italien celles-ci s'accompagnent d'un grand nombre de croyances, ce qui signifie qu'il ne va pas aussi loin que Zénon « dans la voie qui consiste à tout nier, pour voir si l'on peut ensuite réaffirmer quelque chose ». Toutefois, si l'on en croit Lucien Febvre, ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle, avec Descartes, que commence à avoir lieu ce que l'on pourrait appeler la « rationalisation » du monde, mais :

[Ni] Rabelais ni ses contemporains [c'était à dire les gens du XVI^e siècle, siècle dans lequel est situé le roman de Marguerite Yourcenar] n'avaient encore la pierre de touche, la seule qui pût leur permettre de choisir, la bonne balance à peser les opinions : une forte méthode scientifique. Donnons-lui ses deux noms : la méthode expérimentale et la méthode critique.¹⁶⁸

En outre, il faut attendre Kant (deuxième moitié du XVIII^e siècle) pour assister à une critique vraiment radicale de la métaphysique. Dans cette optique, le personnage de Zénon serait en partie anachronique.

B. Les formes inférieures : le corps chez Pic de la Mirandole et Zénon (L'Œuvre au Noir) et chez Kyo (La Condition humaine)

Enfin, après avoir vu les différences qu'il y a entre eux quant à leurs conceptions des « formes supérieures » et quant à la connaissance pour y parvenir, il nous reste à voir les différences quant à leur conception de ce que Pic de la Mirandole appelle « les formes inférieures ». Comme nous l'avons dit, ce dernier pense que pour atteindre les premières il est nécessaire de prendre modèle sur les anges. Toutefois, reconnaissant que cette tâche est extrêmement ardue, étant donné le fort attachement des hommes pour les secondes, il considère qu'il est aussi possible, et même souhaitable, de s'adresser à certains humains :

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶⁸ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : La religion de Rabelais*, Paris, Editions Albin Michel, S.A., 2003, p. 461 et 462.

Puisqu'il ne nous est pas permis d'y atteindre par nous-mêmes, à nous qui sommes de chair et qui avons le goût des choses terrestres, adressons-nous aux anciens Pères : sur ces questions qui leur sont familières et bien connues, ils peuvent nous donner une foi très riche et assurée.¹⁶⁹

Ces humains dont il parle ne font pourtant pas partie du commun des mortels, mais sont au contraire des hommes d'exception, appartenant, qui plus est, à des traditions spirituelles différentes. Citons en quelques-uns par ordre d'apparition dans le texte : Abdallah, David, Moïse, Timée, Lucilius, Asclépios, Hénoch, Empédocle, Mahomet, etc.

Là aussi, Zénon va plus loin que Pic de la Mirandole. Toujours dans la partie intitulée *Note de l'auteur*, Marguerite Yourcenar écrit : « La formule de L'œuvre au Noir, donnée au présent livre, désigne dans les traités alchimiques la phase de séparation et de dissolution de la substance qui était, dit-on, la part la plus difficile du Grand Œuvre¹⁷⁰. » Elle correspond à la mort, au passage vers un état chaotique, autrement dit, elle est en lien avec « les formes inférieures ».

La magie est un ensemble de techniques et d'actions qui permettent au pratiquant de s'allier des puissances naturelles et surnaturelles afin d'atteindre un résultat conforme à un certain désir ou volonté. La magie est en effet « la dictature du désir¹⁷¹ », c'est à dire l'aspiration instinctive d'un sujet à posséder un objet qui, par définition, lui manque ; elle est un fantasme, une utopie ; elle est liée « à la volonté de puissance¹⁷² ». Celle-ci est entendue ici comme volonté de domination, comme acte de prédation, de « bestialité », donc liée, là aussi, aux « régions inférieures ». Cependant, dans son travail sur la matière, l'alchimie préfigure la science expérimentale, et, si la quête magique est liée à la volonté de puissance, elle est également « liée à l'intelligence¹⁷³ », en somme, aux « formes supérieures ».

En ce qui concerne le désir sexuel, l'arrivée dans le monastère d'un jeune cordelier de dix-huit ans dénommé Cyprien, qui lui fait l'aveu de la constitution en son sein d'une sorte d'assemblée des « Anges¹⁷⁴ », un groupe de moines réunis pour célébrer un culte orgiaque autour d'une jeune noble de Bruges surnommée « la

¹⁶⁹ Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, op. cit.

¹⁷⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *Note de l'auteur*, op. cit., p. 501.

¹⁷¹ France Culture, Emission : *Pas la peine de crier*, *Science et magie au Moyen Âge* par Jean-Patrice Boudet.

¹⁷² Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, France, Editions Gallimard, 1938, p. 11.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 285.

Belle¹⁷⁵ », cette arrivée va démontrer à Zénon que, contrairement à ce qu'il avait pensé, il est loin d'être débarrassé des désirs de la chair : « [I]l lui semblait qu'une lézarde s'était ouverte dans le sol de son asile. Sans se l'avouer à soi-même, il chercha l'occasion d'en savoir plus¹⁷⁶. » Le modalisateur « semblait » et l'image de la « lézarde » montrent qu'il existe toute une partie de sa personnalité que Zénon ne connaît pas ; et la préposition privative « Sans » devant le verbe pronominal « se l'avouer » montre qu'il ne l'assume pas. Toutefois, ce n'est pas le désir sexuel en lui-même qui paraît le plus l'intéresser :

Ceux [les désirs] qu'il avait préférés étaient les plus secrets et les plus périlleux, du moins en terre chrétienne, et à l'époque où le hasard l'avait fait naître ; peut-être ne les avait-il recherchés que parce que cette occultation et ces défenses en faisaient un sauvage bris des coutumes, une plongée dans le monde qui bouillonne sous-jacent au visible et au permis.¹⁷⁷

Les superlatifs (« les plus secrets », « les plus périlleux ») signalent que c'est avant tout la transgression qui l'attire (car on fait ici référence à l'homosexualité, durement réprimée à cette époque dans cette région du monde), et non le désir sexuel en tant que tel, qui n'est pas la composante principale de sa personnalité et de sa vie : « [L]'essentiel était que ses débauches, comme ses ambitions, avaient somme toute été rares et brèves, comme s'il était dans sa nature d'épuiser rapidement ce que les passions pouvaient apprendre à donner¹⁷⁸. » Par conséquent, si la recherche de la transgression peut être définie comme une tentative de dépassement des limites, et donc liée, certes, comme la magie, à la volonté de puissance et à la recherche du côté négatif de l'existence (« les formes inférieures »), elle est aussi liée, comme elle, à l'intelligence (« les formes supérieures »).

Marguerite Yourcenar ajoute :

On discute encore si cette expression [l'œuvre au noir] s'appliquait à d'audacieuses expériences sur la matière elle-même [« les formes inférieures »] ou s'entendait symboliquement des épreuves de l'esprit [« les formes supérieures »] se libérant des routines et des préjugés [« les formes inférieures »].¹⁷⁹

Dans son travail sur l'esprit, elle préfigure l'esprit critique (ou raison critique) brièvement présenté plus haut. Enfin, conclut-elle : « Sans doute a-t-elle signifié tour

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 501.

à tour ou à la fois l'un et l'autre¹⁸⁰. » Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut retenir, c'est que l'œuvre au noir est une transformation, ou métamorphose, nécessitant au préalable une descente au fond des « formes inférieures », un passage obligé par le chaos, une mort suivie de renaissance, et non simplement, comme cela semble être le cas chez Pic de la Mirandole, une élévation des « formes inférieures » vers « les formes supérieures ».

Dans un article dont le titre est *L'Humanisme d'André Malraux*, Nicolas Righi cite un extrait de l'essai de cet auteur intitulé *Les Voix du silence* dans lequel Malraux écrit :

L'humanisme, ce n'est pas dire : « ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait », c'est dire : « Nous avons refusé ce que voulait en nous la bête, et nous voulons retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase. » Sans doute, pour un croyant, ce long dialogue des métamorphoses et des résurrections s'unit-il en une voix divine, car l'homme ne devient homme que dans la poursuite de sa part la plus haute [on retrouve ici l'idée d'élévation dont parle Pic de la Mirandole] ; mais il est beau que l'animal qui sait qu'il doit mourir arrache à l'ironie des nébuleuses le chant des constellations, et qu'il le lance au hasard des siècles, auxquels il imposera des paroles inconnues.¹⁸¹

L'« animal » ou la « bête » est l'équivalent de ce que Pic de la Mirandole appelle « les formes inférieures », et « la part la plus haute » est ce qu'il appelle « les formes supérieures ».

Nous avons une illustration de ce refus de « la bête » et de la poursuite de « la part la plus haute » de l'humanité dans la sixième partie de *La Condition humaine*. Après la trahison de Chang-Kaï-Shek, les membres du parti communiste chinois sont emprisonnés. Kyo, le protagoniste du roman, se retrouve séparé de ses camarades, dans une prison de droit commun. L'obscurité empêchant le personnage de voir l'endroit où il se trouve, celui-ci est décrit par le biais du sens de l'odorat : « abattoir, exposition canine, excréments¹⁸² », ce qui le rapproche de l'animal et situe le lecteur de plein pied dans l'animalité. En outre, la voix d'un détenu de droit commun, qualifié de « fou¹⁸³ », est comparée à « celle d'un perroquet¹⁸⁴ » ; les autres prisonniers, dont

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Righi, Nicolas, L'humanisme d'André Malraux, Vrin | « Le Philosophoire » 2004/2, n° 23 | pages 195 à 211 ISSN 1283-7091, p. 195.

<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-2-page-195.htm>. (Consulté le 07/02/2021.)

¹⁸² Malraux, André, *La Condition Humaine*, op. cit, p. 279.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 283.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 279.

on ne voit pas distinctement les formes, sont comparés à des « vers¹⁸⁵ », puis, un peu plus loin, à des « crustacés¹⁸⁶ » et des « insectes colossaux¹⁸⁷ » tels ceux de l'enfance du protagoniste ; et le prisonnier qui était mandarin sous l'empire est décrit comme « un vieux chat blanc¹⁸⁸ ».

Kyo, en observant le gardien de prison, se fait la réflexion suivante : « Si conforme aux légendes, l'abjection du gardien ne lui semblait pas pleinement réelle ; et, en même temps, elle lui semblait une immonde fatalité comme si le pouvoir eut suffi à changer presque tout homme en bête¹⁸⁹. » Ce qui signifie, d'une part, que Kyo ne sait plus s'il est dans un cauchemar (les « rêves de son enfance¹⁹⁰ ») ou dans la réalité ; et, d'autre part, qu'il est dans une tragédie, puisque le gardien est l'incarnation du destin sous les traits d'une bête immonde.

Ceci entraîne deux conséquences. La première est que cette bête immonde animalise à son tour les prisonniers (il traite Kyo de « cochon¹⁹¹ » et de « tortue¹⁹² ») pour pouvoir ainsi davantage encore les frapper de son fouet, et parfois même jusqu'à la mort. La seconde est que les hommes ainsi animalisés deviennent à leur tour des bêtes : « Assomme-le une bonne fois, dit une voix, qu'il nous foute la paix¹⁹³ ! », ou encore : « Que ça finisse, dirent quatre ou cinq voix, qu'on dorme tranquille¹⁹⁴ ! ». Ce sont les voix des prisonniers incitant le gardien sadique à frapper le « fou » qui ne cesse de répéter : « Comment, comment, comment allez-vous¹⁹⁵ ? » Devant ce spectacle, le constat de Kyo est le suivant : « Ce qu'il y a de bas, et aussi de fascinant en chaque être était appelé là avec la plus sauvage véhémence¹⁹⁶ (...) » Ce qui illustre bien la lutte qu'il faut mener pour s'arracher aux « régions inférieures ». Après des heures « d'uniforme abjection¹⁹⁷ », des soldats viennent chercher Kyo pour l'amener auprès de la Police spéciale : « Peut-être allait-il à la mort, et pourtant il sortit avec une

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 282.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 280.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 282.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹² *Ibid.*, p. 280.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 285.

joie dont la violence le surprend : il lui semblait qu'il laissait là une part immonde de lui-même¹⁹⁸. »

Les soldats en question le mènent devant König, le chef de la police de Chang-Kaï-Shek. Après avoir créé un effet d'attente visant l'intimidation, il lui demande : « On m'a dit que vous êtes communiste par...comment, déjà? dignité. C'est vrai¹⁹⁹? » Evidemment, s'il ne voit pas le lien entre la dignité et le communisme, c'est qu'il considère que ce dernier ne peut être qu'une forme de terrorisme. Sa mentalité, et l'attitude qui en découle, s'explique par le fait qu'il a été lui-même humilié par des communistes durant le passé et qu'il en conserve un grand ressentiment. Kyo lui répond : « Je pense que le communisme rendra la dignité possible pour ceux avec qui je combats²⁰⁰ ». Mais de quoi s'agit-il? La solution se trouve dans la prochaine réponse qu'il fait à König. En effet, quand celui-ci lui demande : « Qu'appellez-vous la dignité²⁰¹? », Kyo répond : « Le contraire de l'humiliation²⁰² ». Cette définition de la dignité par le moyen d'un antonyme met l'accent sur la situation d'oppression et dit en même temps que ce à quoi il aspire c'est exactement le contraire de ce qui se passe dans la prison dirigée par König. On retrouve donc ici l'idée de la dignité humaine du *Discours...* de Pic de la Mirandole. Mais est-ce dans le même sens ? Nous avons vu que chez l'hermétiste italien « les formes supérieures », via la connaissance, doivent dominer sur « les formes inférieures » ou appétits du corps : « le Chérubin brille de la splendeur de l'intelligence ; le Trône se dresse dans la fermeté du jugement²⁰³. » Mais il fait aussi référence à un troisième élément : « Le Séraphin brûle du feu de la charité²⁰⁴ ». Le refus de la bête n'est donc pas seulement lié à l'exercice de l'esprit, mais aussi, comme dans le communisme de Kyo, à celui du cœur (« la charité »). Ce dernier se situe donc, comme le premier, du côté des « formes supérieures ».

Mais il faut nuancer quelque peu le propos. Il est vrai que l'attitude morale de Kyo ressemble plus à la vision de la morale postulée par Rousseau qu'à celle postulée par Kant. Pour ce dernier elle se présente essentiellement, mais pas seulement, sous la forme de « l'impératif catégorique », qu'on pourrait définir rapidement comme un

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 286.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 288.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Pic de la Mirandole, *Discours sur la dignité humaine*, op. cit.

²⁰⁴ *Ibid.*

effort volontaire et rationnel (l'esprit), alors que pour le premier elle se présente sous celle de la « piété », c'est-à-dire d'une sorte d'élan naturel de l'homme à l'état de nature consistant à désirer qu'autrui ne souffre pas, donc issu de la sensibilité (le cœur). Rousseau écrit : « C'est elle [la piété donc] qui nous porte sans *réflexion* [nous soulignons] au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix²⁰⁵... » Mais chez Pic de la Mirandole la charité se présente comme un cœur enflammé : elle se définit comme l'amour de Dieu doublé de l'amour en Dieu (on aime autrui en tant qu'il est une créature de Dieu, et par respect pour l'amour que Dieu y a placé), ce qui est donc distinct de la piété dont il est question ici. La différence tient au fait que sous la plume de Pic de la Mirandole la charité en question prend son origine dans une dimension divine, alors que dans la bouche de Kyo elle la prend dans une dimension humaine. Ce qui signifie plus concrètement qu'elle provient du Christianisme (comme d'ailleurs l'idée de piété chez Rousseau), mais s'est étendu à d'autres idéologies non religieuses, dans ce cas précis le marxisme, mais tout en lui ayant conservé son caractère sacré.

C. Le cœur et les formes supérieures : chez Zénon (L'Œuvre au Noir) et chez Kyo (La Condition humaine)

Le terme Humanisme, utilisé dès l'Antiquité latine, notamment chez Cicéron, possédait déjà ces deux significations : la première faisait référence à la pratique de la culture et des lettres (littérature et arts) : elle était donc liée à l'esprit ; la seconde à un comportement humain, charitable²⁰⁶ : elle était donc liée au cœur. Pensons, durant la période de la Renaissance, à la posture conciliatrice, pourrait-on dire, adoptée, par exemple, par Erasme, appelé « le prince des humanistes », envers le conflit entre Catholiques et Protestants. Dans son ouvrage intitulé *Le libre arbitre*, il écrit que la querelle qui l'oppose à Luther n'est pas une querelle entre un chrétien (lui Erasme) et

²⁰⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur les sciences et les arts*, chronologie et introduction par Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, Flammarion, 1992, pour cette édition, p. 214.

²⁰⁶ France Culture, *Les racines du Ciel, Erasme et l'humanisme*, Jean Christophe Saladin.

un hérétique (Luther), mais entre deux conceptions différentes du christianisme : « Je ne suis ni l'accusateur de Luther, ni son protecteur ni son juge²⁰⁷ [dit Erasme] ».

Si l'on prend le terme humaniste dans cette deuxième acception : « comportement humain, charitable », nous voyons dans *L'Œuvre au Noir*, dans certaines attitudes de Zénon, des éléments antihumanistes, ou peut-être même inhumains. D'abord, son absence de ce que l'on pourrait appeler les facultés des sentiments. On peut citer comme exemples : l'épisode de son départ de Bruges, le mépris avec lequel il traite Wiwine alors même qu'elle lui déclare son amour ; sa relative indifférence lors de sa rencontre avec sa demi-sœur à qui il ne dévoile pas son identité ; sa totale indifférence vis-à-vis des « preuves de la fureur humaine²⁰⁸ ». Ensuite, sa « fâcheuse âcreté d'humeur²⁰⁹ », qui l'avait « engagé dans des querelles d'opinions²¹⁰ ». Enfin, « Certains aspects violents²¹¹ » de son caractère : au début de l'ouvrage il se déclare favorable à l'exécution de Thomas, un ouvrier responsable de la destruction des machines conçues par lui ; le meurtre de Perrotin, qui l'avait certes attaqué avec un couteau, ainsi que celui d'un Arnaut (mercenaire chrétien au service de l'Empire ottoman) qu'il tue d'un coup de pistolet dans une forêt bulgare. Néanmoins, à d'autres moments, le comportement de Zénon semble correspondre à cette attitude humaniste. Dans le chapitre intitulé *La conversation à Innsbruck*, il avoue à son cousin Henri-Maximilien avoir été amoureux d'un page devenu son amant, et avoir même été affecté par sa mort, car, lui dit-il, « chaque mort n'avait été jusque-là qu'un pion perdu dans ma partie de médecin²¹². » (C'est d'ailleurs la seule et unique fois qu'il connaît l'amour « au sens conventionnel du terme »). Mais nous verrons plus tard que c'est sa rencontre avec le Prieur qui va véritablement l'humaniser.

Par ailleurs, on retrouve cette attitude humaniste dans *Les Mémoires d'Hadrien*, autre roman écrit par Marguerite Yourcenar, édité en 1951, donc dix-sept ans avant *L'Œuvre au Noir*. Il se présente comme des Mémoires fictives sous la forme d'une lettre autobiographique adressée par Hadrien, qui a régné sur l'Empire romain de 117 à 138, à son successeur, le futur empereur Marc-Aurèle. On y voit la figure d'un

²⁰⁷ Erasme, *Œuvres choisies, Le Libre arbitre*, op. cit., p. 686.

²⁰⁸ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 256.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 223.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 496.

²¹² *Ibid.*, p. 153.

empereur amoureux d'un jeune homme qui finit par se sacrifier pour lui, ouvert aux autres cultures, et désireux de pacifier l'empire, et ce, tache sombre dans ce portrait, malgré sa répression sanglante de certaines révoltes juives.

Dans *La Condition humaine*, la réponse de Kyo à König sur les liens entre la dignité et le communisme indiquent qu'il considère ce dernier comme un humanisme. Pour Adam Schaff, le communisme est effectivement un humanisme si l'on entend par là « un système de réflexion [l'esprit] sur l'homme pour lequel l'homme est le bien suprême, et qui cherche à lui assurer dans la pratique, les meilleures conditions de bonheur²¹³. [Le cœur] » Ce qui signifie, poursuit-il en citant Marx, aboutir « à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable²¹⁴ (...) ». Bref, quand il est traité comme un animal, une bête, ou, pour parler dans les termes utilisés par Pic de la Mirandole, ramené vers les « formes inférieures ».

D. Le naturalisme : une catégorie empruntée à Philippe Descola

Philippe Descola, anthropologue français, structuraliste disciple de Lévi-Strauss, propose d'appeler naturalisme ce qu'il nomme l'ontologie (le « système de propriété des existants ») occidentale, apparue en Europe depuis à peu près le XIV^e siècle (c'est-à-dire ce que l'on nomme en général humanisme). Pour ce faire, dans un chapitre de son livre *Par-delà nature et culture* intitulé *L'autre est un « je »*, il propose d'abord de considérer comme universelle la vieille dualité entre l'âme et le corps :

Partout présente sous des modalités diverses, la dualité de l'intériorité et de la physicalité n'est (...) pas la simple projection ethnocentrique d'une opposition qui serait propre à l'Occident entre le corps, d'une part, l'âme ou l'esprit, de l'autre. Il faut au contraire appréhender cette opposition telle qu'elle s'est forgée en Europe, et les théories philosophiques et théologiques qu'elle a suscitées, comme une variante locale d'un système plus général de contrastes élémentaires (...).²¹⁵

Toujours d'après Descola, pour le naturalisme :

²¹³ Schaff, Adam, « L'humanisme marxiste ». In : *L'Homme et la société*, N. 7, 1968. Numéro spécial 150^e anniversaire de la mort de Karl Marx, pp. 3-18, p. 4.

http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1968_num_7_1_1096 (Consulté le 14/02/2021.)

²¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁵ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, France, Editions Gallimard, 2005, p. 219.

Ce qui différencie les humains des non-humains (...), c'est bien la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment, de même que les groupes humains sont réputés se distinguer les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes en vertu d'une sorte de disposition interne que l'on a longtemps appelé « l'esprit d'un peuple » et que nous préférons à présent nommer « culture ».²¹⁶

En revanche :

Depuis Descartes, (...), et surtout depuis Darwin, nous n'hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme des singularités beaucoup plus significatives que n'importe quel autre être organisé.²¹⁷

2. LE MOI ANALOGIQUE

Mais nous allons voir maintenant que dans certains romans de notre corpus on retrouve un autre type de moi différent du précédent.

A. *L'identité microcosme/macrocosme chez Zénon (L'Œuvre au Noir)*

Durant sa jeunesse, Zénon souscrit au principe d'une pensée basée sur des correspondances :

La mécanique d'une part et le Grand Art de l'autre ne font qu'appliquer à l'étude de l'univers les vérités que nous enseignent nos corps, en qui se répète la structure du Tout. Ce n'était pas trop de toute une vie pour confronter l'un par l'autre ce monde où nous sommes et ce monde qui est en nous.²¹⁸

Remarquons au passage que c'est encore l'époque où Zénon parle en terme de « vérités » (même si le substantif est nuancé par l'utilisation du pluriel) et non en terme de « d'exactitude ». Pour Mircea Eliade, l'alchimie et l'hermétisme possèdent une « formule²¹⁹ » commune : la pensée analogique, permettant de créer un système de correspondances, dont la plus connue est celle qui postule que l'homme est un microcosme du macrocosme qu'est l'univers, qu'il est une synthèse en miniature de ce dernier. Pourtant, comme dit précédemment, à partir d'un certain moment, Zénon

²¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 304 et 305.

²¹⁸ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 145.

²¹⁹ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des Reformes*, Tome 3, Paris, Payot, 1984, p. 266.

semble abandonner cette ontologie. Dans *La Conversation à Innsbruck* il dit à Henri-Maximilien :

Les explications analogiques qui m'avaient jadis paru élucider les secrets de l'univers me semblaient pulluler à leur tour de nouvelles possibilités d'erreur en ce qu'elles tendent à prêter à cette obscure Nature ce plan préétabli que d'autres prêtent à Dieu.²²⁰

L'antithèse entre le substantif « erreur » et le verbe « élucider » précédé du modalisateur « paru » signale l'aspect pour le moins « aléatoire » de l'analogisme. On l'a vu à propos de l'esprit critique et de la croyance : Zénon est un esprit moderne, il se rapproche donc davantage du naturalisme.

Mais le personnage est complexe, comme d'ailleurs l'époque dans laquelle il vit. Nous avons vu plus haut que Marguerite Yourcenar considère qu'une véritable réalisation spirituelle doit nécessairement passer par l'expérience du côté négatif de l'existence (« formes inférieures ») ; elle pense que le côté lumineux (« formes supérieures ») ne peut réellement être apprécié qu'après avoir expérimenté son côté sombre et l'avoir dépassé. Mais cette démarche constitue-t-elle une démarche humaniste ? Il est difficile de répondre à cette interrogation d'une façon tranchée. Le personnage principal du roman, en effet, est particulièrement ambivalent, ambigu, et le roman, volontairement, décousu et confus, noir en somme (et cette couleur est le symbole de la mort, mais aussi du chaos où tout se confond).

Par conséquent, nous dirons qu'une telle expérience peut effectivement constituer une démarche humaniste (et dans ce cas le personnage de Zénon serait bien un humaniste), mais celle d'un humanisme européen qui examine sa part sombre, telle que Yourcenar l'envisageait elle-même à propos de Thomas Mann :

On peut se demander, habitués que nous sommes à une définition presque scolaire du terme d'humanisme, si une pensée si tournée vers l'irrationnel et parfois l'occulte, si ouverte au changement et presque au chaos, peut encore être qualifiée d'humaniste. Elle ne le peut, à coup sûr, si nous retenons telle quelle l'ancienne et étroite définition de l'humanisme, c'est-à-dire de l'érudit versé dans la connaissance des littératures antiques, particulièrement consacrées à l'étude de l'homme, ni même si nous élargissons ce terme jusqu'à y faire tenir, comme on le fait parfois aujourd'hui, l'idée d'une philosophie basée sur l'importance et la dignité de l'être humain, sur ce que Shakespeare appelle les facultés infinies de ce chef d'œuvre qu'est l'homme. Il semble, en effet, qu'il y ait dans ces vues un élément d'optimisme à l'égard de l'humain, et peut être une surestimation de celui-ci (...)

²²⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 148 et 149.

Puis, elle ajoute :

Mais déjà la phrase de Shakespeare sur les infinies facultés humaines ouvre la porte à une autre forme d'humanisme aux aguets de tout ce qui, en nous, dépasse les ressources et les aptitudes ordinaires ; elle débouche quoi qu'on fasse sur l'immense arrière-plan peuplé de forces plus étranges que ne le veut une philosophie pour qui la Nature aussi est une entité simple. Cet humanisme tourné vers l'inexpliqué, le ténébreux, voire l'occulte, semble de prime abord s'opposer à l'humanisme traditionnel : il en est plutôt l'extrême pointe et l'aile gauche.²²¹

D'abord, on pourrait dire que cette même expérience peut constituer autant une démarche pré-humaniste ou même antihumaniste (et dans ce cas le personnage de Zénon serait alternativement, et, peut-être, en même temps, car cela dépendrait de quel aspect de sa personnalité et de sa pensée il est question, un humaniste, un antihumaniste et un pré-humaniste). Ensuite, puisqu'il existe un humanisme analogique et un humanisme naturaliste, le second, qui ne commence qu'au XVII^e siècle, venant donc après le premier, et peut être même issu de lui, on pourrait tout simplement dire que Zénon se situe à l'intersection de l'un et de l'autre.

B. *L'identité homme/animal chez Nicho Aquino (Hombres de Maíz) et chez Mackandal (El Reino de este mundo)*

Descola pense aussi que certaines traditions de la Renaissance européenne, dont l'hermétisme et l'alchimie, appartiennent à la catégorie de ce qu'il appelle l'analogisme, mais également des traditions mésoaméricaines, africaines et chinoises. Il définit cette ontologie de la manière suivante :

J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées.²²²

Autrement dit, là où le naturalisme pose des discontinuités entre l'humain et le non humain dans l'ordre de l'intériorité et des continuités dans l'ordre de la physicalité,

²²¹ Yourcenar, Marguerite, *Sous bénéfice d'inventaire*, France, Editions Gallimard, 1962, pour la première édition ; 1978, pour l'édition définitive, p. 309, 310 et 311.

²²² Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 351.

l'analogisme, lui, pose des discontinuités autant dans l'ordre de l'intériorité que de la physicalité. D'où l'idée que :

La ressemblance devient (...) le seul moyen d'introduire de l'ordre dans le monde insaisissable de l'analogisme, monde a priori chaotique et boursoufflé puisqu'il contient une infinité de choses différentes, chacune située en un lieu singulier, chacune au cœur d'un réseau idiosyncrasique.²²³

Dans *Hombres de Maíz*, après avoir perdu sa femme, Goyo Yíc se transforme en coyote, son « nahual » ; mais même dans le corps de l'animal, son intériorité n'en continue pas moins d'être celle d'un humain. Il se produit donc une discontinuité des physicalités, mais, grâce au mécanisme de l'analogie, une continuité des intériorités.

Ceci est également le cas dans l'incipit de *Le Royaume de ce monde*. Ti Noël, un esclave noir, le protagoniste du roman, et son maître, Lenormand de Mézy, se trouvent dans la ville du Cap français, à Saint Domingue, qui sera plus tard appelé Haïti, pour acheter un étalon en vue de la reproduction des juments : "Monsieur Lenormand de Mezy, conocedor de la pericia del esclavo en materia de caballos, sin reconsiderar el fallo, habia pagado en resonantes luses²²⁴." On voit donc d'entrée de jeu le lien établi entre Ti Noël et un animal, qui plus est puissant sexuellement, lien reconnu par cet « autre » qui est son propre maître. Ce lien est réaffirmé peu après, et devient une véritable identification, lorsque, en face d'une librairie, il voit des gravures représentant des personnages d'Europe et d'Afrique et se souvient de ce que Mackandal, son mentor, racontait à ce propos : la semence du roi africain « engrossait des centaines de ventres d'où naissait une vigoureuse lignée de héros²²⁵. » Le substantif « héros » laisse entendre que la puissance sexuelle s'accompagne de la puissance guerrière, puisque « le roi était guerrier, chasseur²²⁶ », et également de la puissance spirituelle, puisqu'il était aussi « juge et prêtre²²⁷ ». Mais il est peut-être

²²³ *Ibid.*, p. 358.

²²⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 60. (Traduction, p. 11.) : « Monsieur Lenormand de Mézy, qui connaissait l'habileté de l'esclave en matière de chevaux, sans reconsidérer sa décision, avait payé en bons louis sonnants et trébuchants. »

²²⁵ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, Paris, Editions Gallimard, 1954, pour la traduction française faite par René L.F. Durand, p. 16. (Original, p. 63.): "[E]ngrosaba, en centenares de vientres, una vigorosa estirpe de héroes."

²²⁶ *Ibid.* "El rey era guerrero, cazador"

²²⁷ *Ibid.* "juez y sacerdote"

surtout un « léopard²²⁸ », c'est-à-dire un animal prédateur, un animal fort. Alors que, toujours d'après Mackandal :

En Francia, en España, en cambio, el rey enviaba sus generales a combatir; era incompetente para dirimir litigios, se hacía regañar por cualquier fraile confesor, y, en cuanto a riñones, no pasaba de engendrar un príncipe debilucho, incapaz de acabar con un venado sin ayuda de sus monteros, al que designaban, con inconsciente ironía, por el nombre de un pez tan inofensivo como el delfín.²²⁹

La locution adverbiale « en cambio » (traduite en français par la locution adverbiale « en revanche ») introduit une opposition entre l'idéal de l'homme africain présenté par les termes mélioratifs vus précédemment et l'idéal de l'homme européen présenté par des termes péjoratifs (« incompetente », « debilucho », « incapaz », « inofensivo »), le point de vue évidemment étant celui du premier. Pour celui-ci, le véritable humain est celui qui est capable de devenir un non-humain, et particulièrement un animal, et non celui qui doit s'arracher à sa nature animale, à ses « formes inférieures ».

C. Une révolte généralisée

Quoi qu'il en soit, ce qui est commun aux quatre romans de notre corpus est le fait que c'est toujours au nom de la liberté que les personnages se révoltent. Dans *L'Œuvre au Noir* et dans *La Condition humaine*, on l'a vu, l'idéologie, au sens très large de ce terme, qui est à l'origine de cette révolte c'est l'humanisme : humanisme hermétiste pour Zénon ; humanisme communiste pour Kyo et ses camarades. Mais quelles sont les idéologies qui sont à la base de la révolte dans les deux autres romans : *El Reino de este mundo* et *Hombres de Maíz* ?

Le premier, « retrace, avec une hiérarchie propre, des événements de l'histoire haïtienne depuis 1757 (insurrection de Mackandal) jusqu'à peu après 1820 (début du gouvernement de Jean Pierre Boyer)²³⁰. [Nous traduisons] » Il traite de « la rébellion

²²⁸ *Ibid.* "leopardo"

²²⁹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, *op. cit.*, p. 63. (Traduction, p. 16.) : « En France et en Espagne, en revanche, le roi envoyait combattre ses généraux ; il était incompétent dans le règlement des procès, se faisait rabrouer par le premier moine venu, son confesseur, et en fait de virilité se contentait d'engendrer un prince malingre, incapable de tuer un cerf sans l'aide de ses veneurs, à qui on donnait, inconsciente ironie, le nom d'un poisson aussi inoffensif et frivole que le dauphin. »

²³⁰ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, estudio preliminar*, Florinda Friedmann de Goldberg, *op. cit.*, p. 10. "El Reino de este mundo relata, con jerarquización propia, eventos de la historia haitiana desde 1757 (insurrección de Mackandal) hasta algo después de 1820 (comienzos del gobierno de Jean Pierre Boyer)."

de l'homme contre l'oppression morale, culturelle et sociale²³¹ », et plus précisément « s'ouvre sur le postulat d'une opposition historico-sociale apparemment très claire : *maître vs esclave*, en coïncidence raciale et culturelle avec l'opposition *blanc vs noir* ou, en termes d'origine, *européen vs africain*²³². [Les italiques sont dans le texte] » La Révolution française, héritière de l'Humanisme de la Renaissance à travers l'esprit des Lumières, est évidemment présente dans l'ouvrage de Carpentier, comme dans beaucoup d'autres romans de cet auteur. Mais la première révolte dont il est ici question est celle de Mackandal, racontée par Moreau de Saint Mery, un voyageur et historien du XVIII^e siècle ayant inspiré Carpentier, et elle date de 1757, trente-deux ans avant la Révolution. Elle est donc la conséquence de la révolte des esclaves d'origine africaine, et, qui plus est, au nom de leur religion, le Vaudou : « A l'époque où se situe l'action du roman, le vaudou fut la foi capable de mettre en mouvement, de créer la cohésion, la réaction potentielle vis-à-vis des injustices économiques, sociales et raciales²³³. [Nous traduisons] »

Dans le second roman, *Hombres de Maíz* : « [L]'action est explicitement située au début de notre siècle [du XX^e siècle], du moins en ce qui concerne le premier récit, Gaspar Ilóm ; il repose sur un fait historique, une rébellion d'Indiens qui eût lieu à l'époque et dans la région où se situe l'action²³⁴. » Il décrit la situation d'une communauté d'amérindiens qui se révolte contre l'exploitation exacerbée des champs de maïs par les « maiceros » (des ouvriers agricoles), communauté qui finit massacrée par l'armée. Il traite lui aussi de la rébellion de l'homme contre l'oppression morale, culturelle et sociale, avec la même opposition historico-sociale très claire : *maître vs esclave* (quoi qu'ici les indiens ne sont pas esclaves au sens strict du terme), en coïncidence avec l'opposition *métis vs indien*. Mais ce conflit n'est pas uniquement économique, il a, comme dans le précédent roman, une origine religieuse :

Ce mythe principal est vécu par les Indiens d'Hombres de maíz, qui attribuent au maïs un caractère sacré, fidèles en cela au Popol Vuh, dont la genèse de l'homme montre les Dieux fabricant littéralement leur créature avec du maïs, après de nombreuses

²³¹ *Ibid.*, p. 36. "[L]a rebelión del hombre contra la opresión moral, cultural y social."

²³² *Ibid.*, p. 28. "[S]e abre con el planteo de una oposición histórico-social aparentemente muy clara: *amo versus esclavo*, en coincidencia racial y cultural con la oposición *blanco versus negro* o, en términos gentilicios, *uropeo versus africano*."

²³³ *Ibid.*, p. 18. "En la época en que se ubica la novela, el vodú fue la fe capaz de poner en movimiento, de cohesionar, la reacción potencial creada por las injusticias económicas, sociales y raciales."

²³⁴ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias ». In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°29, 1977. pp. 45-64, p. 46.

https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1977_num_29_1_2100 (Consulté le 02/03/2021.)

tentatives infructueuses à partir d'autres matériaux. La chair de l'homme est faite de maïs et vendre cette céréale revient à vendre la chair de ses enfants, dit un personnage (...) dans le sixième et dernier récit.²³⁵

Dans ces deux romans ce n'est donc pas l'Humanisme de la Renaissance, ou l'un de ses héritiers, qui est à l'origine de la révolte, mais le Vaudou, d'un côté, la culture maya quiché, de l'autre. Or, ces deux traditions ne sont pas naturalistes. Mais, comme nous l'avons vu, dans le roman de Yourcenar, la majeure partie du temps l'histoire est racontée du point de vue de Zénon, qui est un alchimiste et un hermétiste, traditions qui n'entrent pas non plus dans la catégorie du naturalisme. Dans celui de Malraux, en revanche, elle est racontée du point de vue d'un groupe de communistes, et le Communisme est effectivement un héritier du naturalisme. Toutefois, à l'arrière-plan de ce roman, il y a aussi le Christianisme, dans sa version jésuite, et le Confucianisme ; autrement dit, des traditions qui n'entrent pas non plus dans la catégorie du naturalisme.

3. L'AUTRE MOI

Quoi qu'il en soit de ce moi, qu'il soit humaniste, naturaliste ou analogique, il est toujours pourvu d'un « autre moi » qui l'accompagne. Nous avons choisi cette expression pour nous référer à tous les autres qui sont contenus dans le moi. Dans cette sous partie nous allons voir la relation à cet autre moi (ou à ces autres moi), qu'il soit humain ou non-humain, qu'il soit non-humain lié à la nature ou non-humain lié à la surnature. Pour cela, nous avons choisi les protagonistes des quatre romans de notre corpus : Kyo pour *La Condition humaine* ; Zénon pour *L'Œuvre au Noir* ; Ti Noël pour *El Reino de este mundo* ; et Gaspar Ilom pour *Hombres de Maíz*, qui, malgré le peu de pages durant lesquelles il intervient, est celui dont l'histoire, située au début du roman, est à l'origine de toutes les autres.

A. La dualité chez Kyo (*La Condition humaine*) et chez Zénon (*L'Œuvre au Noir*)

Dans *La Condition humaine*, la première fois que Kyo nous est décrit c'est lors d'un rendez-vous avec Tchen dans un magasin de disques, une demi-heure après que

²³⁵ *Ibid.*, p. 48.

celui-ci a commis son crime, rendez-vous lors duquel sont également présents quelques-uns des principaux personnages du roman. Au moment où Tchen entre dans l'arrière-boutique du magasin, qu'il ouvre puis referme la porte de celle-ci en faisant osciller la lampe, cette dernière, en passant au-dessus de la tête de Kyo, marque fortement « les coins tombant de sa bouche d'estampe japonaise²³⁶ », puis « en s'éloignant elle déplaça les ombres et ce visage métis parut presque européen²³⁷. » Mais cela ne dure que peu de temps : « Les oscillations de la lampe devinrent de plus en plus courtes : les deux visages de Kyo reparurent tour à tour, de moins en moins différents l'un de l'autre²³⁸. » Le personnage est donc ici perçu par le lecteur dans sa dualité, dualité présentée sous la forme de sa double origine japonaise et européenne et montrée par le contraste entre l'ombre et la lumière, avant même que d'être perçue dans son unité. Cette dernière est indiquée par l'expression « visage métis », qui renvoie à des caractéristiques phénotypiques réunies dans un même endroit de son corps, son visage, lui-même généralement perçu comme un reflet de l'intériorité d'un personnage. Le métissage, dualité extérieure (sa physicalité, dirait Descola), est la métaphore pour signifier sa dualité intérieure.

Un peu plus tard, dans cette même scène, c'est Kyo lui-même, et non plus seulement le lecteur, qui prend conscience de cette dualité. En écoutant un message enregistré sur un disque destiné à la propagande, il s'aperçoit que sa propre voix lui semble autre, étrangère, à tel point qu'il demande si son enregistrement a été changé. Ce à quoi Lou, le responsable des enregistrements, répond : « C'est lui-même. Il est rare que l'on reconnaisse sa propre voix, voyez-vous lorsqu'on l'entend pour la première fois²³⁹. » Mais, malgré cette explication tout à fait cohérente, qui lui est d'ailleurs directement adressée à travers une apostrophe polie (« voyez-vous »), il sera affecté par cet événement. Plus tard, durant la même nuit, juste avant d'aborder le baron Clappique pour lui parler de l'achat des armes devant servir à l'insurrection, il prend véritablement conscience de cette préoccupation : « ce disque, sa voix [en italique dans le texte] qu'il n'avait pas reconnue, tout à l'heure chez Hemmelrich. Il y songeait avec la même inquiétude complexe qu'il avait regardé, enfant, ses amygdales

²³⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 17.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 21.

que le chirurgien venait de couper²⁴⁰. » La comparaison avec l'ablation des amygdales rend concrète l'idée abstraite consistant à éprouver un sentiment d'étrangeté à l'égard d'une partie de soi qui ne fait plus partie de soi, mais une partie toujours perçue comme sienne. Le moi et l'autre moi se situent ici sur le même plan, un plan, pour ainsi dire, horizontal.

Dans l'incipit de *L'Œuvre au Noir*, Henri-Maximilien Ligre, après avoir quitté sa maison natale de Bruges et son avenir de fils de marchand pour s'adonner au métier des armes, se dirige par étapes vers Paris : il a seize ans. En route il rencontre son cousin Zénon qui, quelque temps plus tôt, avait aussi abandonné la maison familiale de Bruges et une carrière ecclésiastique : il a vingt ans. À la fin de leur conversation, Zénon dit à son cousin : « Un autre m'attend ailleurs. Je vais à lui²⁴¹. » Et en réponse à Henri-Maximilien qui lui demande qui est cet autre dont il parle, Zénon répond : « *Hic Zeno* [en italique dans le texte] dit-il. Moi-même²⁴². » Le nom « Hic » signifie « le nœud de la question, la difficulté essentielle²⁴³ », qui est donc l'autre soi pour soi-même. Cependant, ici, cet autre n'est plus, comme dans le cas de Kyo, dans une relation horizontale avec le moi, c'est-à-dire sur le même plan, mais dans une relation verticale, c'est-à-dire sur des plans différents. C'est ce que laisse entendre l'adverbe « ailleurs », à savoir un autre endroit situé dans un lieu différent de celui où l'on se trouve, et le verbe « aller », qui implique le mouvement, et, dans ce cas précis, plus spécifiquement le voyage. En outre, une autre phrase prononcée par Zénon dans ce même chapitre : « Il s'agit pour moi d'être plus qu'un homme²⁴⁴ », indique, quant à elle, l'allusion à un autre plan d'existence, le comparatif « plus » suggérant en effet une « forme supérieure » de l'être.

D'ailleurs, dans la deuxième partie du roman, *La Vie immobile*, dans le premier chapitre intitulé *Le retour à Bruges*, il se fait désormais appeler Sebastien Théus. Outre le fait que ce nom vise évidemment à masquer son identité d'homme persécuté et à préserver son anonymat (le personnage est privé de la parole, c'est pourquoi le roman est écrit à la troisième personne alors que *Les Mémoires d'Hadrien*, lui, est écrit à la première), il « n'est pas sans rappeler le théos grec, Dieu. Mais ici théos est altéré en

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

²⁴¹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 20.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Dictionnaire Larousse électronique, *Entrée : Hic*.

²⁴⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 18.

Théus comme pour signifier l'altérité de celui-ci par rapport à celui-là²⁴⁵. » Cette altérité signifie que « Zénon ne reconnaît pour seule transformation que celle qui fait de lui son propre père, son propre dieu et ainsi le dieu symbolique de l'humanité naissant de l'esprit de la Renaissance²⁴⁶. »

B. La multiplicité chez Ti Noël (*El Reino de este mundo*) et chez Gaspar Ilom (*Hombres de Maíz*)

Dans les œuvres d'Asturias et de Carpentier la relation à l'autre n'est pas une relation avec un autre humain, comme c'est le cas de Kyo, ou un autre non-humain seulement lié à la surnature, comme c'est le cas de Zénon ; mais avec un autre non-humain lié autant à la nature qu'à la surnature. Néanmoins, il est temps de dire que ces catégories, nature et surnature, sont utilisées en vue de faciliter l'exposé et aussi parce que le point de vue adopté ici est évidemment celui du naturalisme, mais, comme le démontre Philippe Descola dans son livre *Par-delà nature et culture*, titre on ne peut plus explicite, pour certains types d'ontologies, dont, par exemple, l'analogisme, cette distinction n'existe pas.

Dans *El Reino de este mundo*, vers la fin du roman, dans la partie intitulée *Los Agrimensores* (les arpenteurs), Ti Noël, craignant qu'on ne l'oblige de nouveau à travailler dans les sillons, malgré son âge, décide, comme Mackandal autrefois, d'adopter des formes non-humaines : « Ya que la vestidura de hombre solía traer tantas calamidades, más valía despojarse de ella por un tiempo, siguiendo los acontecimientos de la Llanura bajo aspectos menos llamativos²⁴⁷. » Dans la version française le substantif « vestidura » est traduit par « forme », mais, littéralement, il veut dire « vêtement ». Ce qui signifie que la « forme » humaine est en réalité comparée à un vêtement que l'on enlève et que l'on remet à volonté. Autrement dit, derrière l'apparence de la personne, son essence, pour ainsi dire, reste la même. Ti Noël se transforme donc d'abord en un oiseau, ensuite en un étalon, puis en une guêpe, donc

²⁴⁵ La plume francophone.com, Marguerite Yourcenar, *L'Œuvre au Noir*.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 164. (Traduction, p. 176.) : « Puisque la forme humaine engendrait tant de malheurs, mieux valait s'en défaire pour un temps, et suivre les événements de la plaine sous un aspect moins criard. »

non plus seulement en un autre unique, mais en une multiplicité d'entre eux. Au bout d'un certain temps, il finit par se transformer en fourmi. Mais :

Transformado en hormiga por mala idea suya, fue obligado a llevar cargas enormes, en interminables caminos, bajo la vigilancia de unos cabezotas que demasiado le recordaban los mayores de Lenormand de Mezy, los guardias de Christophe, los mulatos de ahora.²⁴⁸

Néanmoins :

Como Ti Noel sólo era un disfrazado, que de modo alguno se consideraba solidario de la Especie, se refugió, solo, debajo de su mesa, que fue, aquella noche, su resguardo contra una llovizna persistente que levantó sobre los campos un pajizo olor de espartos mojados.²⁴⁹

En somme, comme l'organisation sociale, pour ainsi dire, des fourmis est fondamentalement inégalitaire, et qu'en plus Ti Noël se considère comme un individu autonome et non pas comme un membre de leur Espèce, (le participe passé "disfrazado" utilisé ici comme un adjectif poursuivant la métaphore du vêtement) il préfère trouver refuge dans la solitude. Il est difficile de ne pas voir ici une parabole du projet des Lumières. Selon Tzvetan Todorov, l'autonomie est effet une des idées majeures du dit projet, qui est, comme déjà mentionné, une sorte de culmination de l'Humanisme de la Renaissance : « Le premier trait constitutif de la pensée des Lumières consiste à privilégier ce qu'on choisit et décide soi-même, au détriment de ce qui nous est imposé par une autorité extérieure²⁵⁰. »

Dans *Hombres de Maíz*, l'histoire de Gaspar Ilom est racontée dans la première partie du roman. Il est le leader ayant mené la révolte contre les colons, ceux précisément qui sèment le maïs pour faire des affaires, qui l'exploitent donc à outrance. Ces derniers ayant tenté de l'empoisonner, il plonge dans un fleuve et, s'étant transformé en "nahual" ou ayant réussi à passer dans l'autre monde (ce qui revient au même), il devient un invincible. Mais dès l'incipit son lien avec le non-humain est mis en relief à travers un rêve dans lequel il sent une « couleuvre à six cent mille tours de

²⁴⁸ *Ibid.* (Traduction, p. 176 et 177) : « [D]evenu fourmi (il avait eu cette mauvaise idée), il fut obligé de porter des poids énormes, sur des routes interminables, sous le contrôle d'autres fourmis à grosse tête qui ne lui rappelaient que trop les commandeurs de Lenormand de Mézy, les gardes de Christophe et les mulâtres actuels. »

²⁴⁹ *Ibid.* (Traduction, p. 177.) : « Ti Noël n'étant fourmi que par métamorphose et ne se considérant nullement solidaire de l'espèce, se refugia tout seul ce soir-là sous la table ; elle l'abrita contre une pluie fine et persistante qui fit s'exhaler des champs une odeur de paille et de sparte mouillé. »

²⁵⁰ Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Editions Robert Laffont, S.A., Susanna Lea Associates, Paris, 2006, p. 10.

boue, de lune, de forêts, d'averses, de montagnes, d'oiseaux et de tonnerre, qu'il se sentait autour du corps²⁵¹ », et dont il ne parvient pas à se défaire. Nonobstant, plus loin dans le roman, dans la partie intitulée *Le Cerf des sept Friches*, un personnage exprime l'idée que Gaspar n'est pas mort dans l'eau : "[S]e echó al río como una piedra, ya no como hombre. Vas a ver que cuando Gaspar nadaba, primero era nube, después era pájaro, después sombra de su sombra en el agua²⁵²." Dans ces deux exemples, l'énumération est très importante. Mais, si la première suggère qu'au début du roman il est entouré par le non humain, qui fait pression autour de lui ("culebra...alrededor del cuerpo") afin qu'il devienne son instrument contre les Maïceros, la seconde renvoie à l'idée qu'il est désormais devenu capable de se métamorphoser en n'importe quel non-humain, naturel ("nube"), ("pájaro") ou surnaturel ("sombra de su sombra") et qu'il est dorénavant, grâce au service rendu, tout à fait en accord avec lui. Il s'agit ici, comme dans le cas de Ti Noël, d'une multiplicité d'autres. Néanmoins, ils ne sont pas seulement, comme chez le précédent, du moins à ce stade, liés à la nature mais aussi à la surnature. En outre, si l'humanisme est un type d'anthropocentrisme, c'est-à-dire un système de représentations qui met l'homme au centre de la création, il semble que ce roman, contrairement aux trois autres, ne soit pas humaniste, dans la mesure où ici c'est la nature, et non l'homme, qui est au centre de la création.

Résumons-nous. A notre question : à quel type de moi avons-nous affaire ? ou, autrement dit, à quelle ontologie appartient-il ? nous avons vu que la réponse se trouve dans le *Discours sur la dignité humaine* de Pic de la Mirandole, sorte de manifeste de l'humanisme naissant, dont un extrait est placé en exergue de l'incipit de *L'Œuvre au Noir*. En effet, Pic considère que ladite dignité consiste pour le moi humaniste à s'élever, par son libre arbitre, des « formes inférieures », les appétits du corps, vers les « formes supérieures », l'esprit et le cœur. Dans le roman de Marguerite Yourcenar, on retrouve cette volonté d'élévation, mais avec une touche plus rationnelle que mystique, même si cette dernière n'est pas totalement absente chez le personnage principal, Zénon, volonté qui implique, en outre, une attitude consistant en la possibilité

²⁵¹ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs*, Paris, Editions Albin Michel, 1953, pour la traduction française faite par Francis de Miomandre, p. 9. (Original, p. 466.): "[U]na culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros y retumbos que sentía alrededor del cuerpo."

²⁵² Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 527. (Traduction, p. 69.) : « [C]'est comme une pierre qu'il s'est jeté à l'eau, pas comme un homme. Faut que tu saches que, quand Gaspard nageait, c'était un nuage pour commencer, puis un oiseau, et enfin l'ombre de son ombre dans l'eau. »

de penser librement. Dans *La Condition humaine*, on retrouve également cette volonté d'élévation et de liberté dans le Communisme, version définitivement sécularisée de l'Humanisme. Dans *El Reino de este mundo* et *Hombres de Maíz*, les moi protagonistes ou personnages principaux, bien que n'appartenant pas à cette idéologie humaniste, n'en revendiquent pas moins la liberté par leur refus de se laisser entraîner vers les « formes inférieures ». Toutefois, si dans le premier roman l'homme est effectivement placé au centre des préoccupations, dans le second c'est plus la nature.

En outre, nous avons dit aussi que, quel qu'il soit, ce moi possède toujours un autre moi qui parfois le possède. En effet, nous avons choisi l'expression l'autre moi pour nous référer à l'autre contenu dans le moi, autre qui peut s'écrire au pluriel et être aussi non-humain. Dans une ontologie naturaliste (continuités des physicalités et discontinuités des intériorités) cette distinction est facile à faire. Dans *La Condition humaine*, Kyo expérimente la découverte inquiétante d'un autre lui-même, mais situé, nous l'avons dit, sur le même plan que lui. Dans une ontologie analogique, en revanche (discontinuités des intériorités et discontinuités des physicalités, discontinuités soudées par des ressemblances), l'autre peut parfaitement être un non-humain : c'est-à-dire, autant un animal, comme pour Ti Noël, que des éléments de la nature, pour Gaspar Ilom, ou même de la surnature, pour ce même personnage. Mais là où l'on peut le mieux percevoir tous les enjeux du moi dans l'analogisme, du moins à ce stade de notre réflexion, c'est dans *L'Œuvre au Noir*. Nous avons vu que Zénon aspire à un autre moi, supérieur au premier. Toutefois, comme il est un alchimiste, et l'alchimie étant une ontologie analogique, il est parfaitement possible que l'autre dont il est question dans cette œuvre soit une représentation du macrocosme (le monde) avec lequel le microcosme (le moi) est identifié ; et dans ce cas, l'autre est la totalité du monde. Ce qui signifie que si l'autre est contenu dans le moi, parfois c'est le moi qui peut être contenu dans l'autre, dans le grand Autre.

Il y a une continuité entre l'idée de libre-arbitre de Pic de la Mirandole (formulée au XV^e siècle) et la fameuse phrase de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme on le devient » (formulée au XX^e siècle). Entre les deux il y a la formule d'Erasme : « On ne naît pas homme on le devient » (du XV^e siècle), l'idée de « perfectibilité de l'homme » de Rousseau (du XVIII^e siècle) et l'expression de Sartre, base de son existentialisme : « l'existence précède l'essence » (du XX^e siècle). Toutes ont en

commun de postuler que l'homme, contrairement aux autres créatures, n'est pas enfermé dans une essence, mais qu'il est, au contraire, libre de créer sa propre essence au fur et à mesure de son existence. Cette conception constitue, il nous semble, la base de ce que l'on a appelé Humanisme.

Rappelons maintenant la définition qu'Octavio Paz donne de la Modernité :

La modernité est une tradition polémique et qui expulse la tradition régnante, quelle qu'elle soit ; mais elle ne l'expulse que pour, l'instant d'après, céder la place à une autre tradition qui devient, à son tour, une autre manifestation momentanée de l'actualité. La modernité n'est jamais elle-même : elle est toujours autre.

Il y a évidemment un lien de cause à effet entre cette conception de l'humain et la conception de la Modernité proposée par Octavio Paz, dans la mesure où la première est à l'origine de la seconde. En effet, elle considère que l'être humain n'est pas achevé d'une fois pour toutes, mais qu'il est perpétuellement à créer ; en somme, comme la Modernité, qui est sa création, il n'est jamais lui-même, il est toujours un autre.

Mais il y a une rupture entre la conception de Pic de la Mirandole et les autres. Car, pour lui, si l'homme n'a pas d'essence et est libre de créer celle qu'il désire, cette liberté ne consiste finalement qu'à s'élever vers les formes supérieures afin de réaliser la Quintessence qui l'a créé, c'est-à-dire Dieu. Et en ce sens, il est du côté d'une conception traditionnelle, celle qui, selon Octavio Paz, s'adosse à un « principe immuable », ou, autrement dit, métaphysique (la Quintessence donc). Cette conception est également celle que l'on voit dans *Hombres de Maíz* et dans *El Reino de est mundo*. Les personnages principaux de ces romans ont affaire à un autre, un ou multiple, à la fois naturel et surnaturel. La possibilité même de ces métamorphoses indique l'existence d'un invisible, situé donc en dehors du cadre spatio-temporel.

En ce qui concerne Zénon, les choses sont plus complexes. Souvenons-nous, à la fin du roman, il réalise lui aussi cette Quintessence, que nous avons désigné par l'expression « le grand Autre », expression empruntée à la Théologie chrétienne. Mais, tout au long du roman, son attitude de doute et d'examen le place plutôt du côté de l'autre conception, la moderne, celle qui consiste à penser que, soit il n'existe aucune dimension du réel en dehors du cadre spatio-temporel, soit, si elle existe, la raison humaine ne peut l'atteindre. Rappelons de nouveau les mots d'Octavio Paz visant à expliquer les mécanismes ayant permis l'apparition de la Modernité :

Retournée contre elle-même, la raison cesse d'être créatrice de systèmes, et, au moment de s'examiner, elle trace ses limites, elle se juge, et au moment de se juger, elle consomme son autodestruction en tant que principe directeur. Ou, plus exactement, dans cette autodestruction elle trouve un nouveau fondement. La raison critique est notre principe directeur, mais elle l'est d'une manière singulière : elle n'érige pas des systèmes invulnérables à la critique, mais elle est critique d'elle-même. Elle nous régit dans la mesure où elle se dédouble et se constitue comme un objet d'analyse, de doute, de négation.

Dans le cas de Kyo, les choses sont claires. Le seul autre qui le préoccupe est celui placé dans les profondeurs de sa psyché, en aucun cas en dehors d'elle ; il se situe donc du côté de la Modernité.

II. LE MOI ET LES AUTRES : LES MÊMES

De même que nous avons choisi l'expression l'autre moi pour nous référer à l'autre contenu dans le moi, nous avons choisi l'expression « reflet » pour tous les personnages, uniquement humains donc, qui sont les autres du personnage principal : ils peuvent être fidèles ; non-fidèles ; ambivalents ; constituer simplement des reflets à l'identique ; ou constituer le reflet d'un autre reflet. Dans *L'Œuvre au Noir*, le critère

pour savoir si le personnage en question est un reflet fidèle ou non est celui de sa tolérance à l'expression des idées des autres. Dans *La Condition humaine* c'est celui, double, de son appartenance, au-delà des nationalités, qui sont multiples, au parti communiste ainsi que son souci de libérer la Chine du joug étranger. Dans *EL Reino de este Mundo* c'est celui de son appartenance à la tradition du Vaudou africain de l'époque et à son esprit de révolte. Dans *Hombres de Maíz* c'est celui de son appartenance à l'idée du maïs comme élément sacré à la base de la création de l'humanité, et justifiant donc, là aussi, la révolte.

1. LES REFLETS FIDÈLES : Zénon et l'esprit de tolérance du Prieur (*L'Œuvre au Noir*), Ti Noël et le Vaudou de Mackandal (*El Reino de este mundo*), Kyo et l'héroïsme de Katow (*La Condition humaine*)

Le premier personnage reflet fidèle de Zénon dans *L'Œuvre au Noir* est le Prieur des Cordeliers. La première fois qu'il le rencontre, c'est lors de son retour à Bruges après trente ans à voyager à travers le monde :

A Senlis il trouva place dans la voiture du prieur des Cordeliers de Bruges qui revenait de Paris où il avait assisté au chapitre général de son ordre. Ce prieur était plus instruit que son habit n'eut porté à le croire, curieux des gens et des choses, point démuné d'une certaine connaissance du monde (...)²⁵³

Cet extrait signale probablement que, dans un premier temps, la personne que Zénon s' imagine dans un tel « habit » c'est son oncle, Bartolommé Campanus, pour qui, rappelons-le, il a peu d'estime et de respect, mais il signale aussi sa capacité à ne pas se laisser tromper par les apparences. Outre sa curiosité et sa connaissance du monde, Zénon constate que son compagnon de voyage est beaucoup plus tolérant qu'il ne l'aurait pensé de prime abord :

Tout en détestant convenablement l'hérésie, le prieur trouva le châtement un peu rude [à propos d'un couple accusé de calvinisme : l'homme condamné à la pendaison, la femme à être enterrée vivante], et cette prudente remarque fit ressentir à Zénon à l'égard de son compagnon de voyage cet élan presque excessif de sympathie que cause la moindre opinion modérée exprimée par un homme dont la position ou la robe ne permettait pas d'en espérer autant.²⁵⁴

²⁵³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 191.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 192.

L'idée de « châtiment » touche évidemment chez Zénon une corde hypersensible (« cet élan presque excessif de sympathie ») due à sa condition d'homme traqué, ayant affiché des idées non orthodoxes et devant se cacher de ses persécuteurs sous une fausse identité, celle de Sébastien Theus. Ceci est corroboré par la phrase suivante : « La voiture roulait de nouveau en pleine campagne, et le prieur parlait d'autre chose, que Zénon croyait encore étouffer sous le poids de pelletées de terre²⁵⁵. » Mais l'élan soudain de sympathie pour le Prieur n'est pas seulement dû à l'expression modérée de ce dernier ; ou plutôt, il est dû au fait que Zénon comprend que cette modération est le signe que le Prieur cache (l'adverbe « convenablement » pour se référer à l'hérésie, l'euphémisme « un peu rude » pour qualifier le châtiment), derrière l'apparence de la « robe », quelqu'un qui est loin d'être d'accord avec la cruauté dont les siens font preuve à l'égard des protestants.

Les deux hommes vont se lier d'une réelle amitié, à tel point que Zénon devient son médecin personnel et, profondément touché par la maladie du Prieur, tente tout pour le sauver et l'accompagne même jusqu'à sa mort. Plus tard, lorsque le chanoine Campanus lui rend visite en prison et qu'il fait une remarque déplacée à propos de la relation de Zénon avec le Prieur, celui-là lui répond : « Nous nous retrouvons au-delà des contradictions²⁵⁶. », ce qui constitue une référence à l'idée alchimique et hermétique de la coïncidence des opposés. Autrement dit, il le considérerait comme son ami, son partenaire de conversation, son égal : leur relation est donc horizontale. Du moins jusqu'à un certain moment, car c'est véritablement à partir de sa rencontre avec le Prieur, et probablement grâce à lui, qu'il devient plus humain et commence à soigner des malades, le prieur en tête, par « charité ». On voit donc que cette relation, qui débute comme une relation horizontale, devient avec le temps de plus en plus verticale, avec Zénon en bas et le Prieur en haut de l'échelle, et ce parce que ce dernier est, lui, un être fondamentalement charitable.

Dans *El Reino de este mundo*, c'est exactement l'inverse qui se produit. Pour Ti Noël, le reflet fidèle par excellence à la tradition du Vaudou est Mackandal. Au début leur relation est verticale, avec le premier en bas de l'échelle et le second en haut. Mackandal, l'esclave mandingue, mentor et ami de Ti Noël, après avoir perdu un bras lors d'un accident dans un moulin à sucre, se consacre à l'élevage du bétail de leur

²⁵⁵ *Ibid.*,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 427.

maître, Lenormand de Mézy. Signalons au passage que la perte d'une partie du corps est un motif typique de l'initiation : dans la mythologie nordique, parmi beaucoup d'autres exemples, le roi des dieux, Odin, obtient la sagesse et l'intelligence, après le sacrifice, volontaire, de son œil ; de même, Mackandal obtient ses pouvoirs après la perte, certes accidentelle, de son bras. Lors de ses traversées dans les plaines, il apprend à reconnaître toutes les plantes vénéneuses, et, le moment venu, il s'enfuit de la plantation afin d'utiliser ses nouvelles connaissances en vue de déclencher une épidémie qui va ravager le bétail puis les colons de l'île. Ces derniers, découvrant que c'est lui qui est à l'origine de l'épidémie, tentent de le capturer mais ne réussissent pas à le trouver.

Les esclaves croient que cela est dû au fait que Mackandal est un prêtre vaudou capable de se transformer en n'importe quel animal (thériomorphisme) : "De metamorfosis en metamorfosis, el manco estaba en todas partes, habiendo recobrado su integridad corpórea al vestir trajes de animales²⁵⁷." Nous retrouvons l'idée selon laquelle la métamorphose n'est vue ici que comme un changement d'habit ("traje" en espagnol). Mais, si son pouvoir est au début lié au règne animal, avec le temps il s'étend de plus en plus : "Con alas un día, con agallas el otro, galopando o reptando, se había adueñado del curso de los ríos subterráneos, de las cavernas de la costa, de la copas de los árboles, y reinaba ya sobre la isla entera²⁵⁸." Il dépasse en effet le règne animal, s'étend jusqu'aux éléments : la terre, l'eau et l'air, puis à tout le pays : "reinaba ya sobre la isla entera." Et, au-delà des éléments naturels, il s'étend même à des non-humains surnaturels : "mudaba de sombra según le conviniera²⁵⁹." L'ombre est souvent une représentation de l'âme, ce qui suggère qu'en plus d'avoir un pouvoir de métamorphose physique, Mackandal possède un pouvoir de métamorphose spirituelle, et même divin :

Un día daría [Mackandal] la señal del levantamiento, y los Señores de Allá, encabezados por Damballah, por el Amo de los Caminos y por Ogun de los Hierros,

²⁵⁷ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 78 et 79. (Traduction, p. 42.) : « De métamorphose en métamorphose, le manchot était partout ; il avait recouvré son intégrité corporelle sous le vêtement d'animaux. »

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 79. (*Ibid.*, Traduction.) : « Un jour pourvu d'ailes, un autre jour de branchies, galopant, rampant, il s'était rendu maître des fleuves souterrains, des cavernes de la côte, de la cime des arbres, et il régnait maintenant sur l'île toute entière. »

²⁵⁹ *Ibid.* (*Ibid.*, Traduction.) : « Il changeait de forme à sa convenance. »

traerían el rayo y el trueno para desencadenar el ciclón que complementaría la obra de los hombres.²⁶⁰

L'adverbe "Allá" (Là-Bas en français) est à la fois un indicateur spatial (il renvoie à l'Afrique) mais aussi temporel (c'est une Afrique originelle, idéalisée). "Damballah" est le dieu serpent, "el Amo de los caminos" (le Maître des Chemins) est Legba, celui qui introduit dans des mondes parallèles, et "Ogun de los Hierros" (Ogun-Ferraille) est le guerrier forgeron ; il figurent parmi les principaux dieux du panthéon yoruba. Enfin, "el rayo y el trueno" (l'éclair et le tonnerre) sont des symboles de puissance. Tout cela au nom de la révolte et de la vengeance : "En esa gran hora – decía Ti Noel, la sangre de los blancos correría hasta los arroyos, donde los Loas, ebrios de júbilo, la beberían de bruces hasta llenarse los pulmones²⁶¹." Soulignons au passage la fonction cathartique et l'aspect orgiaque de la violence.

Quelques années après sa fuite de la ferme de Lenormand de Mézy, lors d'une célébration organisée dans celle des Dufrené, Mackandal se rend visible sous sa forme humaine : "Ti Noel lo veía por primera vez al cabo de sus metamorfosis. Algo parecía quedarle de sus residencias en misteriosas moradas; algo de sus sucesivas vestiduras de escamas, de cerda o de vellón²⁶²." Le verbe modalisateur "parecer" indique, comme il est également précisé au début de la phrase, que les choses sont vues du point de vue de Ti Noël, qui représente à lui seul tous les esclaves ici rassemblés. La présence du manchot incite ces derniers à la révolte, rapidement réprimée. Mackandal est fait prisonnier puis brûlé vif sur la grande place devant une multitude d'esclaves conduits là pour assister « à un spectacle organisé pour eux ; une représentation de gala pour nègres, à la pompe de laquelle on avait sacrifié tous les crédits nécessaires²⁶³. » Il faut souligner ici l'ironie du propos, puisque l'on parle d'un acte horrible comme s'il s'agissait d'une comédie.

²⁶⁰ *Ibid.* (*Ibid.*, Traduction.) : « Un jour viendrait où il donnerait le signal du grand soulèvement, et les seigneurs de Là-Bas, avec à leur tête Damballah, le Maître des Chemins, et Ogun-Ferraille, apporteraient le tonnerre et l'éclair pour déchaîner le cyclone qui compléterait l'œuvre des hommes. »

²⁶¹ *Ibid.* (*Ibid.*, Traduction.) : « A ce moment solennel, disait Ti Noël, le sang des Blancs coulerait jusqu'aux ruisseaux, où les Loas, ivres de joie, le boiraient à plat ventre à s'en remplir les poumons. »

²⁶² *Ibid.*, p. 81. (Traduction, p. 47.) : « Ti Noël le revoyait pour la première fois depuis ses métamorphoses. On eut dit qu'il lui restait quelque chose de ses séjours en des demeures mystérieuses ; quelque chose de ses vêtements successifs d'écailles, de poils ou de toisons. »

²⁶³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 50. (Original, p. 84.): "[A] un espectáculo organizado para ellos; una función de gala para negros, a cuya pompa se había sacrificado todos los créditos necesarios."

Néanmoins, devant ce « spectacle », les esclaves montrent, du point de vue de leurs maîtres, « une indifférence insultante²⁶⁴ ». En effet, ceux-là nient la mort de Mackandal et affirment avoir vu, littéralement, le prêtre se métamorphoser et échapper à ses geôliers pour continuer à vivre parmi eux : “Sus ataduras cayeron, y el cuerpo del negro espigó en el aire, volando por sobre las cabezas, antes de hundirse en las ondas negras de la masa de esclavos²⁶⁵.” Le substantif “onda” (onde en français) renvoie à une matière flexible ou liquide, en tout cas s’opposant à corpuscule et dénotant la continuité. Plus loin, de retour dans leurs fermes, les esclaves rient tout le long du chemin : “Una vez más eran burlados los blancos por los Altos Poderes de la Otra Orilla²⁶⁶.” La “Otra Orilla” (l’Autre Rive en français) fait référence à l’autre côté de l’Atlantique, c’est-à-dire l’Afrique, mais aussi au monde Invisible : les dieux du Panthéon yoruba. Ce qui signifie que, concernant Mackandal, il n’y a plus de discontinuités, autant au niveau de la physicalité que de l’intériorité, entre lui et les non-humains, naturels ou surnaturels, mais aussi qu’il n’y a plus non plus de discontinuités entre lui et les humains, du moins les esclaves : bien qu’il soit leur chef, ils constituent tous un seul et même ensemble d’« ondes »

Un autre exemple d’horizontalité devenant de la verticalité, se trouve dans *La Condition humaine*, où Kyo, le personnage principal, finira en bas et son camarade Katow, son reflet, en haut de l’échelle. Ce dernier est un ancien militant de la révolution russe de 1917, dont l’idéalisme l’avait poussé à rejoindre la révolution communiste chinoise. On voit la dimension de l’homme à l’attitude de ceux qui, d’une manière ou d’une autre, sont en contact avec lui. Tchen lui-même se sent proche du Russe. Les membres du tchong, une des organisations de combat communiste que Kyo et lui avaient créé à Shanghai :

[S]avaient que Katow, condamné après l’affaire Odessa [1905] à la détention dans l’un des bagnes les moins durs, avait demandé à accompagner volontairement, pour les instruire, les malheureux envoyés aux mines de plomb. Ils avaient confiance en lui (...).²⁶⁷

²⁶⁴ *Ibid.* (Original, p. 84.): “[U]na despechante indiferencia.”

²⁶⁵ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 84 et 85. (Traduction, p. 51 et 52.) : « Ses liens tombèrent, son corps s’allongea dans l’air et vola par-dessus les têtes avant de se perdre dans la noire marée des esclaves. »

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 85. (Traduction, p. 52.) : « Une fois de plus, les Blancs étaient bernés par les Hauts Pouvoirs de l’Autre Rive. »

²⁶⁷ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 40.

Cette information préfigure la suite de l'histoire, celle de son sacrifice. On voit également sa dimension dans le regard des autres communistes faits prisonniers avec lui après la prise de la Permanence : « [T]ous ceux des blessés qui n'étaient pas en train de mourir, soulevés sur une jambe, sur un bras, sur le menton, suivaient du regard son ombre pas encore très noire qui grandissait sur le mur des torturés²⁶⁸. » Le « regard » des autres le place donc en situation de représentation. Mais il y a plus : sa figure (« ombre » « sur le mur ») héroïque, à mesure qu'elle s'approche de la mort (« ombre », « torturés »), préfigure, là aussi, la dimension encore plus grande qu'il va atteindre aux yeux des siens après celle-ci. Même ses ennemis ont conscience de cette grandeur : la sentinelle « s'approcha, chercha Katow, le trouva. Sans le toucher, sans rien dire, avec *respect* [nous soulignons], elle lui fit seulement signe de se lever²⁶⁹. »

Un peu plus tard, Katow retrouve Kyo parmi les prisonniers couchés dans le préau et attendant d'être, soit exécutés purement et simplement, soit, ce qui est leur cas à tous les deux, d'être tués après avoir été jetés vivants dans le chaudron brûlant d'une locomotive. Après avoir vu son ami avaler sa dose de cyanure puis mourir, Katow décide, non sans quelque hésitation (« la peur luttait en lui contre la plus terrible tentation de sa vie²⁷⁰ »), d'offrir (« ce don de plus que sa vie²⁷¹ ») sa dose de cyanure à deux hommes atterrés couchés à côté de lui. Alors que le murmure des prisonniers se fait de plus en plus grand en apprenant la nouvelle du suicide de certains de leurs camarades grâce au geste de Katow, celui-ci est amené par les gardes à l'endroit où il va à la rencontre d'une mort horrible que, loin de fuir, il a décidé d'assumer : « Comme naguère sur le mur blanc, le fanal projeta l'ombre maintenant très noire de Katow sur les grandes fenêtres obscures (...) lorsque son balancement se rapprochait du fanal, la silhouette de sa tête se perdait au plafond²⁷². » Ici, contrairement à la scène précédente, son ombre est « très noire » et sa tête se perd « au plafond », ce qui indique qu'il ne fait déjà plus partie du monde des humains : « Toute l'obscurité de la

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 299.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 307.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, p. 310.

salle était vivante et le suivait du regard pas à pas²⁷³. » De nouveau le regard des autres le situe en situation de représentation :

Le silence était devenu tel que le sol résonnait chaque fois qu'il le touchait lourdement du pied ; toutes les têtes, battant de haut en bas, suivaient le rythme de sa marche, avec amour, avec effroi, avec résignation, comme si, malgré les mouvements semblables, chacun se fut dévoilé en suivant ce départ cahotant. Tous restèrent la tête levée : la porte se refermait.²⁷⁴

Les autres prisonniers suivent le rythme de ses pas comme s'il était un chef d'orchestre qui les faisait certes jouer des partitions différentes, mais, à l'image de Makcandal et des autres esclaves, d'un seul et même morceau : pour Malraux, comme pour Carpentier, la dignité humaine ne comporte pas seulement un caractère héroïque, mais aussi un caractère solidaire.

2. LE REFLET NON-FIDÈLE : *Ti Noël et la tyrannie d'Henri-Christophe (El Reino de este mundo)*, *Gaspar Ilom et la trahison de Tomas Machojon (Hombres de Maíz)*, *Kyo et la folie de Tchen (La Condition humaine)*

Dans *El Reino de este mundo*, la première fois que l'on entend parler d'Henri Christophe, c'est lorsque, après la mort de la deuxième épouse de Lenormand de Mézy, ce dernier et Ti Noël vont à la ville du Cap, et que celui qui deviendra un fameux « chef » cuisinier vient tout juste d'acheter l'auberge de *La Corona* à son ancienne patronne. Le nom de cette auberge (La Couronne en français) est annonciateur du destin d'Henri Christophe. La deuxième fois, c'est lorsque le même Lenormand de Mézy sort du puy sec dans lequel il s'était réfugié au moment où les esclaves en révolte avaient détruit sa ferme et massacré sa famille. Après son entretien avec le gouverneur, il se dirige vers l'auberge de *La Corona* et, la trouvant fermée, se souvient que « le cuisinier Henri Christophe avait quelques jours plus tôt abandonné son commerce pour revêtir l'uniforme d'artilleur colonial²⁷⁵. » Des années plus tard, un Ti Noël vieilli, mais désormais libre, revient sur l'île après le triomphe des esclaves sur les colons français, et se dirige vers la ferme de son ancien maître, Lenormand de Mézy. À peine y est-il arrivé, qu'il croise une troupe de soldats noirs avec des uniformes

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 77. (Original, p. 101.): "[E]l cocinero Henri Christophe había dejado el negocio, poco tiempo antes, para vestir el uniforme de artillero colonial."

resplendissants de style napoléonien. Fasciné, il les suit jusqu'à un endroit dénommé Sans-souci, qui est :

[L]a residencia predilecta del rey Henri Christophe, aquel que fue antaño cocinero en la calle de los Españoles, dueño del albergue de La Corona, y que hoy fundía monedas con sus iniciales, sobre la orgullosa divisa de Dios, mi causa y mi espada.²⁷⁶

Ti Noël est amené de force et obligé, de nouveau esclave parmi d'autres esclaves (enfants, femmes, anciens), à transporter des briques en vue d'assurer la construction de la Citadelle La Ferrière, construction qui durait depuis déjà douze ans, la forteresse du nouveau seigneur de la partie nord de l'île.

Cependant, durant une messe, puisqu'en plus du style napoléonien Henri Christophe a tenté d'imposer la religion catholique, le fantôme de l'archevêque Cornejo Breille, ancien confesseur du roi tombé en disgrâce et emmuré vivant dans la ville du Cap par ordre de ce dernier, apparaît devant tout le monde, provoquant une attaque d'apoplexie chez le roi. Le dimanche suivant, voyant que tout son peuple se soulève contre lui, il commence à marcher dans son palais presque totalement déserté : "El Salón de los Espejos no reflejó más figura que la del Rey, hasta el trasmundo de sus cristales más lejanos²⁷⁷". Cette image (Le Salon des miroirs) suggère évidemment la mégalomanie d'Henri Christophe, mais aussi sa solitude. Peu de temps après, il finit par se suicider :

Casi no se oyó el disparo, porque los tambores estaban ya demasiado cerca. La mano de Christophe soltó el arma, yendo a la sien abierta. Así, el cuerpo se levantó todavía, quedando como suspendido en el intento de un paso, antes de desplomarse, de cara adelante con todas sus condecoraciones. Los pajes aparecieron en el umbral de la sala. El rey moría, de bruces en su propia sangre.²⁷⁸

Le contraste entre la déchéance du roi et l'exhibition de ses décorations, dernière démonstration de sa mégalomanie, mérite d'être souligné.

²⁷⁶ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 124. (Traduction, p. 113 et 114.) : « [L]a résidence préférée du roi Henri Christophe, celui-là même qui avait été cuisinier dans la rue des Espagnols, propriétaire de l'auberge de La Couronne, et qui aujourd'hui battait monnaie avec ses initiales et l'orgueilleuse devise : "Dieu, ma cause et mon épée." »

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 141. (Traduction, p. 142.) : « Le Salon des miroirs ne refléta que la seule silhouette du roi dont l'image était renvoyée à l'infini jusqu'aux glaces les plus lointaines. »

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 144 et 145. (Traduction, p. 148.) : « On n'entendit presque pas le coup de feu, car les tambours étaient trop près. La main de Christophe lâcha l'arme, se portant à la tempe ouverte. Le corps se leva encore, comme en suspens pour esquisser un pas, avant de s'écrouler visage contre terre, avec toutes ses décorations. Les pages apparurent sur le seuil de la salle. Le roi mourait, à plat ventre dans son sang. »

Christophe est donc le reflet non fidèle de Ti Noël (voire de Mackandal et de Bouckman) dans la mesure où non seulement il renie la culture de ses ancêtres, au premier plan de laquelle le Vaudou, au profit de celle de l'opresseur, mais en plus il trahit son propre peuple en le réduisant à l'esclavage. Ici la verticalité ne devient jamais de l'horizontalité : Henri Christophe reste à tout jamais en bas de l'échelle et Ti Noël en haut.

Dans *Hombres de Maíz*, le reflet non fidèle est constitué par Tomas Machojon. D'après le narrateur, c'est un indien, appartenant qui plus est au groupe de Gaspar Ilom (c'est-à-dire se plaçant quasiment sur la même ligne d'horizontalité que lui), indien que sa femme, La Vaca Manuela, elle-même Ladina, aurait converti en Ladino, c'est-à-dire, en Amérique centrale, en une personne de culture hispanique dont la langue maternelle est l'espagnol, groupe qui peut également inclure des métis ainsi que des amérindiens assimilés :

El señor Tomás había sido de las indiadas del Gaspar Ilóm. Era indio, pero su mujer, La Vaca Manuela Machojón, lo había untado de ladino. La mujer ladina tiene una baba de iguana que atonta a los hombres (...) Así se ganó la Vaca Manuela al señor Tomás para los maiceros.²⁷⁹

C'est donc un homme qui, sous l'influence de sa femme, renie son identité pour adopter celle de l'opresseur. Mais cela va plus loin, car, secondant toujours sa femme, et sous les ordres du Coronel Godoy, il est le responsable du poison donné à Gaspar Ilom, et par conséquent de sa mort, ce qui le place tout en bas de l'échelle.

Dans la partie qui porte son nom, on retrouve un Tomas Machojon vieilli : “[U]n viejo destrabado del trabajo desde tiempo²⁸⁰.” Son fils, en revanche, appelé “don Macha²⁸¹ [sic] », qualifié de « le plus macho [mâle] des Machojones²⁸² », part de chez son père pour faire une demande en mariage. À cette occasion, la Vaca Manuela, sa belle-mère, lui dit : “Vos que has domado más de trecientos machos sabrás tratar a tu mujer por lo seguro²⁸³.” Mais, en chemin, la gloire de la famille Machojon meurt, brûlé

²⁷⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 477. (Traduction, p. 20.) : « M. Tomas avait fait partie des troupes d'indiens de Gaspar Ilom. Il était indien de naissance, mais sa femme, la Vaca Manuela Machojon, l'avait maquillé en ladino. C'est que la femme ladina a une bave d'iguane qui détraque les hommes (...) C'est ainsi que la Vaca Manuela fit entrer M. Tomas dans le parti des Maiceros. »

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 485. (Traduction, p. 29.) : « [U]n vieillard depuis longtemps délivré du travail »

²⁸¹ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de maïs*, op. cit., p. 32. (Original, p. 488.) : “Don Macho”

²⁸² *Ibid.*, p. 33. (Original, p. 486.) : “más macho de los Machojones”

²⁸³ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 485. (Traduction, p. 29.) : « – Toi qui as dompté plus de trois cents étalons, tu sauras surement comment traiter ta femme. »

par un régiment de vers luisants, victime de la malédiction des sorciers à la suite de la mort de Gaspar Ilom. Parlant de la mort de son fils, Tomas Machojon dit : “Se acabó la semilla, caparon a los machos, porque uno de los machos no se portó como macho, por eso se acabaron los Machojones²⁸⁴.” Ce qui est une référence à sa propre trahison contre son peuple, mais aussi à la fin de sa descendance : en se mettant du côté des maïceros, il s’est mis du côté de ceux qui, en exploitant le maïs à outrance, le rendent inapte à se reproduire, par conséquent la malédiction prive également toute sa famille de semence. En somme, non seulement il est puni par où il a péché, mais, de même qu’Œdipe paye pour les crimes de son père, le “Macho” paye pour ceux de Machojon.

Cependant, l’histoire ne s’arrête pas là. Une légende commence à circuler racontant que le fils Machojon ne serait pas mort, mais qu’on le verrait circuler à cheval sur le mont où l’on brûle le maïs afin de pouvoir semer, vêtu d’or des pieds à la tête et suivi par une traînée de feu et de fumée. Cette histoire va rapidement être utilisée par un groupe de maïceros afin de pousser Tomas Machojon à leur céder des terrains à brûler, ce qu’il fait dans l’espoir de voir un jour apparaître son fils. Mais la duperie ne dure que jusqu’au jour où le vieux apprend qu’un des épouvantails utilisés sur ces terrains est appelé Machojon. Une nuit, à l’abri des regards, il sort de chez lui avec son cheval et met le feu à des champs de maïs secs : “Y no por mal corazón, sino para pasear entre las llamas montado en el macho y que lo creyeran Machojón²⁸⁵.” Autrement dit, c’est un effort désespéré pour rendre réelle la légende créée autour de son fils, mais aussi pour se transformer, lui, l’homme vieux et faible qui a trahi les siens, en son fils, pour devenir comme lui et comme le cheval qu’il monte : un “macho”.

Cependant, lors de cette tentative désespérée, il va prendre en même temps conscience de l’aspect sacré du maïs et aussi de sa véritable identité, et va du même coup se transformer en l’instrument de la malédiction des sorciers : “Por algo había sido él y no otro el que chamuscó las orejas de tuza de los conejos amarillos que son las hojas de maíz que forman envoltorio a las mazorcas. Por eso son sagradas²⁸⁶.” Mais le texte laisse entendre qu’il était déjà l’instrument du destin avant même cette

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 492. (Traduction, p. 36.) : « Finie la graine ! On a châtré les mâles puisque le plus mâle ne s’est pas comporté comme un mâle ! Et c’est pour ça que c’est fini les Machojons. »

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 505. (Traduction, p. 47.) : « Et non point par méchanceté, mais pour se promener à cheval dans les flammes, et qu’on le prit ainsi pour Machojon. »

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 506. (Traduction, p. 49.) : « Il y avait une raison pour laquelle c’était lui, et non un autre, qui avait fait flamber ces oreilles de lapins jaunes que sont les feuilles dont s’enveloppent les épis de maïs. C’est pour cela qu’elles sont sacrées »

malédiction : “Por algo había sido él y no otro el hombre maldito que condujo por oscuro mandato de su mala suerte, las raíces del veneno blanco hasta el aguardiente de la traición²⁸⁷ (...)” En témoignent l’adjectif “maldito” (« maudit » en français) et l’expression “oscuro mandato de su mala suerte” (« ordre obscur de son mauvais sort »). Cette dernière est certes antithétique, puisqu’un mandat implique une volonté (et ce bien que le terme obscur implique qu’on ne la connaisse pas), alors que la mauvaise chance implique, elle, une absence de volonté. Néanmoins, il se peut que son manque de chance ne suggère pas une absence du destin, mais, au contraire, comme Judas choisi par Dieu, le fait d’avoir été choisi par lui. Quoi qu’il en soit, ceci le remet-il sur la même ligne horizontale que Gaspar Ilóm ? La verticalité, Tomas Machojon en bas de l’échelle et Gaspar Ilóm en haut, devient-elle de l’horizontalité ? C’est peu probable.

Dans *La Condition humaine*, Tchen, le militant communiste auquel nous avons déjà fait allusion, se situe, au début du roman, au même niveau que Kyo et ses autres camarades. Afin d’aider à la préparation de l’insurrection à Shanghai, il est sur le point de poignarder un trafiquant d’armes pour parvenir ainsi à s’emparer d’un ordre de vente qui permettra à ses camarades d’obtenir une cargaison d’armes provenant d’un bateau ancré dans le port. Le roman commence *in medias res*. Le jeune révolutionnaire vient de s’introduire dans la pièce où se trouve l’homme qu’il est chargé de tuer. Toute la scène est décrite en point de vue interne : nous ne percevons, sentons et pensons que ce que le personnage perçoit, sent et pense. Avant même d’assassiner l’homme endormi sur son lit, Tchen est torturé par une terrible angoisse (elle « lui tordait l’estomac²⁸⁸ ») conséquence de son débat intérieur, à savoir, le bien-fondé de la nécessité de son acte : « Il se répétait que cet homme devait mourir²⁸⁹ », et la cruauté de celui-ci : « le poignard lui répugnait moins²⁹⁰ » que le rasoir.

Mais jusque-là il ne fait qu’accomplir une mission, certes horrible, mais que tout combattant de la révolution communiste, y compris Kyo, ferait à sa place. Ce qui va le différencier de ses camarades, c’est le fait que l’imminence de son crime, qui est

²⁸⁷ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Telle était la raison pour laquelle c’était lui, et non un autre, cet homme maudit qui, par un ordre obscur de son mauvais sort, avait amené les racines du poison blanc jusqu’à l’eau de vie de la trahison (...) »

²⁸⁸ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 9.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 10.

d'ailleurs son tout premier, va le placer d'emblée dans un monde qui n'est plus celui des humains : « il y avait encore des embarras de voitures, là-bas, dans le monde des hommes²⁹¹... », se demande-t-il ? Et, plus tard, après son crime, il a du mal à « remonter chez les hommes²⁹² ». Ce monde dans lequel il est descendu est évidemment celui des morts, duquel d'ailleurs il ne réussit jamais à remonter totalement, puisque, plus tard, en commettant un attentat suicide, il prend la décision d'y retourner de manière définitive.

Mais, par la suite, cette relation entre les deux hommes va s'inverser. À certains moments, Kyo se sent proche de Tchen et le voit même comme un « ami²⁹³ ». C'est le cas lorsque tous deux doivent repartir d'Han-Kéou, ville du Nord de la Chine où ils sont allés se réunir avec Vologuine, un des leaders de la branche du parti communiste chinois lié à Moscou. La ligne de cette branche, contestée par Kyo autant que par Tchen, considère que les insurgés doivent déposer les armes face au Kouomitang, le parti nationaliste de Chang-Kaï-Shek, qui les a pourtant trahis :

En même temps que le rapprochait de Tchen la camaraderie nocturne, une grande dépendance pénétrait Kyo, l'angoisse de n'être qu'un homme, que lui-même ; il se souvint des musulmans chinois qu'il avait vus (...) hurler ces chants qui déchirent depuis des millénaires l'homme qui souffre et qui sait qu'il mourra.²⁹⁴

En outre, il pense que cette amitié est partagée : « Il était certain que Tchen, lui aussi, se liait en cet instant à lui d'une amitié de prisonniers²⁹⁵. » Mais à la fin de leur conversation, alors que Kyo lui demande s'il trouve cela important d'être lui-même l'organisateur de l'attentat contre Chang-Kaï-Shek, lui suggérant peut-être par-là que ce pourrait être lui, Kyo, qui pourrait s'en occuper, Tchen répond : « je n'aime pas que les femmes que j'aime soient baisées par les autres²⁹⁶. » Cette phrase « fit jaillir en Kyo toute la souffrance qu'il avait oubliée : il se sentit tout d'un coup séparé de Tchen [qui] coupa la corde de l'un des canots amarrés, et quitta la rive²⁹⁷. » Volontairement ou non, le jeune chinois, en rappelant à Kyo l'adultère de sa femme May, le fait douter et le met face à son « impuissance ». C'est pour cette raison que, incroyable inversion des rôles, alors qu'il devrait voir en Tchen un assassin fanatique, ce qui le placerait

²⁹¹ *Ibid.*, p. 9.

²⁹² *Ibid.*, p. 13.

²⁹³ *Ibid.*, p. 150.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 148.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 152.

²⁹⁷ *Ibid.*

tout en bas de l'échelle et lui, Kyo, en haut, il ne peut s'empêcher de le voir comme un homme disposé à tout pour la cause, et lui-même, comme un faible.

3. LE REFLET AMBIVALENT

Dans ce que l'on peut nommer le reflet ambivalent, nous distinguerons deux catégories : celle où l'aspect positif prime sur le négatif et celle où l'aspect négatif prime sur le positif. Commençons par la première.

A. LE POSITIF PRIME SUR LE NÉGATIF : *les femmes abandonnent les hommes au nom du maïs sacré (Hombres de Maíz) ; l'infidélité de May constitue une épreuve pour Kyo (La Condition humaine)*

Dans *Hombres de Maíz*, on trouve la légende de la "Tecuna" : « [N]om donné par le peuple indien du roman à toute femme qui abandonne son mari et son foyer²⁹⁸ ». Le Père Valentin Urbanez, le curé du village de San Miguel de Acatan, explique ce phénomène dans des notes prises par lui dans l'in-folio de son journal :

Se sabe poco y se padece mucho de la picadura de "laberinto de araña", como apuntado he, por ser frecuentes los casos de mujeres que enferman de locura ambulatoria y escapan de sus casas, sin que se vuelva a saber de ellas, engrosando el número de las "tecunas", como se las designa, y el cual nombre les viene de la leyenda de una desdichada María Tecún, quien diz tomó tizte con andar de araña, por maldad que le hicieron, maldad de brujería, y echó a correr por todos los caminos, como loca, seguida por su esposo, a quien pintan ciego como al amor. Por todas partes la sigue y en parte alguna la encuentra. Por fin, tras registrar el cielo y la tierra, dándose a mil trabajos, óyela hablar en el sitio más desapacible de la creación y es tal la conmoción que sufren sus facultades mentales, que recobra la vista, solo para ver, infeliz criatura, convertirse en piedra el objeto de sus andares, en el sitio que desde entonces se conoce con el nombre de Cumbre de María Tecún.²⁹⁹

²⁹⁸ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 51, note. 14.

²⁹⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz, op. cit.*, p. 635. (Traduction, p. 162.) : « On ne sait pas grand-chose de cette piqure du labyrinthe d'araignée, quoi qu'on en souffre beaucoup, ainsi que je l'ai noté : car le cas est fréquent de femmes qui, atteintes de folie ambulatoire, s'échappent de chez elle, sans qu'on n'en ait plus de nouvelles, et qui grossissent ainsi le nombre de "tecunas", comme on les appelle. Ce nom provient de la légende d'une certaine Maria Tecun qui, dit-on, avait pris cette démarche d'araignée à cause d'une malédiction lancée par des sorciers, et qui se mit à parcourir tous les chemins, comme une folle, poursuivie par son mari dont on prétend qu'il était aveugle, comme l'amour. Il la poursuit partout et ne la trouve nulle part. Enfin, à force d'explorer le ciel et la terre, au prix de mille difficultés, il l'entend un jour parler dans l'endroit le plus incommode de la création, et telle est la commotion qu'en subissent ses facultés mentales qu'il recouvre la vue, mais, le

Evidemment, du point de vue du Père Urbáñez, le phénomène en question est négatif. En témoigne l'anaphore du substantif "maldad" (méchanceté en français, traduit par « malédiction » dans la version française), associé aux termes « sorcellerie », « folie » et à l'« amour », qualifié, lui, d'« aveugle ».

Dans la sixième et dernière partie intitulée *El Correo-Coyote*, « la femme de Nicho Aquino a disparu mystérieusement, donnant lieu par sa "fuite" à la légende de la tecuna ; plus tard, Nicho acceptera l'idée qu'elle est morte, sans descendance, noyée dans le puits de leur maison³⁰⁰. » Ce qu'il croit être un abandon l'oblige à faire un long périple : « Nicho Aquino, le correo-coyote, accomplit (...) un long voyage : de son village indien situé dans la zone montagneuse du N.O. du Guatemala à la Cumbre de Maria Tecun de là à la grotte aux révélations³⁰¹ (...) », périple au bout duquel il aura effectivement la révélation de son "nahual".

Dans la cinquième partie, intitulée *Maria Tecun*, « la femme du même nom, qui d'ailleurs n'est pas son nom, absente du récit sauf dans les premiers paragraphes, a fui son mari aveugle (...) Goyo Yic pour se libérer ainsi de maternités trop répétées³⁰². » Ce dernier cherche sa femme et ses enfants :

[S]a quête est un voyage dans l'espace, certes, mais aussi le voyage de la cécité à la vue, du gagne-pain de mendiant au métier de colporteur, de l'homme entouré à la solitude et à l'oubli, de la liberté à la prison, de la prison à la vie libre du paysan indien entouré de sa femme, de ses nombreux enfants et petits-enfants (...).³⁰³

Autrement dit, il devient « le paysan indien de l'apothéose finale³⁰⁴ », fidèle à la tradition du maïs.

Dans la première partie, intitulée *Gaspar Ilom*, la femme de ce dernier, La Piojosa Grande, prend la fuite après les menaces de la Vaca Machojon. Gaspar Ilom, croyant qu'elle s'enfuit loin de lui, croyant donc probablement qu'elle va devenir une Tecuna, la met en joue avec son fusil, mais, voyant sur son dos son propre fils,

malheureux ! c'est seulement pour voir se changer en pierre l'objet de ses errances, à l'endroit que l'on connaît depuis sous le nom de crête de Maria Tecun. »

³⁰⁰ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 50.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, p. 51.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

interrompt son geste et la laisse s'échapper. Nous apprenons à la fin du roman par le Sorcier, le Cerf des sept friches, quelque chose de très important sur elle :

¡María la Lluvia, es la Lluvia! ¡La Piojosa Grande es la Lluvia! A sus espaldas (...) llevaba a su hijo, hijo también de Gaspar Ilóm, el hombre de Ilóm, llevaba a su hijo el maíz, el maíz de Ilóm, y erguida estará en el tiempo que estará por venir, entre el cielo la tierra y el vacío.³⁰⁵

Les épiphores de "Lluvia" (« Pluie » en français) et d'Ilom, les épizeuxes de "hijo" (fils) et de "maíz", donnent aux phrases un aspect litanique à travers lequel se révèle la véritable nature du personnage. En effet, la Piojosa Grande va abandonner son mari, sur le point de mourir sous l'effet du poison administré par la Vaca Machojon, elle-même aux ordres du Colonel Godoy, donc de l'Etat, mais seulement pour poursuivre la mission commencée par lui. Le point commun de ces trois récits est donc le suivant : « [L]a femme (...) est la génitrice³⁰⁶ », donc la terre, et même si son attitude nuit à l'homme, elle vise toujours à sauver l'essentiel, c'est à dire, le « maïs sacré³⁰⁷ ».

Dans *La Condition humaine*, la femme de Kyo est une Allemande née à Shanghai : féministe, médecin dans un hôpital chinois et militante politique dans un hôpital clandestin communiste qu'elle dirige. À peine rentrée de l'hôpital, elle annonce à son mari qu'elle vient de coucher avec un autre homme. Cet acte pourrait être interprété comme la simple vengeance d'une femme délaissée : « Il [Kyo] continuait pourtant à la regarder, à découvrir qu'elle pouvait le faire souffrir, mais que depuis des mois, qu'il la regardât ou non, il ne la voyait plus ; quelques expressions parfois³⁰⁸... » Néanmoins, comme le narrateur la qualifie de « maladroite³⁰⁹ », on peut penser que ce n'est pas là une volonté délibérée de sa part. En effet, l'acte sexuel est présenté par elle-même comme un remède à la souffrance : « Plus il y a de blessés, plus l'insurrection approche, plus on couche³¹⁰. » Ce dernier verbe fait référence ici à l'acte déconnecté du sentiment, puisque « Pour May la sexualité n'engageait rien³¹¹. » D'ailleurs, elle le dit elle-même : « Il y a des appels, surtout quand on est si près de la

³⁰⁵ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 787. (Traduction, p. 300.) : « Maria la Pluie, c'est la Pluie ! La Grande Pouilleuse, c'est la Pluie ! Sur son dos (...) elle portait son fils, qui était aussi le fils de Gaspar Ilom, l'homme du pays d'Ilom, elle portait son fils, le Maïs, le Maïs d'Ilom, et elle se relèvera dans le temps à venir, entre le ciel, la terre et le vide. »

³⁰⁶ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans *Hombres de maíz*, de M.A. Asturias », art. cit., p. 49.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Malraux André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 51.

³⁰⁹ Ibid., p. 50.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Ibid., p. 54.

mort (c'est de celle des autres que j'ai l'habitude, Kyo...) qui n'ont rien à voir avec l'amour³¹²... » Cependant, lui, Kyo, chez qui le désir sexuel pour May repose sur de la tendresse, a du mal à comprendre et cela le fait souffrir.

Mais il y a encore une autre explication, qui n'exclut d'ailleurs pas les précédentes. Leur vision de la souffrance est différente. Pour Kyo : « La souffrance ne peut avoir de sens que quand elle ne mène pas à la mort, et elle y mène presque toujours³¹³ », alors que d'après May « la souffrance – c'est étrange – [me] fait plus penser à la vie qu'à la mort... A cause des accouchements, peut-être³¹⁴... ». Ce qui nous renvoie aux figures féminines d'*Hombres de maíz*. Pour May donc la souffrance est synonyme de vie et celle qu'elle inflige à Kyo est peut-être destinée à le rendre plus fort et plus apte à la Révolution, au risque de provoquer l'effet contraire. Ceci est exprimé par la vision soudaine que Kyo a de leur relation : « [Lui] couché ainsi, elle assise sur son lit, comme un malade veillé par elle³¹⁵... », image qui renvoie évidemment au statut de médecin de May. Ceci est corroboré par la description que le narrateur, toujours du point de vue du mari, fait d'elle : « Son manteau de cuir bleu, d'une coupe presque militaire, accentuait ce qu'il y avait de viril dans sa marche et même dans son visage³¹⁶ (...) ». Et est davantage encore renforcé par le nom de « guerrière³¹⁷ » que son physique et son attitude suggèrent à Kyo.

Toujours dans le cadre de ce que nous avons appelé le reflet ambivalent, nous allons maintenant parler de la catégorie où l'aspect négatif prime sur le positif.

B. LE NÉGATIF PRIME SUR LE POSITIF : *l'ambivalence de Soliman (El Reino de este mundo), de Campanus (L'Œuvre au Noir) et de Vologuine (La Condition humaine)*

Nous allons commencer par le personnage de Soliman, reflet ambivalent de Ti Noël dans *El Reino de este mundo*. C'est un esclave que Paulina Bonaparte (sœur de Napoleon et femme de Leclerc, General de l'armée française, venu dans les Caraïbes réprimer la révolte menée par Bouckman) prend à son service en tant que masseur.

³¹² *Ibid.*, p. 53.

³¹³ *Ibid.*, p. 49 et 50.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

Paulina est fascinée par les environs du Cap, à tel point que, quand son mari, à la suite de l'épidémie qui se déclenche une nouvelle fois dans l'île, tente de la convaincre de trouver refuge dans celle de la Tortue, elle s'y refuse, préférant rester là où elle est. Entre la maîtresse et son esclave va s'établir une relation sensuelle qui réjouit la première et tourmente Soliman, car il l'idolâtre et la désire tout à la fois. Mais, à la suite de la mort du Général Leclerc, victime de l'épidémie, et au départ de Paulina pour la France, Soliman se met au service d'Henri Christophe, ancien cuisinier renommé et nouveau tyran de l'île. Quelque temps plus tard, à la suite du suicide de ce dernier, haï par les esclaves et abandonné par sa propre garde personnelle, Soliman s'embarque pour l'Europe avec la femme et les deux filles du défunt.

Une fois à Rome, il commence à fréquenter une servante du palais Borghèse. Les princes se trouvant absents depuis quelques années, Soliman et son amante, ayant bu quelques verres de trop, déambulent dans les vastes salons ornés de statues d'époques diverses, jusqu'au moment où ils arrivent dans une salle dominée par la seule présence d'une statue féminine. L'ancien esclave croit reconnaître les formes, qu'il parcourt avec ses mains, du corps de Paulina Bonaparte :

Palpó el mármol ansiosamente, con el olfato y la vista metidos en el tacto. Sopesó los senos. Paseó una de sus palmas, en redondo, sobre el vientre, deteniendo el meñique en la marca del ombligo. Acarició el suave hundimiento del espinazo, como para voltear la figura. Sus dedos buscaron la redondez de las caderas, la blandura de la corva, la tersura del pecho. Aquel viaje de las manos le refrescó la memoria trayendo imágenes de muy lejos. El había conocido en otros tiempos aquel contacto.³¹⁸

Il entre en contact avec la statue par le moyen de ses sens : "olfato", "vista", et surtout, "tacto" (« odorat », « vue » et « toucher », en français), contact qui, secondé par le travail de la "memoria" (la mémoire), sublime Paulina, celle-ci lui apparaissant aussi parfaite qu'une statue... mais également aussi froide. La comparaison en effet finit par se révéler inquiétante, car, dans son ivresse, il lui semble caresser le cadavre pétrifié de son ancienne maîtresse :

Esa estatua, teñida de amarillo por la luz del farol, era el cadáver de Paulina Bonaparte. Un cadáver recién endurecido, recién despojado de pálpito y de mirada, al que tal vez

³¹⁸ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 156. (Traduction, p. 163.) : « Il palpa anxieusement le marbre comme si avec son toucher se fussent confondus son odorat et sa vue. Il soupesa les seins. Il passa la paume de sa main sur le ventre en un geste circulaire arrêtant son petit doigt dans le nombril. Il caressa la douce cambrure des reins, comme s'il eut voulu retourner la statue. Ses doigts cherchèrent la rondeur des hanches, la délicatesse du mollet, la fermeté des seins. Ce voyage des mains lui rafraîchit la mémoire, lui apportant des images venue de très loin. »

era tiempo todavía de hacer regresar a la vida. Con voz terrible, como si su pecho se desgarrara, el negro comenzó a dar llamadas, grandes llamadas, en la vastedad del Palacio Borghese.³¹⁹

Ce cadavre pétrifié, il veut désespérément le ramener à la vie, ce qui prouve à la fois la persistance de son amour pour Paulina et l'état maladif où l'a mené celui-ci. Quand, attiré par ses cris, un groupe de serviteurs arrive dans la salle à peine illuminée par quelques chandelles, Soliman se souvient de la chute d'Henri Christophe et le saccage de Sans-Souci, et, dans un acte de folie, brise une fenêtre et s'enfuit. Les jours suivants, María Luisa, la veuve d'Henri Christophe, tente en vain de le calmer. Parlant en créole, il prie Papá Legba de lui ouvrir le chemin du retour à Haïti.

Soliman est un gardien de la tradition africaine du Vaudou. Contrairement à Henri Christophe, que pourtant il sert, il n'échange jamais cette tradition contre le Christianisme ; à tel point qu'il va même être l'initiateur de Paulina. En effet, voyant la maladie de son mari et constatant l'échec des médecins face à elle, la française accepte que Soliman intervienne sous la forme de rituels adressés à ses dieux en vue de la guérison du Général Leclerc. En ce sens il peut constituer un reflet fidèle à cette idéologie. Néanmoins, sa condition d'éternel serviteur des oppresseurs, que ce soit des Français (le General et Paulina Bonaparte) ou des anciens esclaves devenus maîtres (Henri Christophe puis la famille de ce dernier), en fait l'opposé de Ti Noël, qui est, lui, toujours du côté de la révolte et de la liberté.

Dans *L'Œuvre au Noir* le reflet ambivalent de Zénon est le chanoine de Saint Donatien à Bruges, Bartholommé Campanus. Ce dernier, beau-frère d'Henry Juste, lui-même oncle de Zénon et père d'Hilzonde, la mère de celui-ci, accepte de prendre en charge une partie de l'éducation du fils bâtard, qu'il destine, étant donné l'immense soif de connaissance dont l'enfant fait preuve, à la cléricature. Mais il ne tarde pas à s'apercevoir que ce n'est pas là le chemin que va prendre son élève :

Pour le chanoine la sagesse sacrée et sa sœur profane s'étayaient l'une l'autre : le jour où il entendit Zénon tourner en dérision les pieuses rêveries du *Songe de Scipion*, il comprit que son élève avait renoncé en secret aux consolations du Christ.³²⁰

³¹⁹ *Ibid.* (Traduction, p. 164.) : « Cette statue, qui prenait une teinte jaune à la lueur de la lanterne, était le cadavre de Pauline Bonaparte. Un cadavre qui s'était raidi depuis peu, inerte et sans regard, que l'on pouvait peut être rendre encore à la vie. D'une voix terrible, comme si sa poitrine se fut déchirée, le nègre se mit à lancer des appels, dans la vaste enceinte du Palais Borghèse. »

³²⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 38.

Bien que n'étant pas un texte chrétien, puisqu'il fut écrit par l'auteur romain Cicéron au I^e siècle avant J.C., cet ouvrage, *Le Songe de Scipion*, témoigne néanmoins en faveur de l'immortalité de l'âme, l'une des croyances les plus importantes du Christianisme. Par ailleurs, le mépris de Zénon, une constante chez lui, pour le comportement pieux, est paradoxalement probablement dû au fait qu'il est lui-même, ce comportement pieux, considéré comme méprisant : « Plus tard, durant les rares visites faites à Bruges par l'étudiant de Louvain, le curé lui ferma sa porte, sentant de ce côté un mauvais air d'athéisme et d'hérésie³²¹. » Il est difficile de savoir ce que le chanoine Campanus entend exactement ici par le nom d' « athéisme ». Au sens actuel ce terme signifie : attitude de quelqu'un qui nie l'existence de Dieu. Mais ici il est accompagné du nom « hérésie », ce qui laisserait entendre que son sens est plutôt celui qu'on lui donnait au XVI^e siècle, c'est-à-dire : attitude de quelqu'un qui ne croit pas au vrai Dieu. En effet, en 1942, dans son ouvrage sur Rabelais et le XVI^e siècle, l'historien Lucien Febvre tente de démontrer que cette période de l'histoire européenne ne pouvait être athée, car elle n'avait pas, d'après lui, « l'outillage mental³²² » pour ça. (Comprendre : les représentations, qui sont différentes pour chaque culture et pour chaque époque)

Vers la fin du roman, dans la partie intitulée *La Prison*, au chapitre ayant pour titre *La visite du chanoine*, Bartholommée Campanus et Zénon se rencontrent après s'être perdus de vue depuis de nombreuses années. Le prêtre, qui est intervenu personnellement pour éviter la torture à son ancien élève, vient maintenant directement le voir en prison pour le convaincre de se rétracter et de sauver ainsi sa vie et son âme. Mais « [l']entretien des deux hommes reprenait sans cesse malgré eux le ton quasi hargneux de leurs anciens débats de maître et d'élève³²³ ». Attitude que l'on pourrait voir simplement comme une conséquence de la force de l'habitude revenant de manière involontaire, ce qu'indique l'expression « malgré eux ». Mais la suite du dialogue va montrer que la dissension est encore plus profonde. Le commentaire suivant de Zénon fait référence à l'un des hommes qui va décider de sa condamnation : « Mes quelques rencontres avec le révérendissime évêque ne m'ont pas montré un homme plein de pitié³²⁴ ». L'adjectif superlatif « révérendissime » (qui est également un titre honorifique) contraste avec la périphrase « homme plein de pitié

³²¹ *Ibid.*, p. 69.

³²² Febvre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle, La Religion de Rabelais*, op. cit., p. 328.

³²³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 423.

³²⁴ *Ibid.*

», et qui, précédée de la négation, constitue une antiphrase équivalent à « sans pitié ». L'allusion ironique de Zénon à ce terrible personnage vise évidemment à rappeler au prêtre ses « mauvaises fréquentations ».

Dans *La Condition humaine*, dans la troisième partie du roman, le 29 mars 1927, c'est-à-dire huit jours après la date du début de l'histoire, Kyo et Tchen, souvenons-nous, font le voyage à Han-Kéou, ville du Nord de la Chine, censée être aux mains des communistes et où va se décider le sort du soulèvement populaire de Shangaï. Ils vont se réunir avec un dénommé Vologuine, un des membres du parti communiste chinois, lié à Moscou. La ligne de ce parti en effet, contestée par Kyo autant que par Tchen, considère que les insurgés doivent déposer les armes face au Kouomitang, qui les a pourtant trahis. À la question de Vologuine sur ce que les « groupes de combat » de Shangaï voudraient faire, Kyo répond : « -Sortir du Kouomitang. Organiser un Parti Communiste indépendant. Donner le pouvoir aux Unions. Et surtout, ne pas rendre les armes. Avant tout³²⁵. » L'utilisation des infinitifs en position de sujet donnent aux phrases de Kyo la force de mots d'ordre.

Pour bien comprendre ce dialogue, il est nécessaire de remonter un peu dans le temps afin de remettre les choses dans leur contexte. Le Kouomitang, ou parti nationaliste chinois, le premier parti politique de la Chine, est créé en 1912 par Sun Yat-sen, opposé aux seigneurs de la guerre. En effet, à partir de cette date, et plus encore à partir de 1916, année de la mort du président Yuan Shikai, la Chine, dominée par ces derniers, son économie désorganisée par le trafic d'opium, subissant, en outre, l'influence du Japon ainsi que d'un grand nombre de pays occidentaux, va développer un fort sentiment nationaliste. Par ailleurs, l'année 1919 voit la création du Komintern, organisation née de la scission de l'Internationale ouvrière réalisée le 2 mars à Moscou sous l'impulsion de Lénine et des bolcheviks, regroupant donc tous les partisans du nouveau régime soviétique. En 1925, après la mort de Sun Yat-sen, Chang-Kaï-Shek devient progressivement le leader du Kouomitang et s'arroge en outre le poste de commandeur en chef de l'Armée nationale révolutionnaire. Mais dès 1923 il voyage afin de solliciter l'aide de la Russie révolutionnaire, et, en 1924, avec l'accord de Sun Yat-sen, il réorganise le parti sur des bases analogues à celles du parti communiste russe.

³²⁵ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 136.

En ce qui concerne le parti communiste chinois, André Pierre écrit que ses débuts ont été très modestes :

C'est une poignée de jeunes gens éveillés par la révolution russe, par la révolution de Lénine de novembre 1917, qui avait mis à l'ordre du jour, non seulement la lutte de classe et la dictature du prolétariat, mais aussi le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, la lutte pour l'indépendance des nations opprimées, la guerre à l'impérialisme. Dans la liste des Etats dressés par les bolcheviks victorieux à Moscou, la Chine figurait dans la catégorie des « pays semi-coloniaux », c'est-à-dire soumis aux interventions et aux influences des grandes puissances. Il s'agissait donc à la fois de combattre pour l'émancipation nationale contre l'oppression étrangère, et d'abattre aussi le régime intérieur, féodal et militaire. Donc, sous l'influence de Moscou, des cercles communistes naquirent un peu partout en Chine, surtout autour des Universités et parmi les étudiants envoyés au Japon, en U. R. S. S. et en Occident.³²⁶

Toujours d'après André Pierre :

Dans ce vaste pays où le mouvement proprement dit d'émancipation nationale était dirigée par le Kouomintang, par le parti de la rénovation nationale, le petit parti communiste, qui ne comptait alors que quelques milliers d'adhérents, ne pouvait évidemment agir seul. A Moscou, on lui conseilla d'entrer dans le Kouomintang et de collaborer à son œuvre d'émancipation (...) Les membres du parti communiste chinois furent admis dans le Kouomintang sur un pied d'égalité. Cette alliance du mouvement national et du mouvement communiste s'appuyant l'un et l'autre sur Moscou caractérise la première étape de la révolution chinoise ; et les succès remarquables de Tchang Kaï Chek en 1926 sur les Nordistes s'expliquent en grande partie par cette espèce d'union générale de tous les Chinois et par l'alliance de tous les éléments révolutionnaires.³²⁷

Alliance qui, on le voit, n'en est nullement une, ce que démontre cette insurrection de Shangaï déclenchée le 21 et le 22 mars 1927. La position de Vologuine consiste à obéir aux ordres du Komintern de Moscou, qui conseille aux membres du parti communiste chinois de déposer les armes et de se mettre sous les ordres de Chang-Kaï-Shek. Il considère en effet que la Révolution en Chine n'est pas prête, car, si une partie de la population est effectivement en faveur du communisme, les principaux généraux de l'armée chinoise, eux, ne le sont pas : « Un mot d'ordre purement communiste, aujourd'hui, amènerait l'union, enfin, immédiate, de tous les généraux contre nous : 200 000 hommes contre 20 000. C'est pourquoi il faut vous arranger à Shangaï avec Chang-Kaï-Shek. S'il n'y a pas moyen, rendez les armes³²⁸. » Mais le fin mot de l'histoire est que Staline, désormais à la tête du parti à cette époque

³²⁶ Pierre, André, L'URSS et le parti communiste de Chine – Persée, doc, p. 251 et 252.

<https://www.persee.fr> (Consulté le 11/09/2021.)

³²⁷ *Ibid.*, p. 252.

³²⁸ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 139.

(puisque Lénine meurt en 1924), considérant que la Révolution internationale doit être subordonnée à la toute nouvelle U.R.S.S., ne tolère aucune volonté d'indépendance ; ce qui transforme ce pays en une de ces grandes puissances coloniales contre laquelle il prétend défendre la Chine.

Kyo, lui, pense que rendre les armes équivaut à trahir le prolétariat. Il est au contraire d'avis de les garder pour combattre :

Tenter la lutte contre Chang maintenant, avec de vrais mots d'ordre révolutionnaires, en s'appuyant sur la paysannerie et le prolétariat de Shangaï, c'est chanceux, mais ce n'est pas impossible : la première division est communiste presque toute entière, à commencer par son général, et combattra avec nous. Et tu dis que nous avons conservé la moitié des armes. Ne pas la tenter, c'est attendre avec tranquillité notre égorgement.³²⁹

Si la position de Vologuine est proche de celle de Staline, celle de Kyo est proche de celle de Trotski. Elle est résumée ici par Pierre André, qui cite le fameux opposant :

En 1926, on reconnut le rôle dirigeant de la bourgeoisie chinoise. Sous prétexte que la Chine était à la veille d'une révolution libératrice nationale, le parti de la bourgeoisie du Kouomintang fut officiellement reconnu comme parti dirigeant. Mais les leaders du parti ne s'arrêtèrent pas là, ils forcèrent le parti communiste chinois à faire partie du Kouomintang, à se soumettre à sa discipline, leur recommandant de freiner la révolution agraire. Il fut défendu aux ouvriers et aux paysans révolutionnaires de créer des soviets, de crainte de porter ombrage à Tchang Kaï Chek. Staline défendit ce dernier contre l'opposition en avril 1927, peu de jours avant le coup d'état de Shang-Haï, et le proclama « allié fidèle » dans une réunion du parti à Moscou.³³⁰

4. LE REFLET À L'IDENTIQUE : *les génitrices et les défenseurs (Hombres de Maíz)*

Les types de reflets dont nous allons traiter ici sont constitués par ceux qui, ni fidèles ni non fidèles, ni même ambivalents, sont des sortes de reflets à l'identique du protagoniste.

On retrouve la figure du double (ou des doubles) dans *Hombres de Maíz*. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Michèle Bernu écrit que dans ce roman la femme est la génitrice, ce qui signifie que La Piojosa Grande, Maria Zacaton, et la femme de Nicho Aquino, si elles sont des reflets ambivalents des hommes, sont en revanche des doubles les unes des autres. Alors que, toujours d'après elle, les

³²⁹ *Ibid.*, p. 144.

³³⁰ Pierre, André, L'URSS et le parti communiste de Chine, *art. cit.*, p. 254 et 255.

hommes, eux, sont les défenseurs du maïs, donc les doubles eux aussi les uns des autres. Elle résume ainsi les liens entre ces actants :

L'explication finale [celle du Sorcier donc] apporte un élément nouveau au mythe dominant : les deux sexes se déterminent par rapport au maïs sacré : la femme en est la génitrice, l'homme le défenseur ; et ceci pour tous les couples dont Gaspar Ilóm et sa femme ne sont que les prototypes.³³¹

5. LE REFLET SECONDAIRE : *Bouckman, entre syncrétisme et conflit tragique (El Reino de este mundo)*

Nous verrons un exemple du reflet secondaire dans *El Reino de este mundo*, avec Bouckman, un esclave adepte du Vaudou et désirant la libération des noirs du joug colonial. Il est un reflet fidèle de Mackandal, lui-même reflet fidèle de Ti Noël, donc reflet d'un reflet.

Au deuxième chapitre de la deuxième partie, intitulé *El pacto mayor*, apparaît la figure de Bouckman, un ancien esclave jamaïquain, dont la voix puissante se fait entendre, la nuit, au milieu de la tempête, dans la clairière d'une forêt dénommée Bois Caimán, devant une assemblée d'esclaves venus préparer une nouvelle insurrection. Cette scène est également inspirée d'un épisode historique :

La nuit du 14 août 1791 [c'est-à-dire trente-quatre ans après l'épisode de Mackandal (1757), et non pas vingt comme il est dit dans le roman] les chefs noirs de diverses fermes du nord se réunirent avec le Jamaïquain Bouckman dans une clairière du Bois Caimán. [Nous traduisons]³³²

Ici, la présence du Vaudou prend une importance encore plus grande. D'abord, Bouckman déclare qu'un « pacte avait été conclu entre les initiés d'ici et les grands Loas d'Afrique, pour commencer la guerre sous des signes propices³³³ ». Un accord, c'est le sens du nom « pacte », est donc conclu entre les hommes et les dieux. Ensuite, apparaît une femme munie d'une machette et invoquant le dieu Ogún, le « forgeron mythique, seigneur des tempêtes, dieu guerrier (associé à Santiago) et lié au feu,

³³¹ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 49.

³³² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar por Florinda Friedmann de Goldberg*, *op. cit.*, p. 11. (Original.): "La noche del 14 de agosto de 1791 los cabecillas negros de diversas haciendas del norte se reunieron con el jamaquino Bouckman, en un claro del Bois Caimán."

³³³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, *op. cit.*, p. 64. (Original, p. 93.): "[U]n Pacto se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes Loas de África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios."

extrêmement séducteur, une sorte de Zeus vaudou³³⁴. » Enfin, cette même femme sacrifie un cochon noir, et tous les hommes réunis, y compris Ti Noël, boivent le sang de l'animal et font le serment d'obéir pour toujours à Bouckman. Florinda Friedmann de Goldberg en conclut que : « Le serment de Bois Caimán possède tous les aspects d'un rite initiatique³³⁵. » Mais il y a plus :

Le panthéon vaudou (...) fait une synthèse de la religion catholique et les cultes africains. C'est une coexistence difficile d'expliquer rationnellement, mais que ses adeptes vivent de manière commode et sans contradictions. Le Dieu unique existe auprès d'une multitude d'esprits ou d'êtres surnaturels appelés *loas*, plus ou moins puissants, plus ou moins sages, capables du bien comme du mal, en mesure de posséder leurs élus, et dont le nombre peut augmenter en permanence.³³⁶

Certes, mais on remarque que dans le roman, une rupture, indiquant donc une contradiction, se produit à l'intérieur même de la religion vaudou, rupture qui ne figure pas dans l'épisode rapporté par Métraux via Florinda Friedmann de Goldberg. En effet, Bouckman dit :

El Dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del Dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad!³³⁷

Afin de donner plus de poids à ses paroles, le style indirect est remplacé par le style indirect libre, et non par le style direct puisqu'il n'y a pas de guillemets, et les pronoms à la première personne du pluriel se multiplient. Bouckman décrit la lutte contre l'esclavage comme une lutte divine, sorte de titanomachie, mais où, à côté des hommes, dans le monde invisible, ce sont, comme dans l'Iliade, les dieux qui s'affrontent. Toutefois, il faut signaler que le Vaudou est situé par les anthropologues dans la catégorie des traditions de ce que l'on appelle la « transe possessionnelle », dans lesquelles les dieux descendent dans la tête de leurs adeptes, les chevauchent,

³³⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar por Florinda Friedmann de Goldberg, op. cit.*, p. 19. "[H]errero mítico, señor de las tormentas, dios guerrero (identificado con Santiago) e ígneo, sumamente mujeriego, especie de Zeus vodú."

³³⁵ *Ibid.*, p. 18. "El juramento de Bois Caimán tiene todos los caracteres de un rito iniciático."

³³⁶ *Ibid.*, p. 18 et 19. "El panteón vodú (...) sincretiza la religión católica y los cultos africanos. Es una convivencia difícil de explicar racionalmente, pero que sus adeptos viven cómodamente y sin contradicciones. El Dios único existe junto con multitud de espíritus o seres sobrenaturales llamados *loas*, más o menos poderosos, más o menos sabios, capaces tanto del bien como del mal, posibilitados de poseer a sus elegidos, y cuyo número puede aumentar permanentemente."

³³⁷ *Ibid.*, p. 93. (Traduction, p. 64.) : « -Le Dieu des Blancs ordonne le crime. Nos dieux demandent vengeance. Ils guideront nos bras et nous donneront assistance. Brisez l'image du Dieu des Blancs qui a soif de nos larmes ; écoutons en nous-mêmes l'appel de la liberté ! »

et s'expriment à travers eux. Donc, pour parler avec davantage de justesse encore, il faudrait dire que les dieux s'affrontent non pas à côté des hommes mais par hommes interposés. Et autant les dieux africains que le dieu chrétien d'ailleurs, puisqu'il est lui aussi décrit comme possédant ses adeptes afin de les pousser à faire sa volonté, qui, dans ce cas précis, est négative, puisqu'elle "ordena el crimen" (« ordonne le crime » en français). Mentionnons au passage que le Yahvé de l'Ancien Testament, comme Ogun, est un dieu de la foudre.

Cependant, selon l'anthropologue Gilbert Rouget, dans la transe possessionnelle l'adepte « s'identifie (...) à la divinité et manifeste cette identification en portant ses insignes (...) en épousant son humeur, en imitant son comportement et en faisant des figures de danse à travers lesquelles s'expriment son ou ses particularités personnelles³³⁸. » Mais, plus précisément encore, elle est appelée « transe possessionnelle d'identification » :

L'identification de l'esprit ou de la divinité responsable de la possession tient dans les rites d'initiation à ces cultes une place très importante, car, aussi longtemps qu'on ne sait pas à quelle divinité attribuer la possession, comment s'adresser à elle, lui faire les sacrifices voulus, se comporter à son égard comme il convient de le faire ?³³⁹

Toujours selon Rouget, elle est à distinguer de la transe non identificatoire, où, comme son nom l'indique, l'adepte ne s'identifie pas à Dieu. Il écrit : « Ce dernier [Dieu donc] les agite [les adeptes], les fait danser, ou parle par leur bouche [ou bien, selon les mots de Bouckman : il "ordonne le crime"]]. Mais rien dans le comportement de ceux qu'il inspire ne consiste à l'imiter³⁴⁰. » Ainsi, « la transe non identificatoire (d'inspiration ou de communion) apparaît-elle comme caractéristique de l'islam, de la chrétienté et du judaïsme, autrement dit, comme étant liée à la logique des religions de la transcendance³⁴¹. »

Quoi qu'il en soit, le texte paraît nous dire qu'à ce moment particulier du roman, le syncrétisme, cette fusion entre la tradition africaine du Vaudou et le Catholicisme romain, se fissure tout d'un coup, à l'image « d'un éclair qui brilla sur la mer³⁴² »

³³⁸ Rouget, Gilbert, *La Musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, France, Initialement paru dans la « Bibliothèque des Sciences humaines » en 1980, Editions Gallimard, 1990, pour la présente édition revue et augmentée, préface de Michel Leiris, p. 81.

³³⁹ *Ibid.*, p. 81 et 82.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 82 et 83.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

³⁴² Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit, p. 64. (Original, p. 93.) "[U]n rayo que se abrió sobre el mar."

(entendre : la foudre qui se fraye un chemin sur la mer, ou qui déchire la mer), au point de se transformer en un conflit tragique, révélant au contraire l'incompatibilité des deux traditions, la raison étant que l'une, celle des dominants, veut détruire l'autre, celle des dominés, qui, elle, tente de se venger de la première.

Résumons-nous. Le personnage principal de chacun des romans incarne une idéologie particulière : Zénon dans *L'Œuvre au Noir*, celle de la tolérance à l'égard des idées des autres ; Kyo dans *La Condition humaine*, celle de l'idéal communiste et le souci de libérer la Chine du joug étranger ; Ti Noël dans *EL Reino de este Mundo*, celle de l'appartenance à la tradition du Vaudou africain de l'époque et à son esprit de révolte ; celle de Gaspar Ilom dans *Hombres de Maíz*, enfin, celle de l'appartenance à l'idée du maïs comme élément sacré à la base de la création de l'humanité, et justifiant donc, là aussi, la révolte. Quand d'autres personnages sont en adéquation avec cette idéologie, ils sont des reflets fidèles du personnage principal, quand ils ne le sont pas, ils sont des reflets non fidèles ; quand ils en partagent une partie, ils sont des reflets ambivalents, parfois plutôt proches du protagoniste, parfois plutôt éloignés ; il y a aussi des reflets à l'identique, pratiquement interchangeables avec ce dernier ; enfin, il y a des reflets du reflet. Ces reflets peuvent se situer sur le même plan que l'original, en dessous de lui ou au-dessus, mais souvent leur position varie au fur et à mesure du déroulement de l'histoire. Néanmoins, au fond, l'idéologie commune à tous ces romans est la revendication de la liberté.

Mais, contrairement à l'idée de libre-arbitre présente dans le chapitre précédent, qui est la liberté de la conscience de choisir entre une chose et une autre, la liberté dont il s'agit dans ce chapitre est d'ordre social, politique ou religieux, qui appelle donc, quand elle est bafouée, l'idée de Révolution. Rappelons les deux définitions d'Octavio Paz à propos du concept de Révolution. La première correspond à une conception traditionnelle : « retour des astres, manifestation visible du temps circulaire », ou, autrement dit, retour au passé mythique, modèle de toute création. La seconde, quant à elle, correspond à une conception moderne. Effectivement, si la Modernité est fondée sur le changement et la rupture : « L'idée de révolution, dans son sens moderne, représente avec la plus grande cohérence la conception de l'histoire comme changement et progrès inéluctable : si la société n'évolue pas ou stagne, une révolution éclate. » Dans *La Condition humaine*, la révolte se fait au nom de la seconde définition du concept de révolution : changement et progrès, expressions du temps

irréversible et manifestations de la raison critique, et liée donc à l'idée de Modernité. Dans les trois autres (*L'Œuvre au Noir*, *Hombres de Maíz* et *El Reino de este mundo*), elle se fait, au contraire, au nom de la première définition de ce concept, toujours, d'après Octavio Paz, contenue dans la seconde : « retour des astres, manifestation visible du temps circulaire », et liée donc à l'idée de Tradition.

Signalons pour finir que *La Condition humaine* est publié en 1933, seize ans seulement après la Révolution russe, qui voit la chute du tsarisme, régime autocratique, et l'avènement du communisme soviétique. *El Reino de este mundo*, lui, est publié en 1949, quatre ans à peine avant la Revolution cubaine, qui voit la fin de la dictature de Fulgencio Batista, soutenue par les Etats Unis, et l'avènement du communisme castriste. *Hombres de Maiz* est également publié en 1949, deux ans avant l'arrivée au pouvoir au Guatemala de Jacobo Árbenz Guzmán. En 1952, celui-ci met en place une Réforme agraire, suscitant une violente réaction de la part des propriétaires terriens, d'une partie de l'Armée, et des intérêts commerciaux étasuniens (dont la puissante United Fruit Company), qui l'accusent de céder au communisme. Elle culmine en 1954 par un coup d'état militaire qui renverse Arbenz et remet en place la politique d'exploitation du pays décrite dans le roman d'Asturias. *L'Œuvre au Noir* est publié en 1968, le mois où ont lieu des révoltes étudiantes, puis ouvrières, dans plusieurs pays occidentaux. En France, elles ont pour objectif l'instauration de relations plus égalitaires dans les différents secteurs de la société, ainsi que la remise en cause du pouvoir gaulliste considéré autoritaire.

III. LE « DESTIN » DU MOI

Cette troisième sous partie traite du « destin » de ces différents moi. Il s'agit d'analyser les différentes options qu'ils prennent en relation à la perpétuation de leur être ou, au contraire, à leur dissolution. Autrement dit : vont-ils se détruire, pensant de la sorte se dissoudre dans le néant ? Vont-ils tenter de détruire le monde, pensant de la sorte le dissoudre dans le néant ? Ou bien vont-ils, au contraire, tenter de mourir afin de renaître, pensant se fondre dans un autre plus grand qu'eux ? Ou vont-ils, plutôt, tenter de vivre dans le monde, dans la dimension du devenir, en l'acceptant tel qu'il est ?

1. LA DESTRUCTION DU MOI : *Kyo et Katow face au seppuku (La Condition humaine)*

Dans *La Condition humaine*, nous l'avons vu, Kyo est amené dans l'ancien préau d'une école servant à entasser les prisonniers et, devant la perspective d'être brûlé vif dans la chaudière d'une locomotive, il opte pour le suicide au cyanure. Autrement dit, son suicide n'est pas volontaire, car on l'oblige à mourir, mais il est libre de choisir la manière dont il va mourir. Cependant, les choses sont encore plus

complexes. En effet, n'ayant aucune autre issue, il tente de se résigner à sa mort en lui donnant un sens : « Il avait beaucoup vu mourir, et, aidé par son éducation japonaise, il avait toujours pensé qu'il est beau de mourir de sa mort, d'une mort qui ressemble à sa vie³⁴³. » Il est donc disposé à assumer sa mort, mais à condition qu'elle soit cohérente avec sa vie, ce qui, dans son cas, signifie mourir au nom d'une idéologie, d'un idéal supérieur : le communisme, la révolution, et la libération de la Chine du joug étranger.

Mais il va encore plus loin dans cette recherche de sens, puisqu'il pense que « mourir est passivité, mais se tuer est acte³⁴⁴ ». Ceci correspond à sa personnalité, puisque nous avons déjà vu qu'il est un homme d'action, qui plus est un leader. Mais l'expression « éducation japonaise » nous met sur une autre piste : le seppuku, forme de suicide rituel masculin ayant pour but de laver l'honneur :

[I]l s'agit de s'ouvrir l'abdomen et de s'attaquer à cette partie de l'anatomie où les Bouddhistes, comme de nombreux peuples asiatiques fixent des composantes essentielles de la personnalité, tels que la conscience, la volonté, les vertus, le courage.³⁴⁵

Et effectivement, Kyo pense que « [d]ès qu'on viendrait chercher le premier des leurs, il se tuerait en pleine conscience³⁴⁶ ». Il tente donc de trouver un sens (en témoigne le substantif « conscience » renforcé par l'adjectif « pleine ») et une force pour affronter sa mort dans la figure du samouraï, ce personnage appartenant à l'élite guerrière du Japon féodal, servant de modèle, et de compenser cette « impuissance » dont nous avons déjà parlé. Cependant, le suicide du samouraï, outre qu'il est volontaire, peut aussi être qualifié de « dur », dans la mesure où il s'effectue par éviscération, alors que celui de Kyo est plutôt « doux », en tout cas préféré à la violence du chaudron.

C'est Katow qui optera pour un type de suicide « dur », bien que, de même que pour Kyo, celui-ci ne soit pas volontaire, puisqu'on l'oblige lui aussi à mourir. Souvenons-nous : après avoir vu son ami avaler sa dose de cyanure puis mourir, Katow décide, non sans quelque hésitation, d'offrir (« ce don de plus que sa vie ») sa dose de cyanure à deux hommes atterrés couchés à côté de lui, ce qui implique de

³⁴³ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 303.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Biotti-Mache, Françoise, « Un rite social de mort : seppuku aspects historiques », Dans *Études sur la mort* 2011/2 (n° 140), pages 113 à 122, p. 113.

<https://www.cairn.info>. (Consulté le 03/10/2021.)

³⁴⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 303.

mourir dans d'atroces souffrances. Nonobstant, au moment où des gardes viennent le chercher pour l'amener vers son horrible fin, il décide qu'il en sera autrement : « Dès que je serai dehors [pense-t-il], je vais essayer d'en étrangler un, et de laisser mes mains assez longtemps serrées pour qu'ils soient obligés de me tuer. Ils me bruleront, mais mort³⁴⁷. » Grâce à l'utilisation du futur proche (« je vais essayer) et du futur de l'indicatif (« serai », « bruleront »), il espère un avenir alternatif. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'au dernier moment il change d'avis et décide de ne plus assumer son supplice ? Ou bien, qu'il ne veut pas laisser à ses bourreaux le soin de décider pour lui ; autrement dit, qu'il veut être libre de la manière dont il va mourir ? Ou les deux ?

Mais les gardes anticipent son geste : « A l'instant même, un des soldats le prit à bras le corps, tandis qu'un autre ramenait ses mains derrière son dos et les attachait³⁴⁸. » Action scellant définitivement son destin, qu'il n'arrive toujours pas à assumer : « Les petits auront eu de la veine pensa-t-il³⁴⁹. » Il fait évidemment allusion aux deux jeunes chinois à qui il a donné sa dose de cyanure. Cependant, il a un dernier sursaut (« Allons³⁵⁰ ! [s'exclame-t-il] »), qui donne la clé de sa pensée la plus intime : « supposons que je sois mort dans un incendie³⁵¹ ». Le verbe « supposer » implique une hypothèse, consistant à postuler que mourir dans un « incendie » équivaut, au niveau de la douleur, à mourir dans un chaudron de locomotive. Par conséquent, si ce n'est pas là la fin qu'il aurait choisie pour lui, puisqu'il s'agit d'un accident, ce n'est pas non plus, pense-t-il, mais bien sûr de façon illusoire, celle choisie par ses ennemis. Le texte ne dit rien sur le modèle que Katow a en tête au moment où il prend la décision de donner son cyanure, mais il est, bien que de manière non volontaire et quelque peu « hésitante » (évidemment on le serait à bien moins), encore plus proche, en tout cas au niveau du courage, de la figure du samouraï que Kyo lui-même.

2. LA RENAISSANCE DU MOI : *Henri-Christophe, entre renaissance et résurrection (El Reino de este mundo) ; Zénon et l'Adam Cadmon des hermétistes (L'Œuvre au*

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 310.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

Noir) ; les métamorphoses de Gaspard Ilom et Nicho Aquino (*Hombres de Maíz*), l'initiation de Mackandal (*El Reino de este mundo*)

Dans *El Reino de este mundo*, nous avons un autre exemple de suicide non volontaire et « dur » : celui de Henri-Christophe. Souvenons-nous : ce dernier est d'abord un cuisinier de l'auberge *La Corona* dans la ville du Cap ; puis, après avoir acheté ladite auberge à son ancienne patronne, il devient un « chef » célèbre ; ensuite, lors des guerres d'indépendance, il s'enrôle comme artilleur colonial ; enfin, il devient le seigneur absolu de la partie nord de l'île. Voyant tout son peuple se soulever contre lui, il finit par se suicider. Mais avant, il se prépare consciencieusement : “[E]l rey pidió ropa limpia y perfumes (...) vistió su más rico traje de ceremonias. Se terció la ancha cinta bicolor, emblema de su investidura, anudándola sobre la empuñadura de la espada³⁵².” Cette attitude dénote qu’il ne doute pas un seul instant, et ce malgré la révolte, de la légitimité de son pouvoir.

Mais elle rappelle aussi la préparation, par exemple, des pharaons après leur mort, ce qui suppose l'espoir dans une existence post-mortem, après tout il a imposé le Christianisme comme religion officielle de son royaume. Ceci est encore renforcé par l'épisode durant lequel il s'arrête devant le couvert sur lequel sont posées ses armes : “Dos leones coronados sostenían [sic] un blasón, al emblema del Fénix Coronado, con la divisa : *Renazco de mis cenizas*³⁵³ [en italique dans le texte]” Toutefois, le Phénix dénote un aspect cyclique de la mort et de la renaissance, alors que dans le Christianisme la résurrection n'a lieu qu'une seule fois, ce qui indique la présence d'une autre tradition. Effectivement, la Citadelle la Ferrière avait été aspergée par une quantité incroyable de sang de taureaux afin de la rendre invulnérable, ce qui est une pratique vaudou.

Henri Christophe finit par se mettre une balle dans la tempe. Suicide non volontaire et « dur » donc, mais rapide, contrairement à celui de Katow, que l'on peut considérer comme une mort « lente », suicide, qui plus est, semblant impliquer une renaissance.

³⁵² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 144. (Traduction, p. 147.) : « [L]e roi demanda du linge propre et des parfums (...) et revêtit son plus riche uniforme de gala. Il ceignit sa taille du large ruban bicolore, emblème de son investiture, et le noua sur la poignée de son épée. »

³⁵³ *Ibid.*, p. 142. (Traduction, p. 144.) : « Deux lions couronnés soutenaient un blason à l'emblème du phénix couronné, avec la devise : "Je renaiss de mes cendres." »

Dans *L'Œuvre au Noir*, on a affaire à un suicide volontaire. Mais, on pourrait de prime abord penser le contraire. En effet, avant son emprisonnement, le suicide avait déjà effleuré Zénon à plusieurs reprises. Il est annoncé un certain nombre de fois dans le roman. D'abord, juste après son retour à Bruges, dans le chapitre *L'abîme* : « un dégoût, une vanité peut-être, le poussait à faire le geste qui conclut tout³⁵⁴. » L'expression « le geste qui conclut tout » est évidemment un euphémisme pour dire : se tuer. Ensuite, lors de sa tentative de s'évader de Bruges, qui est aussi la deuxième fois qu'il pense au suicide :

La mort, toujours obscène chez les hommes, était propre dans cette solitude. Un pas de plus sur cette frontière entre le fluide et le liquide, entre le sable et l'eau, et la poussée d'une vague plus forte que les autres lui ferait perdre pied ; cette agonie si brève et sans témoin serait un peu moins la mort.³⁵⁵

Penser que la mort est plus « propre » dans la « solitude » que devant « témoin », qu'elle est « un peu moins la mort », est une autre manière d'en atténuer l'horreur. Mais, malgré le fait qu'il pense regretter à l'avenir de ne pas s'être donné la mort ce jour-là, il décide que « [l]'heure du passage n'avait pas encore sonné³⁵⁶. » Le « passage » est un autre euphémisme pour dire la mort. Puis, on retrouve l'idée du suicide exprimée par l'épigraphe de Julien de Médicis, qui commence la troisième partie du roman :

Ce n'est point vilenie, ni de vilenie procède,
Si tel, pour éviter un sort plus cruel,
Hait sa propre vie, recherchant la mort...

Mieux vaut mourir, pour l'être au cœur noble,
Que supporter l'inévitable mal
Qui lui fait perdre et vertu et style...
Qu'ils sont nombreux, ceux dont la mort a guéri l'angoisse !
Mais beaucoup vilipendent ce recours à la mort,
Ignorant encor qu'il est doux de mourir...³⁵⁷

³⁵⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 222.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 337.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 338.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 362.

La fin du texte suggère, cette fois de manière très explicite, que, non seulement la mort n'est pas horrible, mais qu'elle peut même être « douce ». On la retrouve encore plus tard, alors qu'il est déjà en prison : le suicide au poison de Pierre de Hamaere va lui inspirer l'idée de son propre suicide, à cette différence près que lui le fera en se taillant les veines. Enfin, on la retrouve durant sa conversation avec le chanoine, lors d'un commentaire qu'il réussit à taire concernant une éventuelle voie de sortie :

Il s'interrompt prudemment, se rendant compte que la seule chose qu'il eut trouvée à louer chez ce défunt [Pierre de Hamaere] était justement sa mort. Dans sa destitution totale de condamné, il lui restait encore une chance à conserver soigneusement et un secret à garder.³⁵⁸

« Conserver » « prudemment », « soigneusement », le suicide comme un « secret », renvoie de nouveau à l'idée postulant le fait que la mort est plus « propre » dans la « solitude » que devant « témoin », mais aussi, de nouveau là aussi, à l'idée de pouvoir choisir sa propre mort.

Evidemment c'est une époque difficile et Zénon est un homme traqué devant se cacher sous une fausse identité, d'où l'idée que son suicide pourrait être involontaire, la conséquence en somme de l'intolérance de son époque. Il y a aussi le fait que, comme Kyo et Katow, il est emprisonné et attend sa condamnation. Mais, d'une part, son statut d'homme traqué n'est pas suffisant comme pour ne lui laisser que le choix du suicide, et, d'autre part, il n'est pas sûr, nous l'avons vu, que son emprisonnement débouche obligatoirement sur la peine de mort, comme c'est le cas en revanche pour Kyo et Katow, puisque, s'il s'était rétracté comme le lui avait demandé, et même supplié, le chanoine Campanus, il aurait eu la vie sauve ; or, il a refusé cette possibilité. Son suicide est donc volontaire et non un acte déterminé par l'option de ne choisir qu'entre un type de mort ou une autre. En somme, il a la liberté de choisir entre la mort ou la vie, et non simplement de choisir la manière de mourir. Mais Zénon va non seulement choisir de mourir, mais aussi de quelle manière il veut le faire, et il va choisir la manière « douce ».

Nonobstant, le suicide est-il réellement la conséquence de cette liberté ultime à laquelle nous avons déjà fait allusion, liberté de « prendre en main son destin et finir

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 416.

en homme³⁵⁹ » ? Ou est-elle la conséquence d'une violence, d'une négation de la vie (nihilisme), une volonté de destruction, masquée derrière l'apparence de la liberté ?

C'est dans l'excipit du roman que le passage à l'acte va avoir définitivement lieu :

L'immense rumeur de la vie en fuite continuait [...] Puis, parmi tout ce bruit, il perçut un râle. Il respirait par grandes et bruyantes aspirations superficielles qui n'emplissaient plus sa poitrine ; quelqu'un qui n'était plus tout à fait lui, mais semblait placé en retrait sur sa gauche, considérait avec indifférence ces convulsions d'agonie.³⁶⁰

Cette volonté de destruction de soi semble encore renforcée par la suite du texte :

La nuit était tombée, sans qu'il pût savoir si c'était en lui où dans la chambre : tout était nuit. La nuit aussi bougeait : les ténèbres s'écartaient pour laisser place à d'autres, abîme sur abîme, épaisseur sombre sur épaisseur sombre.³⁶¹

Le champ lexical de l'obscurité : la répétition du substantif « nuit », la répétition de l'adjectif « sombre », et la présence du nom « ténèbres », indiquent l'omniprésence de cette dernière. En outre, la comparaison de cette obscurité avec une série d'abîmes (« abîme sur abîme »), laissant la place les uns aux autres, donne l'idée d'une chute vertigineuse ; en d'autres termes : d'une attirance vers le vide.

Néanmoins, l'attitude de l'autre Zénon, celui qui « considérait avec indifférence ces convulsions d'agonie », et la suite du texte semblent dire le contraire : « le noir tournait au vert livide, puis au blanc pur ; le blanc se transmutait en or rouge³⁶² (...) » En effet, dans le Grand Œuvre alchimique, si tout se déroule bien, à l'œuvre au noir va succéder l'œuvre au blanc, puis, à celle-ci, l'œuvre au rouge, ensemble qui symbolise donc la mort suivie de renaissance à une nouvelle forme de vie supérieure à la première :

Un instant qui lui sembla éternel, un globe écarlate palpita en lui ou en dehors de lui, saigna sur la mer. Comme le soleil d'été dans les régions polaires, la sphère éclatante parut hésiter, prête à *descendre* d'un degré vers le nadir, puis, d'un sursaut imperceptible, *remonta* vers le zénith, se résorba enfin dans un jour aveuglant qui était en même temps la nuit.³⁶³

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 371.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 442.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p. 442 et 443.

³⁶³ *Ibid.*, p. 443.

Nous avons souligné le verbe « descendre », qui symbolise la mort ; et le verbe « remonter », qui symbolise la vie. Enfin, le « globe écarlate [qui] palpita en lui ou en dehors de lui » fait référence à l'identité entre microcosme et macrocosme, et l'antithèse « un jour (...) qui était en même temps la nuit » renvoie, elle, à l'idée déjà mentionnée, chère aux alchimistes, d'après laquelle il existe une « dimension » première et ultime du réel dans laquelle les contraires se rejoignent et qu'on appelle coïncidence des opposés.

Dans *L'Œuvre au Noir*, on peut suivre les différentes métamorphoses de Zénon tout au long du roman. Ce terme est à prendre ici dans le sens de « Changement brusque survenant dans l'organisme (de batraciens, d'insectes), dans son développement. L'exemple le plus connu est fourni par les stades de la métamorphose des insectes (larve, insecte adulte)³⁶⁴. » Evidemment, dans le cas qui nous occupe, cette définition est à prendre au sens figuré.

Dans *Les Carnets de notes de L'Œuvre au Noir*, Marguerite Yourcenar écrit qu'il « faut passer par l'histoire pour se dégager des pièges de l'histoire – c'est-à-dire de ceux de la société humaine elle-même dont l'histoire n'est qu'une série d'archives. Déboucher sur ce temps où n'est pas l'homme³⁶⁵. » Mais de quel temps s'agit-il ? Serait-ce le temps du mythe ? :

En rappelant le temps fabuleux des commencements, il [le mythe] explique comment s'est fondé le groupe, le sens de tel rite ou de tel interdit, l'origine de la condition présente des hommes. Placé hors du temps ordinaire, le mythe se distingue de la saga, où se décèle un ancrage historique.³⁶⁶

Dans le chapitre intitulé *La promenade sur la dune*, Zénon s'imagine en effet redevenant :

[L']Adam Cadmon [donc l'homme des origines] des philosophes hermétiques, placé au cœur des choses, en qui s'élucide et se profère, ce qui partout ailleurs est infus et imprononcé. Rien dans cette immensité n'avait de nom : il se retint de penser que l'oiseau qui pêchait, balancé sur une crête, était une mouette, et l'étrange animal qui bougeait dans une mare ses membres si différents de ceux de l'homme une étoile de mer.³⁶⁷

³⁶⁴ Larousse électronique, *Entrée : Métamorphose*.

³⁶⁵ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 454.

³⁶⁶ Sellier, Philippe. « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? » In: *Littérature*, n°55, 1984. La farcissure. Intertextualités au XVI^e siècle, pp. 112-126 ; doi : 10.3406/litt.1984.2239, p. 113.

http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2239. (Consulté le 07/07/2021)

³⁶⁷ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 336 et 337.

Un monde duquel l'homme est absent ? Un monde dans lequel il n'y a que la nature ? Ou bien un monde exempt des représentations que l'homme place entre lui et la nature ? Un monde sans « nom ». Quoi qu'il en soit, l'homme primordial est une représentation de l'aboutissement de l'initiation, qui est, on l'a vu, une mort suivie de renaissance.

Dans *Hombres de Maíz*, nous l'avons dit, Gaspar Ilom est devenu capable de se métamorphoser en n'importe quel non humain, naturel ou surnaturel. Ici ce terme, métamorphose, désigne un « [c]hangement de forme, de nature ou de structure telle que l'objet, la chose n'est plus reconnaissable. L'exemple le plus connu est la transformation d'un homme en animal³⁶⁸. » On pense à l'ouvrage d'Ovide, auteur romain du I^e siècle, intitulé précisément *Les Métamorphoses*. Inspiré de la mythologie grecque, d'Homère et d'Hésiode essentiellement, il fait le récit poétique de la transformation d'hommes, de héros ou de dieux, en animaux ou en plantes. Mais, la métamorphose, quel que soit son sens, implique l'idée d'une renaissance et il semble que l'Empereur Auguste, ayant régné de 27 av. J.-C. à 14 ap. J.-C., ait encouragé cet ouvrage, car il pouvait suggérer, à une période où l'Empire avait remplacé la République tout en prolongeant ses institutions, l'idée d'un renouveau de Rome.

Dans *Hombres de Maíz*, au chapitre XVIII, Nicho Aquino descend dans le monde souterrain accompagné par le Sorcier des lucioles. Malgré la distance culturelle, le parallèle avec le voyage de Dante en Enfer (« les formes inférieures ») accompagné par Virgile, voyage qui est également une initiation, s'impose ici au lecteur, de même qu'il a dû s'imposer à l'auteur, grand amateur de culture classique occidentale. À ceci près qu'ici l'accompagnant dit être le Guérisseur-Cerf des Sept-roses, celui qui réussit à sortir sain et sauf du massacre raconté dans la première partie du roman en se transformant en cerf : “Viendolo bien, su cuerpo era de venado, su cabeza era de venado, sus patas eran de venado, su cola, sus modales, su trasero³⁶⁹”. La répétition de “era de venado” (« est celui d'un cerf » dans la traduction française) et l'accumulation du vocabulaire faisant référence aux parties du corps et à l'attitude du personnage : “su cola”, “sus modales”, “su trasero” (sa « queue », ses « manières », « l'arrière-train »), donnent certes du rythme à la phrase, mais mettent

³⁶⁸ Larousse électronique, *Entrée : Métamorphose*.

³⁶⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, *op. cit.*, p. 756. (Traduction, p. 273.) : « À le bien regarder en effet, son corps est celui d'un cerf, la tête d'un cerf, ses pattes d'un cerf, dont il a les manières, la queue, et l'arrière-train. »

aussi l'accent sur sa transformation. Nicho Aquino, quant à lui, reconnaît « sa nature de coyote³⁷⁰ ». Mais en fait nous apprendrons un peu plus loin qu'ils sont « moitié hommes, moitié bêtes sauvages³⁷¹ », donc des créatures hybrides, composées de l'élément humain et de l'élément animal.

Ils ne sont pas nombreux toutefois ceux qui parviennent à aller au-delà « du brouillard souterrain³⁷² », et ceux qui y réussissent « rapportent du mystère les yeux creusés de cernes profonds³⁷³ », à tel point que l'on se demande s'ils n'ont pas souffert d'une longue maladie de laquelle ils n'arrivent jamais à se remettre ou s'ils n'ont pas été plongés dans un sommeil profond duquel ils ne se réveillent jamais. Mais eux deux, le Guerisseur et Nicho, peuvent y entrer sans peine : “Los brujos de las luciérnagas, descendientes de los grandes entrechocadores de pedernales, les colocaron en los ojos, en las pupilas-globitos de vidrio de sereno, unto de luciérnaga para que vieran en lo profundo de la tierra el secreto camino³⁷⁴ (...)” Dans le Popol Vuh, source d'inspiration majeure de ce roman, “los grandes entrechocadores de pedernales” (« les grands Batteurs de Silex » dans la traduction française) sont les dieux créateurs, ceux qui frottaient des pierres de silex, symbole de la puissance, les unes contre les autres. Ce “secreto camino” (« chemin secret ») mène au “nahual” ou animal protecteur :

Los que bajan a las cuevas subterráneas, más allá de los cerros que se juntan, más allá de la niebla venenosa, van al encuentro de su nahual, su *yo-animal-protector* [nous soulignons] que se les presenta en vivo, tal y como ellos lo llevan en el fondo tenebroso y húmedo de su pellejo.³⁷⁵

L'antithèse entre l'adjectif “protector” (« protecteur » en français) et l'expression “fondo tenebroso” (« fond ténébreux ») suggère l'ambiguïté du “nahual” : à la fois dangereux et capable de sauver la vie.

³⁷⁰ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de maïs*, op. cit., p. 274. (Original, *Ibid.*): “ser coyote”

³⁷¹ *Ibid.*, p. 275. (Original, p. 758.): “mitad hombres, mitad animales”

³⁷² *Ibid.*, p. 274. (Original, p. 757.): “de la niebla subterránea”

³⁷³ *Ibid.* (Original, p. 756.) “vuelven del misterio con los ojos cavados con ojerías profundas”

³⁷⁴ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de maíz*, p. 758. (Traduction, p. 275.): « Les Sorciers des Vers luisants, descendants des grands Batteurs de Silex, leur avaient mis dans les yeux, dans les pupilles, petites boules de verre, de la graisse de vers luisants pour qu'ils puissent voir, dans les profondeurs de la terre, le chemin secret (...) »

³⁷⁵ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*): « Ceux qui descendent dans les grottes souterraines, au-delà des collines qui se joignent, au-delà du brouillard empoisonné, vont à la rencontre de leur nahual, leur moi-animal protecteur, qui leur apparaît sous forme vivante, tel qu'ils le contiennent au fond ténébreux et humide de leur personne. »

Dans son chapitre sur l'analogisme, et plus particulièrement dans la partie consacrée à la région méso-américaine, Philippe Descola fait le commentaire suivant :

Reprenant le dossier du « nagualisme », George Foster a établi que l'aptitude à s'incarner dans un animal reconnue aux sorciers nagual du Mexique et du Guatemala était tout à fait indépendante de la croyance en un lien exclusif qui s'établirait dès la naissance entre un humain et un animal, (...). Aussi est-il préférable de réserver le mot nagual (et « nagualisme ») au sorcier capable de se transformer en animal et d'appeler tona l'alter ego animal d'un humain, le terme étant d'un usage courant dans bien des régions de Més-Amérique.³⁷⁶

Dans le roman d'Asturias le narrateur dit :

Animal y persona coexistentes en ellos por voluntad de sus progenitores, desde el *nacimiento* [nous soulignons], parentesco más entrañable que el de los padres y hermanos, sepáranse, para confrontarse, mediante sacrificios y ceremonias cumplidos en aquel abovedado mundo retumbante y tenebroso, en la misma forma en que la imagen reflejada separase del rostro verdadero.³⁷⁷

Nicho répond à la définition donnée précédemment du « tona » (« lien exclusif qui s'établirait dès la naissance entre un humain et un animal »), mais il se pourrait que le Guérisseur, lui, réponde à celle du « nahual » (« aptitude à s'incarner dans un animal ») ; en effet, le premier est qualifié de courrier, le second de sorcier ; auquel cas les deux concepts en question ne seraient pas distingués l'un de l'autre.

Quoi qu'il en soit, toujours d'après le narrateur: "[L]os que a fuerza de valor sosegado agotan su tiniebla salen a la luz preciosa³⁷⁸." Cette lumière évidemment n'est pas la lumière « naturelle » :

La luz preciosa los inunda, penetra por sus ojos, sus oídos, sus dedos, por los millones de ojitos de esponja de sus poros abiertos y gozosos hasta empapar sus corazones que no es la luz que rodea al vegetal, al mineral, al animal, sino la luz que rodea al hombre, la luz que por humana permite ver al nahual separado de la persona, verse la persona tal y como es y al mismo tiempo su imagen en la forma primigenia que se oculta en ella y que de ella salta al cuerpo de un animal, para ser animal, sin dejar de ser persona.³⁷⁹

³⁷⁶ Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 374.

³⁷⁷ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, p. 758. (Traduction, p. 275.) : « Animal et personne coexistent en eux par la volonté de leurs progéniteurs depuis la naissance – parenté plus intérieure que celle des parents et des frères – se séparent pour se confronter, moyennant des sacrifices et des cérémonies accomplis dans ce monde sonore et ténébreux, de la même manière que l'image reflétée se sépare du visage véritable. »

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 759. (Traduction, *Ibid.*) : « Seuls réussissent à revenir à la précieuse lumière ceux qui, à force de calme courage, ont épuisé leurs ténèbres. »

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 760. (Traduction, p. 276.) : « Une clarté splendide les inonde, pénètre par leurs yeux, leurs oreilles, leurs doigts, par les millions de petits trous d'éponge de leurs pores voluptueusement ouverts, jusqu'à ce qu'elle imprègne leur cœur de sable rouge et ressorte sous forme d'une lumière qui n'est pas celle où baignent le

La « lumière » en question est liée à la sensibilité. D'abord, celle des sens : celui de la vue : "ojos" (« yeux ») ; celui de l'ouïe : "oidos", (« oreilles ») ; et celui du toucher "dedos", (« doigts »). Ensuite, celle liée aux sentiments : "corazones" (« cœurs »). En outre, la subordonnée relative à la forme négative "no es la luz que rodea al vegetal, al mineral, al animal", suivie de l'affirmation "sino la luz que rodea al hombre", souligne l'idée que l'homme est une créature singulière au sein de la création. Mais c'est précisément cette même singularité qui lui permet de voir cet autre qu'est l'animal : "[L]a luz que por humana permite ver al nahual separado de la persona", la lumière qui permet donc de « voir » un « autre » auquel l'humain est profondément lié. Enfin, l'antithèse constituée par "ser animal" (« devenir cet animal » dans la traduction française) et "ser persona" (« être cette personne », sous-entendu : cet être humain), donne de nouveau l'idée de coïncidence des opposés, ou, autrement appelée, principe de la non-dualité.

C'est à ce moment-là qu'ils apprennent par la bouche des sorciers que « les attend le maïs sous toutes les formes³⁸⁰ », car, comme déjà signalé, ils ont été créés par les dieux à partir de lui. Ce dernier : "Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz³⁸¹." Le parallélisme de construction : "Sembrado para comer... Sembrado por negocio..." ("Semé pour manger... Semé pour vendre » dans la traduction française) indique clairement les deux alternatives : celle des indiens, évaluée positivement ; celle de maïceros, évaluée négativement. Enfin, ceux qui n'ont pas été vaincus par les ténèbres souterraines, c'est-à-dire par la mort, deviennent des invincibles.

On reconnaît de nouveau ici le schéma initiatique traditionnel : mort à une certaine modalité d'existence, suivie de renaissance à une modalité d'existence supérieure. La métamorphose est donc liée à l'initiation, qui est un type de renaissance symbolique et rituelle.

végétal, ni le minéral, ni l'animal, mais celle qui entoure l'homme, qui a été dans l'homme, la lumière qui, parce qu'elle est humaine, permet à la personne de voir son nahual séparé d'elle, de se voir telle qu'elle est et comme elle est, et en même temps de voir son image sous la forme primordiale cachée en elle et qui sort d'elle dans le corps d'un animal, pour devenir cet animal, sans cesser d'être cette personne. »

³⁸⁰ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de maïs*, p. 277. (Original, p. 761.): "les espera en todas las formas el maíz"

³⁸¹ *Ibid.*

Dans *El Reino de este mundo*, on retrouve cette même idée d'une série de métamorphoses qui finit par s'achever en initiation. Souvenons-nous : quelques années après sa fuite de la ferme de Lenormand de Mézy, lors d'une célébration, Mackandal se rend visible sous sa forme humaine. Il est fait prisonnier puis brûlé vif devant une multitude d'esclaves. Mais ces derniers nient sa mort et affirment avoir vu, littéralement, le prêtre se métamorphoser et échapper à ses geôliers pour continuer à vivre parmi eux. Cependant, ici, l'initiation est involontaire, et si grâce à elle Mackandal a obtenu davantage encore de solidarité de la part des esclaves, c'est malgré lui. À moins qu'il ait tout prévu depuis le départ, auquel cas il se serait fait exécuter dans le but de pouvoir souder davantage encore les esclaves autour de sa figure ; ce qui constituerait un suicide sacrificiel faisant office d'initiation. Mais rien dans le texte n'indique cela.

3. LA DESTRUCTION DU MONDE : *Tchen et Hemmelrich, entre l'excès et le refoulement de la puissance (La Condition humaine)*

Il arrive aussi que la pulsion suicidaire s'accompagne d'une pulsion meurtrière et ne s'accompagne pas d'une renaissance. Dans *La Condition humaine*, après avoir poignardé un trafiquant afin de s'emparer d'un ordre de vente qui permettra à ses camarades d'obtenir une cargaison d'armes, après sa rencontre avec Kyo et Katow dans le magasin de disque d'Hemmelrich, Tcheng se rend chez le vieux Gisors, dont il est l'élève, et chez qui il cherche un « refuge³⁸² », c'est-à-dire, probablement autant un endroit où il puisse se sentir à l'abri du danger qu'un endroit où il pense pouvoir rencontrer des gens semblables à lui. Néanmoins, on l'a vu, son crime, qui est, on l'a dit, son premier crime, va le placer d'emblée dans un monde qui n'est plus celui des humains et par conséquent le différencier de ses camarades. Désormais il méprise ceux qui n'ont jamais tué et qu'il qualifie de « puceaux³⁸³ ». Tchen aime faire des comparaisons sexuelles pour parler du meurtre et de la violence : souvenons-nous quand il dit à Kyo, à propos de son projet d'attentat contre Chang-Kaï -Shek : « je n'aime pas que les femmes que j'aime soient baisées par les autres ». Il assimile la fureur meurtrière avec la fureur de l'orgasme sexuel. Quand Gisors lui rappelle qu'un

³⁸² Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 59.

³⁸³ *Ibid.*, p. 62.

jour il lui a dit avoir « horreur de la chasse³⁸⁴ » et aussi « horreur du sang³⁸⁵ », Tchen répond : « - Si. Mais pas *seulement* horreur³⁸⁶ », ce qui veut dire que ce qui le repousse le fascine tout autant, voire désormais plus. C'est donc quelque chose contre lequel il ne peut rien et qui constitue ce qu'il qualifie lui-même de « fatalité³⁸⁷ », et fait du coup de lui un personnage tragique. La conséquence de cette obsession c'est l'impossibilité d'une renaissance :

Il se retourna d'un coup, et, considérant le phénix, mais aussi directement que s'il eût regardé Gisors dans les yeux, il demanda : « Alors, les femmes je sais ce qu'on en fait, quand elles veulent continuer à vous posséder : on vit avec elles. Et la mort, alors ? »³⁸⁸

On retrouve de nouveau ici l'idée que la relation avec la mort est semblable à la relation avec une femme, et que ce sont des rapports de domination. Puis il va ajouter : « Plus amèrement encore, mais sans cesser de regarder le phénix : "Un collage³⁸⁹ ?" » Le phénix dont il est ici question est une peinture appartenant à Gisors, mais, nous l'avons déjà mentionné concernant Henri Christophe, c'est aussi un symbole de renaissance cyclique, renaissance que Tchen considère désormais comme impossible.

En outre, Gisors voit Tchen comme « un épervier converti par François d'Assises³⁹⁰ », autrement dit, il le compare à un oiseau de proie, comme le phénix, mais dont le Christianisme aurait toujours empêché le passage à l'acte. En effet : « La première éducation de Tchen avait été religieuse ; quand Gisors avait commencé de s'intéresser à cet adolescent orphelin – ses parents tués au pillage de Kalgan – silencieusement insolent, Tchen venait du collège luthérien (...)»³⁹¹ Ce qui suggère que la cause de son attitude terroriste pourrait être cet événement traumatique originel constitué par l'assassinat de ses parents. Mais cela va plus loin. Le pasteur qui l'a élevé est décrit comme un « intellectuel phthisique³⁹² », « obsédé par la honte du corps qui tourmentait saint Augustin, du corps déchu dans lequel il faut vivre avec le Christ³⁹³ (...) ». En d'autres termes, un homme malade, autant physiologiquement que

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 59.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 65.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

psychologiquement. Et, malgré les mises en garde de son oncle, un confucianiste qui ne l'avait envoyé chez les missionnaires que pour qu'il apprenne l'anglais et le français, mises en garde concernant essentiellement l'idée de l'enfer, Tchen n'en subit pas moins l'influence de son professeur :

[I]l éprouvait assez le respect du maître – la seule chose que la Chine lui eût fortement inculquée – pour que, malgré l'amour enseigné [celui du Christ s'entend], il rencontrât l'angoisse du pasteur et que lui apparût un enfer plus terrible et convaincant que celui contre quoi on avait tenté de le prémunir.³⁹⁴

Cet enfer est probablement celui du pasteur malade, plus « terrible et convaincant » que celui imaginé, par exemple, par Dante. L'attitude du pasteur renvoie à ce que Nietzsche appelle « la morale d'esclave ». En effet, le penseur allemand estime que toute philosophie vient du corps, c'est-à-dire que toute manière de penser est influencée par la physiologie de celui qui pense, et cette dernière détermine la morale, qui à son tour détermine l'intellect : un corps malade va donc produire une « morale d'esclave » et une pensée de la faiblesse. En outre, la morale vient de la religion, et, toujours d'après Nietzsche, la religion qui est à l'origine de ce type de morale débouchant sur une pensée de la faiblesse, c'est le Christianisme. Or, nous l'avons vu, le pasteur, qui est donc un chrétien, est un homme malade, et stigmatisant, qui plus est, le corps, donc aussi la vie.

Cependant, cet enfer est également celui de Tchen : il lui « apparût » à ce moment-là, au contact avec le luthérien, mais il y tombe, pour ainsi dire, définitivement après son assassinat et ne peut plus en remonter. Loin donc de freiner le passage à l'acte, c'est le Christianisme, quoique dévoyé, qui serait la cause du terrorisme de Tchen ?

Chez Dostoïevski le terrorisme est la conséquence de l'absence de Dieu : « Si Dieu n'existe pas tout est permis », fait-il dire au personnage d'Ivan dans *Les Frères Karamazov*. Ce qui signifie que, pour lui, l'absence de Dieu permet à l'être humain de donner libre cours à ses penchants destructeurs alors que sa présence les freine. Dans *Les Démons*, Piotr parvient à ce qu'Alexei Nilitch Kirilov endosse, avant son suicide, la responsabilité des meurtres de Maria, de son frère ainsi que de Chatov, et lui dicte de faux aveux. Alexei, de son côté, a développé sa propre philosophie et explique à Piotr qu'il se suicide pour prouver à tous que Dieu n'existe pas, que l'homme est libre

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 66.

et que c'est lui qui est Dieu. Mais, d'après Octavio Paz, les personnages principaux de Dostoïevski sont ce qu'il appelle des « idéologues », c'est-à-dire des personnes qui ne croient plus à la religion de leurs parents, le Christianisme orthodoxe dans ce cas précis, mais qui ont tout de même gardé la foi : « Après la perte de leur ancienne foi, ils commencent à vénérer des idoles faussement rationnelles : le progrès, les utopies sociales et révolutionnaires³⁹⁵ [Nous traduisons]. » Il veut dire par là que leur idéal politique est aussi une religion, bien que séculière, et nous avons déjà dit que Gisors a bien vu que le terrorisme de Tchen est bien ce type de religion. D'ailleurs, il en est en partie responsable puisque c'est lui qui a extirpé l'idée religieuse de l'esprit de Tchen pour la transformer en idée politique :

Quant au christianisme [celui de Tchen donc], son nouveau maître [lui, Gisors] avait opposé non des arguments, mais d'autres formes de grandeur, la foi avait coulé entre les doigts de Tchen peu à peu, sans crise. Détaché par elle de la Chine, habitué par elle à se séparer du monde, au lieu de se soumettre à lui, il avait compris à travers Gisors que tout s'était passé comme si cette période de sa vie n'eût été qu'une initiation au sens héroïque : que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ?³⁹⁶

Mais Gisors ignorait à ce moment-là que, comme pour les « idéologues » de Dostoïevski dont parle Octavio Paz, la foi, elle, perdurerait ; il ne s'en rend compte, on l'a vu, que lors de leur dernier entretien. Quand il est question de Tchen, on retrouve effectivement à plusieurs reprises le champ lexical du religieux dans le roman. Le terme extase apparaît deux fois. La première, lors de sa conversation avec Kyo, durant laquelle, faisant référence à son nouvel état d'esprit, il parle d'« extase (...) vers le bas³⁹⁷ ». La seconde, juste avant de se jeter sous la voiture de Chang-Kaï-Shek, ou ce qu'il croit être la voiture de ce dernier : « Il courut vers elle avec une joie d'extatique³⁹⁸ ». Le terme mysticisme apparaît également, durant la même scène, quand il pense : « Il fallait que le terrorisme devint une mystique³⁹⁹. » Le terme martyr aussi, toujours dans cette même scène, quand il pense qu'il faut « [d]onner un sens immédiat à l'individu sans espoir et multiplier les attentats, non par une organisation mais par une idée : faire renaître des martyrs⁴⁰⁰. » Et même le terme religion, lors d'un dialogue avec ses acolytes Peï et Souen, durant lequel ce dernier lui demande : « -Tu

³⁹⁵ Paz, Octavio, *Hombres en su siglo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, S.A., p. 23. "Al perder su antigua fe, veneran ídolos falsamente racionales: el progreso, las utopías sociales y revolucionarias."

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 150.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 235.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 234.

veux faire du terrorisme une espèce de religion⁴⁰¹ ? » Cependant, les choses sont plus complexes. En effet, malgré ce que nous venons de dire, Tchen, lui, refuse le terme de religion, puisqu'il répond à Souen : « -Pas une religion. Le sens de la vie. (...) La possession complète de soi-même⁴⁰². » Les termes « possession » et « extase », de même que celui de « mystique », intimement lié aux deux précédents, suggèrent l'idée que l'on subit une force qui nous dépasse, mais, dans le cas de Tchen, c'est le contraire : « il semblait plus posséder son exaltation qu'être possédé par elle⁴⁰³. »

Peut-être la distinction entre le mystique et le sorcier reprise par Roger Caillois de l'anthropologue James Georges Frazer peut-elle nous aider à y voir plus clair. Selon lui en effet, la magie (le sorcier) et la religion (le mystique) correspondent à deux attitudes, deux démarches différentes de l'esprit humain :

[O]n rangera avec la magie, toute attitude de conquête, avec la mystique toute attitude d'effusion. En cette dernière, prédomine la sensibilité. Une certaine passivité la caractérise : à l'extrême, on la dira d'essence théopathique. Au contraire, la magie est liée à l'intelligence et à la volonté de puissance. C'est un essai d'extension du champ de conscience pour y intégrer le monde suprasensible. Cet aspect à la fois agressif et scientifique la fait qualifier de théurgique.⁴⁰⁴

Ce que l'on pourrait résumer par la phrase suivante, toujours d'après Caillois : « [I]l a été soutenu que l'homme religieux s'incline respectueusement devant les puissances supérieures, tandis que le sorcier s'efforce de les contraindre⁴⁰⁵. » Si ceci est vrai, on pourrait classer Tchen plutôt du côté du magico-religieux que du religieux proprement dit. Du point de vue des deux définitions qui précèdent, la juxtaposition du terme magique et du terme religieux semble un oxymore. Mais c'est justement là notre impression concernant l'attitude de Tchen, que nous qualifierons en reprenant l'expression du narrateur, mais quelque peu modifiée : « il semblait [autant] posséder son exaltation qu'être possédé par elle ».

Quoi qu'il en soit, on l'a déjà mentionné, il n'est pas un idéologue. (L'idéologue serait plutôt Gisors) Il est certes totalement livré « aux idées⁴⁰⁶ », qui, après l'avoir

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 185 et 186.

⁴⁰⁴ Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, op. cit., p. 11.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 62.

« fait vivre⁴⁰⁷ », allaient maintenant « le tuer⁴⁰⁸ », mais c'est avant tout, comme Kyo, un homme d'action : « Dès qu'il avait observé Tchen, il [Gisors] avait compris que cet adolescent ne pouvait vivre d'une idéologie qui ne se transformât pas immédiatement en actes⁴⁰⁹. » Mais, bien sûr, il ignorait qu'un jour s'introduirait en lui une idée aussi horrible impliquant un acte aussi extrême, ce qu'il exprime par une formule qui lui est familière : « Il n'y a pas de connaissance des êtres⁴¹⁰ ».

D'après Nietzsche, si un corps malade va créer une morale d'esclave et une pensée de la faiblesse, comme dans le cas du pasteur luthérien, un corps robuste va produire une « morale de maître » et une pensée de la force. Or, Tchen possède ce corps robuste, il est doté d'une puissance énorme, et, néanmoins, il recherche la destruction, autant la sienne d'ailleurs que celle des autres, dans ce cas précis la mort de Chang-Kaï-Shek. En ce qui le concerne, il semble de prime abord que l'explication freudienne sur la pulsion de vie et la pulsion de destruction soit la plus pertinente. Tzvetan Todorov écrit :

L'on sait que, dans les écrits de la dernière période, Freud a voulu présenter la vie de l'individu comme l'arène où s'affrontent deux pulsions, l'une du côté de la civilisation, l'autre de la barbarie. « Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit montrer la lutte entre l'Eros et la mort, entre la pulsion de vie et la pulsion de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine », écrit-il dans *Malaise dans la civilisation*. L'agressivité « constitue une disposition pulsionnelle primitive et autonome de l'être humain » et « la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable ».⁴¹¹

Dans cette optique, la vie de Tchen serait cette « arène où s'affrontent deux pulsions » et où celle de destruction vient définitivement de triompher, ou, pour le dire autrement, en qui l'influence pacifique de François d'Assises aurait cessé d'opérer, mais pas celle d'un Christianisme dévoyé, et « l'épervier » qu'il est aurait désormais la « liberté totale, quasi inhumaine⁴¹² », de passer à l'acte.

Mais Todorov ajoute :

Me séparant ici de l'interprétation freudienne, je ne peux que réitérer ma conviction : ces actes trouvent leur origine dans la même « pulsion de vie » que nos actes d'amour ;

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹¹ Todorov, Tzvetan, *La Peur des barbares*, Editions Robert Laffont, S.A., Paris, 2008, p. 49.

⁴¹² Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 62.

la différence n'est pas dans le mobile initial ni dans la fin poursuivie mais dans le moyen choisi pour l'atteindre. Mon sentiment de manque peut être obtenu par l'amour que me porte autrui ou par sa soumission intégrale.⁴¹³

Cette « pulsion de vie » freudienne est l'équivalent de la « volonté de puissance » nietzschéenne, à ceci près que la seconde n'est pas, contrairement à la première, purement sexuelle. En effet, Nietzsche pensait que l'Univers était gouverné par la Volonté de Puissance, volonté consistant pour tous les êtres, ou les étants, de l'Univers, sans exception, en la conservation de cette puissance, mais aussi en son augmentation ; autrement dit, tout être veut être plus que ce qu'il est (à ne pas confondre avec la Volonté de Domination). Mais Tchen ne veut pas être plus que ce qu'il est, il ne veut simplement plus être. Ce n'est donc pas le défaut de puissance, comme chez le pasteur, qui mène Tchen à la destruction, mais, au contraire, son excès.

Nous allons voir maintenant avec Hemmelrich que l'instinct de meurtre peut, poussé à l'extrême, se transformer en une volonté de destruction du monde. Toujours dans *La Condition humaine*, la première fois que le lecteur fait connaissance avec lui, c'est lors de la rencontre de Tchen, après le meurtre par celui-ci du marchand d'armes, avec Kyo et Katow, dans le magasin de disques que l'ancien ouvrier Belge partage avec un chinois, Lou-You-Shuen, responsable des enregistrements. Il est décrit de la façon suivante : [T]ête de boxeur crevé (...), tondu, nez cassé, épaules creusées⁴¹⁴. » Désirant participer activement à l'insurrection en particulier et à la révolution en général, mais retenu par un bébé malade et par sa femme, il doit se contenter d'enregistrer des disques dans lesquels figurent des directives à transmettre aux insurgés. Kyo tente de le consoler : « Chacun son travail [...]. Les disques aussi sont nécessaires...⁴¹⁵ » Mais avant de sortir il lui serre fortement la main sans montrer de la pitié, ce qui « n'eut fait que l'humilier davantage⁴¹⁶ ».

La deuxième fois, c'est lorsque le même Tchen, avec ses deux complices, Souen et Peï, rate sa première tentative d'assassinat sur la personne de Chang-Kaï-Shek, et que les trois hommes demandent à Hemmelrich la permission de se réfugier dans son magasin de disques avec leurs bombes, ce que ce dernier refuse : « Les

⁴¹³ Todorov, Tzvetan, *La Peur des barbares*, op. cit., p. 50.

⁴¹⁴ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 17.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

bombes (...) je ne peux pas en ce moment. S'ils trouvent des bombes ici, ils tueront la femme et le gosse⁴¹⁷. » Comme pour Kyo, et de manière encore plus visible, on remarque la fascination qu'exerce Tchen sur Hemmelrich : « Bon Dieu de bon Dieu de bon Dieu ! [pense-t-il après le départ des trois hommes] (...) est-ce que je ne serai jamais à sa place⁴¹⁸ ? » Pour lui (comme pour Tchen) l'action révolutionnaire violente est synonyme de liberté, liberté de faire payer au monde la misère de sa vie et surtout celle des enfants qui souffrent, comme le sien. Il dit à Tchen : « tu ne peux pas savoir le bonheur que tu as d'être libre⁴¹⁹ ! ... », ce à quoi l'autre répond : « - Si, je le sais⁴²⁰. » Puis, trois pages plus loin, ce commentaire du narrateur, mais toujours du point de vue de Hemmelrich : « [O]bsédé par Tchen comme par un ami en agonie, et cherchant – comme si cela avait de l'importance, - ce qui dominait en lui de la honte, de la fraternité ou d'une atroce envie⁴²¹. » La « honte » de ne pas avoir accepté qu'ils restent quelques heures dans le magasin avec les bombes, la « fraternité » qu'il éprouve pour un frère d'armes, l'« envie » qu'il ressent pour le combattant en « acte » qu'il est et que lui ne peut être qu'en « puissance ».

La troisième fois qu'on le voit, c'est lorsque Katow, voulant mettre un terme à l'entreprise de Tchen, entre dans le magasin de disques et vient demander à Hemmelrich des nouvelles de celui-ci. Le belge, pris d'un élan de mépris pour sa propre personne, dû à sa condition d'homme enchaîné par des responsabilités ainsi que par un sentiment de culpabilité par rapport à son attitude envers Tchen, fait un portrait peu glorieux de lui-même : « Je me fais l'effet d'un bec de gaz sur quoi tout ce qu'il y a de libre dans le monde vient pisser⁴²² » ; en même temps qu'un portrait héroïque de Katow, puisque, comme tout le monde, il est impressionné par son camarade : « [T]u aurais gardé Tchen⁴²³ [lui dit-il]. » Mais Katow lui révèle qu'ils sont tous les deux semblables : lui aussi, comme Hemmelrich, a trouvé la tendresse d'une femme, tendresse qui l'a fait sortir du désespoir mais l'a jeté dans le sadisme, sadisme consistant à faire souffrir celle qui l'aime ; et une fois celle-ci morte, délivré de son impuissance par cette mort et délivré du désespoir par le sadisme, il est plus que

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 181 et 182.

⁴²² *Ibid.*, p. 209.

⁴²³ *Ibid.*

jamais prêt, grâce au surplus de puissance octroyé par celui-ci, à s'engager encore plus pleinement dans l'action révolutionnaire : « Katow n'osait pas dire [à Hemmelrich] "La mort va te délivrer"⁴²⁴. » Mais est-ce la mort de sa femme qui délivre Katow ou sa propre mort, psychique, comme conséquence de la mort de sa femme ? Auquel cas on pourrait dire que, de même que Tchen, il a déjà un pied dans l'Inframonde, ce qui pourrait aussi constituer une autre explication du geste héroïque dont nous avons parlé précédemment.

Après l'attentat raté contre Chang-Kaï-Shek et la mort inutile de Tchen, la répression contre les Communistes et leurs familles devient atroce. Quand Hemmelrich arrive au magasin de disques, il trouve les corps de sa femme et de son bébé déchiquetés par des explosions de grenade. Cependant : « Malgré son effondrement, cette sensation de coup de bâton à la base du cou, ses épaules sans force, il ne pouvait chasser de son attention la joie atroce, pesante, profonde, de la libération⁴²⁵. » L'oxymore « joie atroce » dit parfaitement toute la complexité de son état d'esprit, tiraillé entre le sublime et l'horreur. Face à « l'immense indifférence du monde⁴²⁶ », autrement dit, face à l'absurde de l'existence la vie retrouve une incroyable intensité : « [U]ne exaltation intense bouleversait son esprit, la plus puissante qu'il eût jamais connue ; il s'abandonnait à cette effroyable ivresse avec un consentement entier⁴²⁷. » Il retrouve une intensité et aussi un sens : « "On peut tuer avec amour. Avec amour nom de Dieu !" répéta-t-il frappant le comptoir du poing⁴²⁸ – (...) ». On retrouve ici les qualités du cœur, dont le concept de « charitable » de Pic de la Mirandole est une des expressions. Par ailleurs, le juron blasphématoire « nom de Dieu » apparaît comme ironique, Dieu étant l'antidote par excellence à l'absurde. Mais, surtout, on retrouve de manière encore plus nette la relation antithétique dont nous parlions plus haut entre cet état de folie furieuse, de folie meurtrière, dont il est question, et la tendresse, l'« amour » (et non plus le sexe comme chez Tchen) ; la dernière étant retournée, ou détournée, en vue de servir la première. Et il ajoute : « contre l'univers peut-être⁴²⁹... », ce qui peut signifier que cette intensité et ce sens

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 254.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

sont certes l'antidote contre l'absurde de l'univers, mais aussi que cette folie furieuse peut être utilisée afin d'assouvir une vengeance contre lui.

Plus tard, après un affrontement contre les milices du Kouomintang, durant lequel il essaie maladroitement, soit de sauver Katow, soit de le concurrencer sur le plan de l'héroïsme, Hemmelrich réussit à s'enfuir en endossant l'uniforme d'un milicien de Chang-Kai-Shek, alors que ses camarades sont tués, ou alors, comme le même Katow, fait prisonniers. À la fin du roman, Pei, l'ancien acolyte de Tchen, envoie une lettre à Gisors par l'intermédiaire de May, dans laquelle il donne des nouvelles du Belge : « ... J'ai vu hier Hemmelrich, qui pense à vous. Il est monteur à l'usine d'électricité. Il m'a dit : "C'est la première fois de ma vie que je travaille en sachant pourquoi, et non en attendant patiemment de crever⁴³⁰..." » En somme, il est l'éternel prolétaire humilié, mais dont l'héroïsme de la lutte révolutionnaire, malgré la violence ou grâce à elle, donne un sens à l'absurde de l'existence et transforme en Katow, dont il prend désormais la place.

4. LE REFUS DE FUIR LE MONDE : *Ti Noël, entre fuite, acceptation et destruction du monde (El Reino de este mundo)*

Dans *El Reino de este mundo*, à la fin du roman, Ti Noël, tentant d'échapper à un nouveau système de gouvernement qui veut, une fois de plus, rétablir l'esclavage, se transforme, à l'instar de Mackandal, en toute une série d'animaux. Mais : "Cansado de licantropías azarosas, Ti Noel hizo uso de sus extraordinarios poderes para transformarse en ganso y convivir con las aves que se habían instalado en sus dominios⁴³¹." Il est attiré par le mode de vie de ces oiseaux, et particulièrement par la solidarité et l'autonomie dont ils font preuve, ainsi que par leur absence de soumission, mais aussi par leur organisation sociale basée sur un principe d'autorité minimal personnifié par le mâle alpha et permettant de maintenir l'ordre à l'intérieur du clan : "[P]rocediéndose en esto a la manera del rey o capataz de los viejos cabildos

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 329 et 330.

⁴³¹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 166. (Traduction, p. 180 et 181.) : « Fatigué de ses hasardeuses métamorphoses, Ti Noël fit usage de ses pouvoirs extraordinaires pour se transformer en oie et partager la vie du troupeau qui s'était installé sur son domaine. »

africanos⁴³².” Dans ce contexte, le terme “cabildos” (« conseils » dans la traduction française) fait probablement référence à une institution chargée de confronter les différentes expressions politiques afin de les aider à trouver un compromis, permettant ainsi d’atténuer l’autorité du leader du groupe ; ce qui constitue une critique de la Monarchie absolue. Cependant, une fois la transformation effectuée, il se trouve face à un rejet total, autant de la part des mâles que des femelles : “El clan aparecía ahora como una comunidad aristocrática, absolutamente cerrada a todo individuo de otra casta⁴³³.” Si donc le collectif des oies se montre solidaire et les individus qui le composent se montrent autonomes, les expressions “comunidad aristocrática” (« communauté aristocratique ») et “otra casta” (« autre caste ») révèlent au contraire l’existence d’une profonde inégalité par rapport à des oies appartenant à un autre clan, c’est-à-dire par rapport à une altérité. Ce qui se trouve renforcé par la phrase suivante : “Se le había dado a entender claramente que no le bastaba ser ganso para creerse que todos los gansos fueran iguales⁴³⁴.”

Se rendant compte qu’il est inutile de fuir parmi les animaux, il reprend sa forme humaine. En effet : “[L]a grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es⁴³⁵.” Ce qui nous renvoie au discours humaniste sur la dignité humaine (“grandeza del hombre”) de Pic de la Mirandole et au concept de liberté (“querer mejorar lo que es”). Nonobstant, il n’y a pas ici l’idée d’une élévation vers des « formes supérieures » : “En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin termino, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite.⁴³⁶” Ou plutôt, cette élévation ne peut se produire que sur un plan immanent et non transcendant, d’une part, et, d’autre part, ces « formes supérieures » ne peuvent être trouvées, comme dans *L’Œuvre au Noir* ou *Hombres de Maíz*, qu’après une descente dans les profondeurs des « formes inférieures » : “Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre solo puede hallar su grandeza, su

⁴³² *Ibid.* (Traduction, p. 180.) : « [A] la façon du roi ou du chef des vieux conseils africains. »

⁴³³ *Ibid.* (Traduction, p. 181.) : « Le clan apparaissait maintenant comme une communauté aristocratique, absolument fermée à tout individu d’une autre caste. »

⁴³⁴ *Ibid.* (Traduction, p. 181 et 182.) : « On lui avait fait clairement comprendre qu’il ne lui suffisait pas d’être oie pour croire que toutes les oies étaient égales. »

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 167. (Traduction, p. 182.) : « [L]a grandeur de l’homme consiste précisément à vouloir améliorer le monde »

⁴³⁶ *Ibid.* (Traduction, p. 183.) « Dans le royaume des cieux il n’y a pas de grandeur à conquérir, car tout y est hiérarchie établie, existence sans terme, impossibilité de sacrifice, repos, délices. »

máxima medida en El Reino de este Mundo⁴³⁷.” Pour le dire autrement : dans l’esprit de Pic de la Mirandole, le royaume de ce monde doit se fondre avec le royaume des cieux, l’esprit de l’homme et l’esprit de dieu ne devant faire qu’un, alors qu’ici, dans le meilleur des cas, ils se conçoivent comme devant être séparés l’un de l’autre, dans le pire, seul existe le premier.

Ceci renvoie à Nietzsche et à sa critique de ce qu’il appelle « les arrière-mondes ». L’idée fondamentale découle d’une inversion par le philosophe allemand du concept de « nihilisme ». Nous avons vu que chez Dostoïevski il signifie « absence de valeurs ». Chez Nietzsche, lecteur du romancier russe, il signifie, au contraire, « négation de la vie » (ce qui est d’ailleurs son sens étymologique). Pour lui, la religion chrétienne, mais pas seulement, croit à un monde idéal, ce qu’il appelle un « arrière-monde », une réalité qui se situerait au-delà du monde, en dehors du monde, en dehors de la réalité du monde physique ; un monde invisible fondement du monde visible. Pour Nietzsche cette transcendance n’existe pas : elle est créée par les religions pour mettre en avant un idéal, une fiction, une illusion (dans le cas du Christianisme celle de l’existence de Dieu et de l’Éternité de la vie d’outre-tombe) au détriment de la réalité, qui n’est rien d’autre que celle du Devenir. Cette négation de la réalité est une négation de la vie. Dans le roman de Carpentier, Ti Noël abandonne l’arrière-monde du ciel pour le royaume de la terre, le royaume de ce monde.

Furieux de constater qu’au terme de sa vie les maîtres avaient changé mais pas la condition des noirs, ses semblables, il invoque les dieux du panthéon yoruba qualifiés de « ses sujets⁴³⁸ » et lance une terrible malédiction. Il faut ici souligner deux choses. La première est que Ti Noël, comme Gaspar Ilom, commande désormais totalement aux non-humains, tant naturels que surnaturels. La seconde est que la condamnation du Royaume des Cieux n’inclut pas le monde invisible des traditions africaines. C’est probablement parce que ce dernier est immanent, qu’il se trouve sur la terre, et non transcendant, lié au ciel. Pour le dire avec des termes que nous avons déjà utilisés : cet autre, bien que non-humain se situe sur la flèche de l’horizontalité. Une énorme tempête se lève alors détruisant ce qui restait de l’ancienne ferme de Lenormand de Mézy et un véritable déluge s’abat sur la partie nord de l’île. À ce

⁴³⁷ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Voilà pourquoi, écrasé par la douleur et les tâches, beau dans sa misère, capable d’amour au milieu des malheurs, l’homme ne peut trouver sa grandeur, sa plus haute mesure que dans le Royaume de ce Monde. »

⁴³⁸ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 183. (Original, p. 168.) “sus súbditos”

moment-là, Ti Noël disparaît au milieu de la tempête et l'on n'entend plus jamais parler de lui. Il semble que le personnage de Carpentier exhausse ici le vœu de destruction du monde d'Hemmelrich. En effet, à cette « apocalypse », seul va survivre « ce vautour mouillé, ce charognard, qui attendit le soleil les ailes grandes ouvertes⁴³⁹ », qui est, comme explicité par le texte même, un symbole de mort. Cependant, il attend le soleil, symbole de vie, qui plus est avec les ailes ouvertes formant une « croix de plumes qui finit par replier ses bras et s'abattre dans les profondeurs de Bois Caïman⁴⁴⁰. » La croix et le vol de l'oiseau renforcent davantage encore l'idée de la vie et plus spécifiquement d'une renaissance (de même que l'idée de déluge), ou, pour le dire de façon plus précisément chrétienne, de résurrection. En outre, Ti Noël, comme Mackandal, avait déjà été comparé au Christ. Enfin, le type d'oiseau, un charognard, qualifié par la périphrase « *aprovechador de toda muerta* », ainsi que son état, qualifié, lui, par l'adjectif « *mojado* », suggérant qu'il a perdu la noblesse de son plumage, ajoute une touche de prosaïsme, voire même d'ironie, à la scène, ce qui nuance l'aspect « sublime » de l'élévation.

Résumons-nous. Ce troisième chapitre a tenté d'analyser le « destin » des différents moi dont il est question dans les romans de notre corpus. Dans *La Condition humaine*, les personnages principaux considèrent que la pérennité de l'idée de révolution (mais aussi, par exemple chez Kyo, celle de la nation) est plus importante que la vie humaine, qui, elle, peut bien se dissoudre dans le néant. Ou, pour le dire autrement, la vie humaine peut être sacrifiée, sans espoir de renaissance, au nom de la pérennité de la révolution (et éventuellement de la nation). Communisme et nationalisme : deux religions séculaires, deux avatars de l'humanisme, ayant tenté de prendre la place du Christianisme, et où la pérennité de la révolution et de la nation a remplacé l'immortalité de l'âme et du corps. Dans *L'Œuvre au noir*, le personnage de Zénon se suicide sans véritable espoir, semble-t-il du moins a priori, de survie : ce qui correspond à une conception plutôt naturaliste. Mais, quelque chose en lui (un autre Zénon) de plus grand que lui (le macrocosme) survit malgré lui : ce qui correspond à une conception plutôt analogique. Nous l'avons déjà dit : il est à l'intersection de l'analogisme et du naturalisme. Dans *Hombres de Maíz* la nature renaît grâce au

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 184. (Original, *Ibid.*): “aquel buitire mojado, aprovechador de toda muerta, que esperó el sol con las alas abiertas”

⁴⁴⁰ *Ibid.* (Original, *Ibid.*): “cruz de plumas que acabó por plegarse y hundir el vuelo en las espesuras del Bois Caimán.”

sacrifice que certains humains font de leur vie, sacrifice dont elle les remercie en leur procurant l'invincibilité dans une autre dimension du réel. Dans *El Reino de este mundo*, on se trouve devant une contradiction entre l'idée que, d'un côté, il faut accepter le monde tel qu'il est, mais que, de l'autre, il faut le détruire afin de le régénérer.

Rappelons que pour Octavio Paz toute Tradition est adossée aussi à une conception particulière du temps. Le passé atemporel des peuples archaïques et leur idée de l'éternel retour à l'origine de la première création. Les cycles ou les âges cosmiques des Orientaux, des Méditerranéens et des Aztèques. L'existence de ces mêmes cycles en Inde ainsi que leur abolition. Enfin, l'apparition du temps linéaire du judéo-christianisme et la rupture subséquente des cycles, conception impliquant que les événements n'ont lieu qu'une seule fois, qu'ils ne se répètent pas, et qu'au début et à la fin de ce temps il y a un autre « temps » appelé « Eternité ». Cependant, malgré les différences entre toutes ces conceptions, elles ont en commun, dit Octavio Paz, « le fait de minimiser les changements ». En d'autres termes, l'idée qu'il existe un « principe immuable » plus important que le temps chronologique, plus important que le temps du cadre spatio-temporel, alors que pour la Modernité seul existe ce qui se situe à l'intérieur de celui-ci.

Dans *L'Œuvre au Noir*, *Hombres de Maíz* et *El Reino de este mundo*, les personnages principaux ne meurent pas, ils retournent au principe en question, quel qu'il soit, ils y renaissent. Ce qui est d'ailleurs en accord avec la première définition du terme de Révolution, souvenons-nous : « retour des astres, manifestation visible du temps circulaire ». Alors que pour les personnages principaux de *La Condition humaine*, ce « principe immuable » n'existe pas. Les individus retournent au néant d'où ils viennent. Ce qui est d'ailleurs en accord avec la deuxième définition du terme de Révolution, que l'on pourrait résumer par la formule : « expression du temps irréversible ». En revanche, dans ce même roman, la Révolution, elle, est une entité destinée à une certaine permanence, ce qui est en contradiction avec sa nature même, puisqu'elle devrait au contraire laisser la place à une autre Révolution, Révolution entrant en rupture avec elle et venant prendre sa place.

En somme, dans le premier chapitre nous avons tenté de montrer que, dans les romans de notre corpus, la mentalité traditionnelle utilise le libre-arbitre pour réactualiser l'autre, c'est-à-dire, pour ramener dans le temps chronologique un autre

déjà existant, appartenant à un principe intemporel ; alors que la mentalité moderne, elle, le fait pour créer, dans le futur donc, un autre non encore existant. Dans le deuxième chapitre, nous avons tenté de montrer que la mentalité traditionnelle utilise la liberté, dans le sens de la situation d'une personne qui n'est pas sous la dépendance de quelqu'un d'autre, pour revenir à un temps de perfection originel ; alors que la mentalité moderne, elle, le fait pour s'acheminer vers un temps de perfection futur. Dans le troisième chapitre, enfin, nous avons tenté de montrer que la mentalité traditionnelle peut faire le choix de détruire le moi afin de le faire naître à nouveau sous une autre « forme » ; alors que la mentalité moderne considère qu'en mourant le moi cesse définitivement d'exister.

L'AUTRE : LE PROCHE

DEUXIÈME PARTIE

Nous avons analysé les relations du personnage principal de chacun de ces romans avec un autre lui-même et avec d'autres qui ne sont pas lui-même mais des reflets de lui-même. À présent nous allons nous consacrer à l'analyse d'autres personnages, non plus des reflets mais des proches. Ces relations seront étudiées sous trois angles différents, qui sont autant de chapitres de cette deuxième partie. Le premier est constitué par les liens de filiation : le père et la mère. Le deuxième par le relâchement de la relation, suite à un doute émis par ces mêmes proches concernant la crédibilité ou la légitimité du système de représentations du protagoniste. Le troisième, enfin, est constitué par la rupture des relations en question à la suite d'une trahison.

I. LE LIEN DE FILIATION

La première des relations avec un proche est celle ayant trait à la famille, et spécifiquement avec le père et la mère, relation que le sociologue Pierre Paugam appelle « lien de filiation » :

Celle à laquelle on pense en priorité renvoie à la consanguinité, c'est-à-dire à la filiation dite « naturelle » qui est fondée sur la preuve de relations sexuelles entre le père et la mère et sur la reconnaissance d'une parenté biologique entre l'enfant et ses géniteurs.

On part du constat que chaque individu naît dans une famille et rencontre en principe à sa naissance à la fois son père et sa mère ainsi qu'une famille élargie à laquelle il appartient sans qu'il l'ait choisie. Il ne faudrait toutefois pas oublier la filiation adoptive reconnue par le Code civil et qu'il faut distinguer du placement familial.⁴⁴¹

Ce lien est défini « à partir des deux dimensions de la protection et de la reconnaissance⁴⁴². » Mais, outre ces deux aspects, les figures du père et de la mère peuvent également posséder une autre dimension : le premier une dimension d'autorité ; la seconde de fécondation, voire de création.

1. LE PÈRE

Nous allons commencer par la figure du père : celui qui reconnaît sa progéniture comme étant son fils, qui le protège, mais également celui qui le commande et, éventuellement, le punit.

A. DU MAÎTRE INITIATEUR À DIEU LE PÈRE : *le Sorcier des vers luisants (Hombres de Maíz), les Dieux du panthéon yoruba et le Dieu du Christianisme (El Reino de este mundo)*

Dans *Hombres de Maíz*, le Sorcier des vers luisants dit lui-même être le Guérisseur-Cerf des Sept-roses, le seul survivant du massacre raconté dans la première partie du roman grâce à sa capacité à se transformer en cerf. Il est décrit plusieurs fois comme un descendant « des grands batteurs de silex⁴⁴³ », les seigneurs de Chama, ce qui indique qu'il est l'héritier, le fils, des anciens mayas, qui sont donc ses ancêtres, ses pères. Cependant, il est aussi un père, du moins un maître, et plus précisément encore un initiateur ; ce dernier ne partage pas nécessairement des liens de sang avec son disciple, mais peut être considéré comme une sorte de père adoptif. Le Sorcier des vers luisants descend avec Nicho Aquino dans le monde souterrain, ce qui rappelle, on l'a dit, le voyage de Dante en Enfer, accompagné par Virgile. Dans le

⁴⁴¹ Paugam Serge, *Le Lien social*, Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018, p. 64.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs*, op. cit., p. 269. (Original, p. 751.) : “grandes entrechocadores de pedernales”

cas qui nous occupe, il « reconnaît » le “nahual” de Nicho, sa nature animale, et le « protège » lors de sa descente « au-delà du brouillard souterrain ».

Mais il y a plus :

Les valeurs fondamentales du groupe choisi [les amérindiens] se trouvent toujours liées à la terre, et plus particulièrement aux entrailles de la terre, à savoir dans la fameuse caverne magique où les héros doivent affronter de nombreuses épreuves. Cet endroit reproduit également le modèle mythique octroyé par le *popol vuh* (c'est la caverne de Xibalbá) où, à l'origine de la création, eut lieu l'affrontement entre les forces du bien et du mal. C'est là que triomphèrent aussi les héros fondateurs de la civilisation maya : les jumeaux Hunapú et Ixbalanqué, qui réussirent à vaincre les dieux du mal dans la partie souterraine de l'univers. C'est pour cela que Xibalbá (qui est peut-être une version de l'enfer maya selon les prêtres catholiques) possède dans la mythologie maya une valeur ambivalente: elle symbolise à la fois les forces du mal, le séjour de morts et aussi le lieu de connaissance et de vie, car c'est dans le souterrain que renaissent les graines de maïs et le soleil, ce qui permet la survie de l'humanité. [Nous traduisons]⁴⁴⁴

En descendant dans le monde souterrain, Nicho et le Sorcier imitent donc le modèle de ces héros civilisateurs, ce qui fait d'eux plus que des hommes. En outre : « Les sorciers sont, selon le modèle du *Popol-Vuh*, caractérisés par le nombre 7, le nombre créateur (ils représentent ainsi les sept premiers dieux réunis, ceux qui créèrent la terre grâce à leur parole. C'est pour cela que le dieu-créateur est collectif et représenté par le numéro 7).⁴⁴⁵ [Nous traduisons] » Et, effectivement, le Sorcier des vers luisants n'est pas un être humain, mais un personnage magique, un « Esprit ». Signalons que dans le chamanisme, et rappelons que l'on a affaire ici à une tradition de ce type, les initiateurs des futurs chamans sont certes de vieux chamans mais aussi des « Esprits » :

⁴⁴⁴ Karp, Eliane, “Transposición del surrealismo francés al “Real Maravilloso” latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*”, *LEXIS*, Vol. VI, Núm. 1, 1982, pp. 99- 116D, p. 114. “Los valores básicos del grupo escogido se encuentran siempre ligados a la tierra, más específicamente en las entrañas de la tierra, o sea en la famosa cueva mágica donde los héroes tienen que confrontar numerosas pruebas. Esta ubicación reproduce igualmente el modelo mítico ofrecido por el *popol-vuh* (es la cueva de Xibalbá) donde en el origen de la creación se confrontaron las fuerzas del bien y del mal. Ahí triunfaron también los héroes fundadores de la civilización maya: los gemelos Hunapú e Ixbalanqué, al vencer en la parte subterránea del universo a los dioses del mal. Por esto, Xibalbá (tal vez una versión del infierno maya según los sacerdotes católicos) tiene dentro de la mitología maya un valor ambivalente: simboliza a la vez las fuerzas del mal, la región de los muertos y también el lugar del conocimiento y la vida, porque en lo subterráneo renacen las semillas del maíz y el sol, permitiendo la sobrevivencia de la humanidad.” <https://revistas.pucp.edu.pe> (Consulté le 27/09/2022)

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 111. “Los brujos son, según el modelo del *Popol - Vuh* caracterizados por el número 7 -creador (ellos representan así a los siete primeros dioses reunidos, quienes crearon la tierra gracias a su palabra. Por eso el dios-creador es colectivo y representado por el número 7).”

[L]es âmes des ancêtres-chamans choisissent un jeune homme de la famille, celui-ci devient absent et rêveur, est pris d'un besoin de solitude, a des visions prophétiques et, à l'occasion, subit des attaques qui le laissent sans conscience. Pendant ce temps-là (...), l'âme est emportée par les esprits ; accueillie dans le palais des dieux, elle est instruite par les ancêtres-chamans dans les secrets du métier, les formes et les noms des dieux, les noms et le culte des esprits, etc.⁴⁴⁶

Ou encore :

[L]es esprits lui coupent la tête [au futur chaman donc], qu'ils mettent de côté (car le novice doit assister de ses propres yeux à sa mise en pièces), et le découpent en menus morceaux qui sont ensuite distribués aux esprits des diverses maladies. A cette condition seulement, le futur chaman obtiendra le pouvoir de guérir. Les os sont ensuite recouverts de chair fraîche et dans certains cas on lui remet aussi du sang nouveau.⁴⁴⁷

Le Sorcier des vers luisants, que l'on peut considérer comme un chaman, possède donc un statut suprahumain, voire divin.

Dans *El Reino de este mundo*, nous l'avons déjà vu, le Vaudou est l'instrument de la révolte des esclaves contre leurs maîtres. Cette tradition magico-religieuse est un syncrétisme entre la religion catholique et les cultes africains : « Le Dieu unique existe auprès d'une multitude d'esprits et d'êtres surnaturels, plus ou moins puissants, plus ou moins sages, capables de faire le bien comme de faire le mal, et capables de posséder leurs élus⁴⁴⁸ (...) [Nous traduisons] » Le verbe « posséder » indique une prise de pouvoir du dieu sur celui qu'il a choisi de « chevaucher », terme que l'on emploie communément pour qualifier cette « opération ». Et, effectivement, si, symboliquement, le terme « père » désigne l'autorité, il en est de même du terme « dieu » : « Les symboles de la Divinité sont principalement ceux du père, du juge, du tout puissant, du souverain⁴⁴⁹. » D'ailleurs dans le Vaudou, les adeptes appellent leurs dieux « Papa » (« Papa Legba », « Papa Ogun »), c'est-à-dire Père. Quant au terme « élu » il renforce encore une fois l'idée de Serge Paugam, à savoir que l'une des fonctions du père est la reconnaissance, et dans le cas qui nous occupe, la

⁴⁴⁶ Eliade Mircea, *Histoire de croyances et des idées religieuses, de Mahomet à l'âge des Réformes*, tome 3, op. cit., p. 21.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Preámbulo de Florinda Friedmann de Goldberg*, op. cit., p. 19. "El Dios único existe junto con multitud de espíritus o seres sobrenaturales llamados loas, más o menos poderosos, más o menos sabios, capaces tanto del bien como del mal, posibilitados de poseer a sus elegidos (...)"

⁴⁴⁹ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Dieu*, Editions Robert Laffont S.A. et Editions Jupiter, 1969, pour l'édition originale, 1982, pour l'édition revue et corrigée, p. 355.

reconnaissance des esclaves africains par leurs dieux, qui les choisissent pour se manifester à travers eux.

Dans le roman, les deux dieux auxquels le narrateur se réfère le plus souvent sont Legba et Ogún. Le premier est le « maître des carrefours », c'est-à-dire celui qui ouvre les barrières, qui ouvre les chemins, soit sur le plan terrestre (horizontal), soit entre la dimension humaine et la dimension divine (vertical) ; il est assimilé à Saint Pierre :

Europe-Amérique, Amérique-Europe, Afrique-Amérique, et même Haïti-Cuba, exploitation agricole-ville et ville-exploitation agricole [plan horizontal, terrestre]. Le point géographique centralisateur du texte, la ville du Cap [Cap haïtien], est dénommé par son auteur « carrefour magique ». [Plan vertical, terrestre/céleste, entre la dimension humaine et la dimension divine].⁴⁵⁰

Le second dieu, Ogún, est le forgeron mythique, dieu guerrier (assimilé au saint du Catholicisme appelé Santiago), maître du feu et de la foudre. Dans *El Reino de este mundo*, « [l']autre thème fondamental est la rébellion et la guerre, soutenues par la foi des esclaves, convaincus que, le moment venu, les armées divines viendront faire justice en faveur des opprimés africains⁴⁵¹. » En somme, en plus de la fonction d'autorité et de reconnaissance, les principaux dieux du panthéon Vaudou exercent également la fonction de protection.

Cependant, d'après Florinda Friedmann de Goldberg :

[S]i l'élan religieux à la base de la conduite de personnages individuels et collectifs vient du vaudou, l'histoire sacrée judéo-chrétienne sert de contexte religieux qui détermine, dans une large mesure, la structure sémantique de la narration, en ce sens qu'elle constitue le référent d'allusions profondément symboliques [Nous traduisons].⁴⁵²

Le procédé consiste à élever l'histoire d'Haïti au rang d'une Histoire Sacrée (dans ce cas précis celle racontée par la Bible) en établissant des liens entre les deux : l'esclavage des noirs est mis en relation avec celui du peuple d'Israël en Egypte.

⁴⁵⁰ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, *Preámbulo de Florinda Friedmann de Goldberg*, op. cit., p. 20. "Europa-América, América-Europa, África-América, y hasta Haití-Cuba y Cuba-Haití, hacienda-ciudad y ciudad-hacienda. El punto geográfico centralizador del texto, la ciudad del Cabo es llamada por su autor "encrucijada mágica"."

⁴⁵¹ *Ibid.* "El otro tema fundamental es la rebelión y la guerra, sostenidas por la fe en los ejércitos divinos que acudirían, alguna vez, a hacer justicia para los oprimidos africanos."

⁴⁵² *Ibid.*, p. 22. "[S]i el ímpetu religioso de la conducta de personajes individuales y colectivos proviene del vodú, la historia sagrada judeo-cristiana es el contexto religioso que determina, en gran medida, la estructura semántica de la narración, al constituir el referente de alusiones profundamente simbólicas."

Florinda Friedmann de Goldberg cite cet épisode où Mackandal réapparaît au milieu de sa communauté qui, ne l'ayant pas vu depuis longtemps, se met à jouer, à danser et à chanter un chant que le narrateur qualifie d'« amer gémissement des peuples emmenés en exil pour construire des mausolées, des tours ou des remparts invisibles⁴⁵³. » En outre, reprenant l'idée de Gabriela Maturo, une autre chercheuse, elle fait référence à l'assimilation entre Mackandal et le Christ, étant donné que le premier réapparaît à un moment proche de la Naissance du second : « [L]e sacrifice de sa vie devient l'affirmation de son message de liberté⁴⁵⁴ ». Mais, toujours d'après Florinda Friedman de Goldberg, le point culminant de cette série de comparaisons se situe dans les derniers chapitres du roman, au moment où « l'historiquement insignifiant Ti Noël, vaincu, cent fois exploité, victime d'artériosclérose, se transforme peu à peu ni plus ni moins qu'en Jésus Christ⁴⁵⁵. » Elle écrit, citant le roman :

Las primeras alusiones son casi imperceptibles: "Ahora, Ti Noel hablaba constantemente. Hablaba, abriéndose de brazos, en medio de los caminos; hablaba a las lavanderas, arrodilladas en los arroyos arenosos con los senos desnudos; hablaba a los chicos que bailaban la ronda" (p. 160). "En aquellos días comenzaba a cobrar la certeza de que tenía una misión que cumplir, aunque ninguna advertencia, ningún signo le hubiera revelado la índole de esa misión. En todo caso, algo grande..." (p. 160.). El siguiente indicio ya es más preciso: "Por lo demás, era evidente que iban a vivirse grandes momentos. Cuando las mujeres lo veían aparecer en un sendero, agitaban pañuelos claros, en señal de reverencia, como las palmas que un domingo habían festejado a Jesús." (p. 160).⁴⁵⁶

Florinda Friedmann de Goldberg écrit que le syncrétisme du Vaudou « [e]st une coexistence difficile d'expliquer rationnellement, mais que ses adeptes vivent de façon commode et sans contradictions⁴⁵⁷. » Nous avons vu précédemment que dans le

⁴⁵³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, p. 82. (Original, p. 48.): "[D]esgarrado gemir de los pueblos llevados al exilio para construir mausoleos, torres o interminables murallas."

⁴⁵⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Preámbulo de Florinda Friedmann de Goldberg, op. cit.*, p. 22. "[E]l sacrificio de su vida se convierte en afirmación de su mensaje liberador (...)"

⁴⁵⁵ *Ibid.* "[E]l históricamente insignificante, derrotado, cien veces explotado y arteriosclerótico Ti Noel se va convirtiendo nada menos que en Jesucristo."

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 22 et 23. « Le premier indice est quasiment imperceptible: "Maintenant, Ti Noël parlait constamment. Il parlait, les bras écartés, au milieu des chemins. Il parlait aux lavandières agenouillées dans les ruisseaux sableux, les seins nus ; il parlait aux enfants qui dansaient la ronde". (p. 168) "Ces jours-là, il commençait à avoir la certitude qu'il avait une mission à remplir, bien qu'aucun avertissement, aucun signe ne lui eussent révélé la nature de cette mission. En tout cas, quelque chose de grand (...)" (169) Le second indice est déjà plus précis: "Par ailleurs, il était évident qu'on allait vivre de grands événements. Quand les femmes le voyaient apparaître sur un sentier, elles agitaient des mouchoirs clairs en signe de respect comme les palmes qui un dimanche avaient fêté Jésus." (169) ». [Nous traduisons les parties écrites par Florinda Friedmann de Goldberg]

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 18. "Es una convivencia difícil de explicar racionalmente, pero que su adeptos viven cómodamente y sin contradicciones."

roman ce n'était pas toujours le cas. Dans le chapitre intitulé *El pacto mayor*, ce syncrétisme, cette fusion entre la tradition africaine du Vaudou et le Catholicisme romain, se fissure tout d'un coup, au point de se transformer en un conflit tragique, révélant au contraire l'incompatibilité des deux traditions, la raison étant que l'une, celle des dominants (incarnée par le dieu unique) veut détruire l'autre, celle des dominés (incarnée par une multiplicité de dieux) qui, elle, tente de se venger de la première.

Pour Jacques Le Goff, dans la théorie de la Trinité catholique (le Père, le Fils, le Saint Esprit) la personne du père est la plus proche du dieu de l'Ancien Testament, qui est, rappelons-le, un dieu de la foudre, donc, dans le meilleur des cas, potentiellement violent :

C'est l'image de la main qui sort des nuages. Cette main définit à la fois la nature et la fonction reconnues au Dieu féodal. C'est une fonction de commandement, c'est une main qui ordonne ; c'est une fonction de punition, c'est une main qui punit ; c'est une fonction de protection, c'est une main qui protège.⁴⁵⁸

À travers les verbes « ordonner » et « punir » nous retrouvons dieu sous sa figure autoritaire ; à travers le verbe « protéger » nous le retrouvons sous sa figure tutélaire. Et l'historien de conclure : « Celui qui remplit le mieux la fonction de domination, et en particulier de domination de style monarchique, c'est Dieu le Père⁴⁵⁹. »

Néanmoins, toujours d'après Jacques Le Goff : « au cours du Moyen Âge (...) il s'est produit un progrès de la fonction de protection par rapport aux deux autres. [C'est-à-dire par rapport à la fonction de commandement et à celle de punition] Dieu devient de plus en plus un Bon Dieu, le Bon Dieu⁴⁶⁰. » En même temps :

[E]merge de plus en plus le Fils, qui se détache en partie du Père et attire davantage les prières et la dévotion des fidèles. Jésus devient non seulement le Dieu des hommes, mais Dieu fait homme, dont l'acte essentiel pour le salut de chacun a été la Passion et la mort sur la croix.⁴⁶¹

Il semble donc que Mackandal-Jésus (et son sacrifice) ait annoncé Ti Noël-Jésus (et son sacrifice), et que ce dernier annonce à son tour un monde libéré de l'oppression, protégé contre elle. Cependant, nous l'avons déjà vu, dans le roman, le

⁴⁵⁸ Le Goff, Jacques, *Le Dieu du Moyen Âge*, France, Bayard, 2003, p. 58.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

monde en question n'est pas « l'autre monde » ; Ti Noël abandonne l'arrière-monde du ciel pour le royaume de la terre, le royaume de « ce monde » :

De cette manière, si avant l'histoire laïque se transformait en histoire sacrée, à présent l'histoire sacrée se laïcise, dans la mesure où elle fait le choix du Royaume de ce Monde et où elle identifie avec le Christ un homme dont l'insignifiance même l'aide à symboliser l'humanité qui souffre.⁴⁶² [Nous traduisons]

Par ailleurs, un esclave d'Afrique transformé en figure christique peut également signifier la fusion définitive des deux traditions, celle du Vaudou et celle du Catholicisme romain, réconciliées dans la figure pacifique de Jésus.

Mais l'histoire est encore plus complexe. Nous avons dit précédemment que Ti Noël, furieux de constater qu'au terme de sa vie les maîtres avaient changé mais pas la condition des noirs, ses semblables, invoque les dieux du panthéon yoruba devenus « ses sujets⁴⁶³ » et lance une terrible malédiction. (Nous avons commenté dans la partie précédente le fait que Ti Noël, comme Gaspar Ilom, commande désormais totalement aux non-humains, tant naturels que surnaturels.) La malédiction en question déclenche une énorme tempête qui détruit ce qui restait de l'ancienne ferme de Lenormand de Mézy et un véritable déluge s'abat sur l'île. Après cette « apocalypse », seul va survivre « ce vautour mouillé, ce charognard, qui attendit le soleil les ailes grandes ouvertes⁴⁶⁴ », vautour qui est, comme explicité par le terme « charognard », un symbole de mort. Cependant, il attend le soleil, symbole de vie, qui plus est avec les ailes grandes ouvertes formant une « croix de plumes qui finit par replier ses bras et s'abattre dans les profondeurs de Bois Caïman⁴⁶⁵. » La croix et le vol de l'oiseau renforcent davantage encore l'idée de la vie et plus spécifiquement d'une renaissance (de même que l'idée de déluge), ou, pour le dire de manière plus précisément chrétienne, de résurrection ; et, plus précisément encore dans le cas qui nous occupe, de résurrection du Christ auquel Ti Noël a été comparé. Toutefois, au moment où il décide de la destruction de l'île, il ne ressemble plus à la figure pacifique

⁴⁶² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Preámbulo de Florinda Friedmann de Goldberg*, op. cit., p. 24. "De este modo, si antes la historia laica se convertía en historia sacra, ahora la historia sagrada se laiciza al postular la elección del Reino de este Mundo e identificar con Cristo a un hombre cuya insignificancia misma le ayuda a simbolizar la humanidad que sufre."

⁴⁶³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 183. (Original, p. 168.): "[S]us súbditos"

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 184. (Original, *Ibid.*): "[A]quel buitre mojado, aprovechador de toda muerte, que esperó el sol con las alas abiertas"

⁴⁶⁵ *Ibid.* (Original, *Ibid.*): "[C]ruz de plumas que acabó por plegarse y hundir el vuelo en las espesuras del Bois Caimán."

du Christ, mais bien plutôt à celle du Dieu furieux de l'Ancien Testament ou à son successeur chrétien dont parle Jacques Le Goff, celle de Dieu le Père, le père autoritaire, et, plus particulièrement encore, celui qui punit.

B. DU PÈRE ABSENT À LA MORT DU PÈRE : *Zénon l'orphelin (L'Œuvre au Noir)*

Dans *L'Œuvre au Noir*, Zénon « était venu au monde à Bruges dans la maison d'Henri-Juste Ligre. Sa mère se nommait Hilzonde, et son père, Alberico de' Numi, était un jeune Juste prélat issu d'une antique lignée florentine⁴⁶⁶. » Le début de leur idylle donne à penser que Zénon sera le fruit d'une union sentimentale. En effet, après s'être installé à Bruges chez son agent flamand Juste Ligre, « Messer Alberico de' Numi s'éprit de cette fillette [la sœur de son hôte, Hilzonde donc] aux seins fluets, au visage effilé⁴⁶⁷ ». Elle, de son côté, après leur première nuit d'amour « grattant du bout des ongles la vitre blanche de gel [...] y grava à l'aide d'une bague de diamant ses initiales entrelacées à celles de son amant⁴⁶⁸ ». Le diamant, le matériau naturel le plus dur au monde, est un symbole de pérennité. Cependant, la suite de la phrase indique l'aspect éphémère de leur union, car le narrateur décrit la vitre en question comme une « substance mince et transparente, fragile, certes, mais à peine plus que la chair et le cœur⁴⁶⁹. » Et effectivement, au bout de quelque temps, Alberico reçoit une lettre de son cousin, Jean de Médicis, qui, étant donné l'âge du présent Pape, Jules II, l'appelle à ses côtés en Italie afin de l'aider à préparer le prochain conclave auquel il désire se présenter, ce qu'Alberico accepte. En outre, il ne répond jamais à la lettre envoyée par Hilzonde lui annonçant la naissance de son fils et ne reconnaît donc jamais celui-ci. Par conséquent, ici, le lien de filiation naturel est rompu, puisque le père ne pourvoit à son fils ni protection ni reconnaissance. Pour expliquer cette attitude le narrateur dit :

Peut-être n'avait-il pas d'âme. Peut-être ses soudaines ardeurs n'étaient que le débordement d'une force corporelle incroyable ; peut-être, acteur magnifique, essayait-il sans cesse une façon nouvelle de sentir ; ou plutôt n'était qu'une succession d'attitudes violentes et superbes, mais arbitraires.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Yourcenar Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 21.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

L'anaphore de l'adverbe « peut-être », fonctionnant comme un modalisateur, ainsi que la présence de l'adverbe « plutôt », qui corrige l'explication à mesure qu'elle se déploie (épanorthose), en indiquent son aspect hypothétique. Une autre interprétation, qui n'exclut nullement la précédente d'ailleurs, est celle donnée pour expliquer son départ précipité :

Messer Alberico se flattait de parvenir à gouverner cet homme fin [Jean de Médicis], mais de mollesse de fille ; il l'aiderait à se pousser vers la chaise de saint Pierre ; il serait, un peu en retrait, et en attendant mieux, l'ordonnateur de son règne.⁴⁷¹

Autrement dit, ce qui l'intéresse en priorité c'est le pouvoir politique.

Il y a plusieurs différences entre Zénon et ce père qu'il n'a jamais connu. D'abord, les composantes affectives. Alberico possède une grande puissance corporelle, mais semble dénué d'âme, alors que chez Zénon l'âme, bien que relayée au second plan, est tout de même fortement présente. Marguerite Yourcenar elle-même parle à son propos d'« élan continu et presque furieux de l'âme⁴⁷² ». L'autre aspect est leur curiosité pour ce que l'on va appeler, reprenant le terme utilisé par Pic de la Mirandole, les choses de l'esprit. Alberico s'intéresse à des personnages comme Leonard de Vinci et Michel-Ange, se retire du monde à un certain moment de sa vie pour préparer une « traduction latine de la *Vie des Peres du Désert*⁴⁷³ », met sa « parole cicéronienne⁴⁷⁴ » au service du Pape, etc. (Il est même comparé à Marsile Ficin, poète et philosophe italien ayant dirigé l'Académie platonicienne de Florence fondée par Cosme de Médicis en 1459.) Mais tout ceci se fait « entre deux courses de taureaux⁴⁷⁵ », ou durant « les festins qui se donnèrent pendant les travaux de la Ligue (...) [durant lesquels] il fit valoir cette inimitable prestance qui le faisait surnommer l'Unique par les courtisanes romaines⁴⁷⁶ ». Bref, la curiosité d'Alberico tient plus du dilettantisme et des apparences que de la véritable passion. Alors que chez Zénon, nous l'avons vu, c'est l'esprit qui domine, et chaque moment de sa vie lui est consacré. Mais la grande différence entre les deux hommes se situe dans leur conception du pouvoir. Chez Alberico, nous l'avons dit, c'est le pouvoir politique qui est le plus important : « A Sinigaglia, ses astuces qui aidèrent à faire tomber dans l'embûche où

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 450.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

ils périrent les adversaires du Saint-Siège lui attirèrent la faveur du pape et de son fils⁴⁷⁷ », alors que chez Zénon c'est le pouvoir magique, cosmique, divin, ou, autrement dit, spirituel.

Malgré tout, Marguerite Yourcenar elle-même fait remarquer que Zénon a connu une femme avec laquelle il a senti une grande complicité, ce qui indique qu'il ne se situe pas uniquement sur un plan spirituel. Néanmoins :

[Ç]a ne se passe pour lui qu'une fois, (...) quand il arrive en Scandinavie, où les femmes avaient de grandes réputations de guérisseuses, d'infirmières, à l'époque. Et qu'il rencontre dans le nord, une femme qui s'occupe de guérir les fièvres, qui s'occupe de soigner les malades par des bains, etc., par toutes les méthodes qui étaient courantes dans cette région à l'époque. Et il ne passe avec elle qu'un temps assez court. Mais, pour la première fois, il découvre une femme qui peut partir avec lui dans ces expéditions de médecin, qui est une compagne. Et alors ce souvenir le hante, il pense à elle toute sa vie. Et même en prison il pense à l'enfant qu'il aurait pu avoir d'elle, retrouvant ainsi, sans savoir, derrière, son père, n'est-ce pas ? qui avait lui aussi laissé peut-être derrière lui un enfant, mais probablement sans y repenser jamais. Tandis que lui pense à cet enfant possible, qui serait alors son immortalité physique, s'il existe.⁴⁷⁸

En somme, il pense qu'il aurait pu répéter le geste, fondateur, pour ainsi dire, de son père : l'abandon de son propre fils. Pourquoi penser à cela ? Par désir d'immortalité physique, comme le dit Marguerite Yourcenar ? Ou plutôt par volonté de vengeance ? Une volonté de vengeance reconstruite *a posteriori* au seuil de la mort : « J'ai été abandonné par mon père, alors, moi, père, j'aurais pu aussi abandonner mon fils ».

Quoi qu'il en soit, il y a deux autres figures paternelles qui vont être importantes dans la vie de Zénon. La première est celle d'Henry Juste Ligre, un homme exerçant, au début du roman, la profession de drapier, puis, par la suite, devenant grand Trésorier de Flandres. Il est le frère de Campanus et le père d'Hilzonde, et puisque celle-ci est la mère de Zénon, il est donc l'oncle de ce dernier. Après le départ de sa fille, il décide, malgré lui, de prendre Zénon sous sa protection. Mais ce dernier se révolte également contre lui, et pour la même raison qu'il s'est révolté contre le chanoine, à savoir, le manque de reconnaissance. Durant l'époque où il habite chez son oncle, un homme va être condamné à mort car responsable de la destruction de machines que lui, Zénon, avait aidé à construire en vue de faciliter le travail agricole.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 21 et 22.

⁴⁷⁸ Favier, Françoise, vidéo Youtube, *Entretien avec Marguerite Yourcenar sur L'Œuvre au Noir* dans « Elle et lui » (1969), de 14'25 à 15'19.

Un des ouvriers venus plaider la cause de leur malheureux compagnon de travail s'adresse à lui pour qu'il intervienne auprès de son oncle :

-Tu es savant, Zénon ! Ton latin et ton français plaisent mieux que nos voix flamandes, dit Thierry Loon qui menait le reste des mécontents comme un bon chantre conduit un chœur. Explique-leur qu'on augmente nos tas et qu'on diminue nos paies, et que la poussière qui sort de ces engins nous fait cracher le sang.⁴⁷⁹

Pour toute réponse Zénon lui dit : « -Ces métiers dont vous faites fi auraient fait de mon oncle un roi et de vous des princes, dit le clerc avec dépit. Mais je ne vois ici qu'une brute riche et de sots pauvres⁴⁸⁰. » La brute riche c'est évidemment son oncle, qui n'a pas su reconnaître les bienfaits des machines en question, créées donc par Zénon, et en a refusé leur utilisation, d'où la révolte de ce dernier. Mais celle-ci ne s'effectue pas au nom d'une « idéologie » politique, encore moins religieuse, elle s'effectue au nom de la science et de ses applications technologiques, en somme de ce que l'on appelle communément « l'idéologie du progrès ». Mais c'est tout de même une révolte motivée par un certain type de fanatisme, certes de jeunesse, mais le même en somme contre lequel il s'est plus tard érigé et qu'il a reproché à Campanus. Néanmoins, comme l'idéologie en question ne date que du XVII^e et du XVIII^e siècle, et non du XVI^e durant lequel il vit, on peut considérer que, comme le personnage de Zénon, elle présente un caractère définitivement anachronique.

La seconde figure paternelle est celle du chanoine Bartholommé Campanus. Nous l'avons présenté précédemment comme un reflet plutôt négatif de Zénon, mais il peut aussi représenter la figure d'un père adoptif, dans la mesure où il va accepter de prendre en charge une partie de l'éducation du fils bâtard, qu'il destine, étant donné l'immense soif de connaissance dont l'enfant fait preuve, à la cléricature. Toutefois, il ne tarde pas à s'apercevoir que ce n'est pas là le chemin que prendra son élève. Vers la fin du roman, dans la partie intitulée *La Prison*, au chapitre ayant pour titre *La visite du chanoine*, Bartholommé Campanus et Zénon se rencontrent après s'être perdus de vue depuis de nombreuses années. Le prêtre, qui est intervenu personnellement pour éviter la torture à son ancien élève, vient maintenant directement le voir en prison pour le convaincre de se rétracter et de sauver ainsi sa vie et son âme. Zénon lui répond : « [N]e vous étonnez pas, mon père, que vos bontés puissent paraître un

⁴⁷⁹ Yourcenar Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 62.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 63.

piège⁴⁸¹. » Il faut souligner ici toute l'ambiguïté du mot « père » : c'est évidemment le prêtre, mais, dans le cas de Campanus et de Zénon, c'est également celui contre lequel on se révolte. Chez Zénon, la révolte contre le chanoine semble être, malgré la protection qu'il lui apporte, la conséquence du manque de reconnaissance de la part de celui-ci, qui tente non pas de le comprendre et de l'accepter tel qu'il est, mais de le transformer selon sa volonté, ce qui signifie concrètement : le faire adhérer aux dogmes du Catholicisme.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le père est, symboliquement, « une représentation de toute figure d'autorité : chef, patron, professeur, protecteur, dieu⁴⁸². » En ce sens, la condition de Zénon peut donc être emblématique de celle des hommes de la Renaissance, une époque souvent qualifiée de prométhéenne, durant laquelle Dieu commence à perdre peu à peu sa place centrale, place de plus en plus occupée par l'homme, d'où l'Humanisme. Certains vont plus loin. Selon Joseph de Maistre, la Révolution française, qui, soit dit en passant, reprend dans une large mesure l'idéal humaniste, possède « un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra⁴⁸³ », dans la mesure où Satan est celui qui, comme on le voit dans la Bible, s'oppose à la volonté de Dieu et souhaite même prendre sa place. En effet, de Maistre considère que les révolutionnaires, en coupant la tête de Louis XVI ont également tué Dieu, puisque le pouvoir du premier, dit « de droit divin », vient du second. Ce mouvement va encore s'accroître avec ce que Nietzsche appelle « la mort de dieu », qui est en fait la constatation faite par le philosophe allemand du déclin des anciennes valeurs traditionnelles, incarnées, essentiellement, mais pas seulement, par le Christianisme

Mais il y a plus. À propos de cette même décapitation, Balzac dira « qu'en coupant la tête du roi la Révolution avait coupé la tête de tous les pères de famille⁴⁸⁴ ». Néanmoins, certains pensent que le moment culminant de ce mouvement commencé donc à la Renaissance, se poursuivant durant la Révolution française, puis au XIX^e siècle, se situe après la première moitié du XX^e siècle, avec le mouvement dénommé

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 423.

⁴⁸² Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, Entrée : Père, p. 740 et 741.

⁴⁸³ De Maistre, Joseph, *Considérations sur la France*, Londres, seconde édition, revue par l'auteur, 1797, p. 79.
<https://gallica.bnf.fr/> (Consulté le 5/11/2022)

⁴⁸⁴ Buisson, Patrick, *La fin d'un monde, Une histoire de la révolution petite-bourgeoise*, Paris, Editions Albin Michel, 2021, p. 331.

« contre-culture », qui va s'exprimer de manière particulièrement intense, voire violente, en mai 1968. Ainsi, parlant de la France, Patrick Buisson écrit :

Tout s'était passé en l'espace de quinze ans, ces quinze années qui couraient entre 1960 et 1975 jusqu'à épuisement des « Trente Glorieuses ». Là était la matrice à partir de laquelle il devenait possible d'identifier les césures, d'inventorier les grandes fractures et de nommer enfin la crise que nous vivions. À savoir : le krach de la foi, la destruction programmée du catholicisme rituel et festif, l'effondrement du monothéisme et, avec lui, la fin du monde des hommes, l'offensive libertaire contre la verticalité et le « nom du père » comme principe d'autorité, la destitution biologique, juridique et sociale de la paternité, le changement d'attitude devant la vie, l'érosion irrésistible des fondements de la domination masculine (...)⁴⁸⁵

Il donne l'exemple du Général de Gaulle : « Ultime figure d'autorité en politique et, comme telle, incarnation du principe d'autorité, le Général est conspué par les troubles de Mai en tant qu'antithèse de la modernité⁴⁸⁶. » Pour Buisson, la principale cause de cette césure se situe en 1962, année où le Pape Jean XXIII décide de convoquer le concile Vatican II :

Le défi qu'elle se lance alors d'« entrer en conversation avec le monde » engage imprudemment l'« Eglise éternelle » dans l'exposition aux changements du monde contemporain, autrement dit au risque de devenir abusivement temporelle et d'accélérer ainsi la sortie du religieux de la durée historique.⁴⁸⁷

Theodore Roszak, lui, qui ne déplore pas ce phénomène mais au contraire s'en félicite, en constate aussi son existence, et ce au niveau planétaire. Dans son livre intitulé, précisément, *Vers une contre-culture*, publié en 1969, il considère en effet que si le conflit des générations est une des constantes des affaires humaines, il n'en reste pas moins que durant la période en question il avait pris des dimensions internationales :

Dans tout l'Occident (et aussi bien au Japon qu'en Amérique latine), ce sont les jeunes qui incarnent la seule opposition effective. Pas *tous* les jeunes, bien sûr ; peut-être même ne s'agit-il que d'une minorité des étudiants. Pourtant, aucune analyse ne semble capable d'expliquer les principaux soulèvements politiques de ces dernières années, sinon celle qui tient compte de l'opposition d'une minorité active de jeunes mécontents à la molle politique de coalition de leurs aînés bourgeois.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 13 et 14.

⁴⁸⁸ Roszak, Theodore, *Vers une contre-culture, Réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, Essai traduit de l'Américain par Claude Elsen, France, Editions Stock, 1970, 1980, p. 15. (The Making of a counter culture, 1968, 1969, Theodore Roszak.)

Par ailleurs, rappelons que *L'Œuvre au Noir* fut publié le 8 mai 1968 et il est probable que le personnage de Zénon, dont nous avons déjà parlé de l'anachronisme, se fasse, certes très indirectement, l'écho des problématiques de la période en question.

Ajoutons pour finir que Marguerite Yourcenar ne semble pas consciente de cette dimension de son personnage. Il n'y a en tout cas nulle trace d'elle dans son commentaire sur l'œuvre. Quant à l'entretien qui lui est consacré dans l'émission *Apostrophes* datée du 7 décembre 1979, elle fait certes, interrogée sur ce roman, une série de comparaisons entre le contexte de la fiction et le contexte d'écriture de celui-ci. D'après elle, l'époque de Zénon est la proie des guerres de religions entre catholiques et protestants, alors que celle des années soixante du vingtième siècle est divisée par la « guerre froide » entre l'est et l'ouest. Toujours selon elle, l'époque de Zénon voit des systèmes de pensée remplacés par d'autres systèmes de pensée (mais ne dit pas lesquels). En outre, elle constate que les années soixante voient des théories scientifiques remplacées par d'autres théories scientifiques (mais ne dit pas lesquelles non plus). Enfin, elle considère que les deux époques sont « sombres ». Mais à aucun moment il n'est question de la contre-culture de la période contemporaine.

C. DU PÈRE DEVENU L'ENFANT DE SON FILS : *le cas Gisors (La Condition humaine)*

Dans la *Condition humaine*, Gisors aurait pu figurer dans la première partie de cette étude, celle consacrée aux reflets plutôt positifs, dans ce cas précis le reflet positif de Kyo, protagoniste du roman. Mais il est aussi, et peut être surtout, une figure de père cherchant à pourvoir son fils autant de protection que de reconnaissance. Cependant, dans une large mesure, il est aussi le fils de son fils. Rappelons qu'il est un ancien professeur de sociologie de l'Université de Pékin, chassé à cause de son enseignement marxiste. Le narrateur dit de lui :

Depuis vingt ans il appliquait son intelligence à se faire aimer des hommes en les justifiant et ils lui étaient reconnaissants d'une bonté dont ils ne devinaient pas qu'elle prenait ses racines dans l'opium. On lui prêtait la patience des bouddhistes : c'était celle des intoxiqués.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit, p. 45.

En effet, d'une part, bien qu'il ait formé lui-même de nombreux révolutionnaires de la Chine du Nord, il n'est pas, contrairement à son fils, un homme d'action (ce qui peut être aussi dû à son âge avancé) ; et, d'autre part, il n'a pas atteint la sagesse, si l'on peut ainsi l'appeler, par la pratique de la méditation, mais par la fréquentation de l'opium, qui en constitue un raccourci et l'apparente donc à une certaine forme de charlatanisme. Pour aller vite, la première est un exercice qui vise la pleine conscience du réel, alors que la seconde consiste à oublier, voire à nier ce même réel, ce qui est en contradiction avec le combat révolutionnaire et apparente le personnage à une sorte d'« adolescent ». Si donc la fameuse formule de Marx : « la religion est l'opium du peuple », est valable pour la religion, elle est aussi valable, et sûrement encore davantage, pour l'opium lui-même.

Il est vrai que pour Gisors l'opium est un refuge, c'est-à-dire, surtout étant donné le contexte hostile dans lequel évoluent les protagonistes du roman, un « endroit où quelqu'un qui est poursuivi ou menacé peut se mettre à l'abri⁴⁹⁰ », ou encore : « Ce à quoi on recourt dans une situation ou un moment difficile, dont on attend une aide, un réconfort⁴⁹¹ ».

Dans son livre consacré à ce que l'on dénomme communément les drogues, Charles Baudelaire fait référence à un « état exceptionnel de l'esprit et des sens⁴⁹² » qu'il qualifie de « paradisiaque⁴⁹³ ». Il pense que cet état est celui recherché par tout être humain : « Cette acuité de la pensée, cet enthousiasme des sens et de l'esprit, ont dû, en tout temps, apparaître à l'homme comme le premier des biens⁴⁹⁴ » C'est donc aussi cet état qui est recherché par le consommateur des dites substances. Seulement, lui, au lieu d'essayer « d'y atteindre par l'exercice journalier de [la] volonté⁴⁹⁵ », le cherche au contraire, « ne considérant que la volupté immédiate [et] sans s'inquiéter de violer les lois de sa constitution⁴⁹⁶ », dans la science physique. Baudelaire écrit :

⁴⁹⁰ Larousse électronique, *Entrée : Refuge*.

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² Baudelaire, Charles, *Les Paradis artificiels*, Librairie Générale Française, 2000, pour la présente édition. p. 95.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*

[D]ans la pharmaceutique, dans les plus grossières liqueurs, dans les parfums les plus subtils, sous tous les climats et dans tous les temps, [le consommateur en question cherche] les moyens de fuir, ne fut-ce que pour quelques heures, son habitacle de fange, et, comme dit l'auteur de *Lazare* : « d'emporter le paradis d'un seul coup ».⁴⁹⁷

On remarquera que dans le premier cas, l'état dont parle Baudelaire consiste en « l'enthousiasme des sens et de l'esprit », autrement dit l'enthousiasme à la fois de l'esprit et du corps, alors que dans le second, il consiste à fuir « son habitacle de fange », à savoir, fuir son corps, perçu ici de manière péjorative ; autrement dit, à dissocier l'esprit du corps.

Après la scène durant laquelle Tchen vient lui confesser son crime et les conséquences de celui-ci, Gisors commence sa consommation régulière d'opium. Après l'absorption de cinq boulettes, dose à laquelle il s'astreint depuis des années :

Les objets [...] se perdaient : sans changer de forme, ils cessaient d'être distincts de lui, le rejoignaient au fond d'un monde familier où une bienveillante indifférence mêlait toutes choses – un monde plus vrai que l'autre parce que plus constant, plus semblable à lui-même ; sûr comme une amitié, toujours indulgent et toujours retrouvé : formes, souvenirs, idées, tout plongeait lentement vers un univers délivré.⁴⁹⁸

Seulement, si au départ l'état dans lequel le plonge l'opium s'apparente à celui « paradisiaque » dont parle Baudelaire, « un univers délivré », très vite il change et se retourne en son contraire : « [S]on sens du bonheur – n'était plus qu'une mince couverture sous quoi s'éveillaient, comme des chiens anxieux qui s'agitent à la fin du sommeil, l'angoisse et l'obsession de la mort⁴⁹⁹. » Ce qui signifie qu'il est sur le point de se réveiller, sur le point d'accéder à la conscience, celle de la mort, de devenir adulte en somme, et que l'état induit par l'opium n'est au fond que le produit d'un rêve, d'une illusion.

En 1961, un siècle et un an exactement après la publication de l'ouvrage de Baudelaire, le poète Henri Michaux publie un de ses livres consacré aux drogues, intitulé *Connaissance par les gouffres*. Cette sorte d'essai poétique tente une exploration des parties les plus profondes de l'esprit humain. L'exploration en question est déjà annoncée par son titre, qui commence par le nom « connaissance », c'est à dire « Opération par laquelle l'esprit humain procède à l'analyse d'un objet, d'une

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 71 et 72.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

réalité et en définit la nature⁵⁰⁰ », et se trouve réaffirmée par la phrase placée en exergue dans la première partie de l'ouvrage : « Les drogues nous ennuiant avec leur paradis. Qu'elles nous donnent plutôt un peu de savoir⁵⁰¹. » Le terme « paradis » fait évidemment référence à Baudelaire, mais le verbe « s'ennuyer » indique aussi une rupture avec le célèbre prédécesseur. Et Michaux d'expérimenter les effets de la psilocybine, de la mescaline, du cannabis, et de nous expliquer en quoi consiste l'impression d'étrange, les différents types d'hallucination, l'illumination, la folie furieuse, etc. (Il faut toutefois quelque peu nuancer ce propos, car, dans une certaine mesure, Baudelaire considère aussi la drogue comme un moyen de connaissance)

En ce qui concerne Gisors, sa démarche est également celle de la connaissance, et plus spécifiquement de celle consacrée à l'âme humaine. C'est ce qu'indique la phrase déjà citée : « Depuis vingt ans il appliquait son intelligence à se faire aimer des hommes en les justifiant⁵⁰² ». L'opium permet donc à Gisors d'approfondir sa réflexion sur l'humain, ce qu'il fait tout au long du roman. La première conversation entre le père et le fils porte sur le baron Clappique, à qui Kyo hésite à faire confiance concernant l'acquisition des armes devant servir à la révolte à cause de sa mythomanie. Gisors dit à son fils : « Sa mythomanie est un moyen de nier la vie, n'est-ce pas, de nier, et non pas d'oublier⁵⁰³. » (C'est peut-être là la clef pour comprendre Gisors lui-même, dont Clappique serait à son tour un reflet.) Il fait également l'analyse d'un vieux Chinois attaché aux valeurs traditionnelles de son pays : « Cet homme cramponné à son passé, même aujourd'hui (...), en face de la Chine rongée par le sang comme ses bronzes à sacrifices, prenait la poésie de certains fous⁵⁰⁴. » Il fait une analyse de la folie de Tchen, dont il comprend que sa fascination pour la mort est liée à « son esprit religieux⁵⁰⁵ », qu'il a transféré, grâce à lui, Gisors, de la religion dans la politique, esprit religieux que son fils Kyo, lui, ne possède pas. Dans une conversation avec Ferral il analyse aussi la volonté de domination de ce dernier : « l'homme n'a pas envie de gouverner [dit-il au Français] : il a envie de contraindre, vous l'avez dit⁵⁰⁶. » Négation de la totalité du réel dans le cas

⁵⁰⁰ Larousse électronique, *Entrée : Connaissance*.

⁵⁰¹ Michaux, Henri, *Connaissances par les gouffres*, France, Editions Gallimard, 1967, p. 9.

⁵⁰² Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 45.

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 229.

de Clappique, négation du présent au nom du passé dans le cas du vieux chinois, négation de la vie au nom de la mort dans le cas de Tchen, négation du déterminisme dans le cas de Ferral.

Gisors veut donc atteindre ce que Baudelaire appelle « l'*Idéal-artificiel*⁵⁰⁷ », donc un « faux idéal⁵⁰⁸ » (Il est temps de dire que le terme « artificiel » est ici connoté négativement, alors que d'habitude chez le poète des *Fleurs du mal* il est connoté positivement). Mais en même temps il utilise l'opium comme un moyen de connaissance, notamment de l'âme humaine. Cependant, il sait lui aussi, comme Baudelaire, que le paradis octroyé par l'opium est artificiel, d'une part, et, d'autre part, que cette connaissance est vaine ; la phrase qu'il répète souvent est : « Il n'y a pas de connaissance des êtres⁵⁰⁹ [humains] ».

Gisors a pris acte, nous l'avons signalé, de « La mort de Dieu »... du moins presque. Lors de leur conversation à Han-Kéou, Kyo dit à Tcheng à propos de Gisors : « - Mon père pense (...) que le fond de l'homme est l'angoisse, la conscience de sa propre fatalité, d'où naissent toutes les peurs, même de la mort... mais que l'opium délivre de cela, que là est son sens⁵¹⁰. » Et plus tard, lorsque May ramène le corps de Kyo et que Gisors tend la main pour le toucher, le narrateur dit de lui : « Il ne croyait à aucune survie⁵¹¹ », c'est-à-dire à aucune survie dans un au-delà céleste. Cependant, le même narrateur ajoute : « mais il n'osait pas avancer la main⁵¹² », la conjonction de coordination « mais » et la forme négative introduisant ici une opposition. Ce qui suggère que Gisors se refuse encore à constater par ce geste la mort de son fils, afin de continuer à croire, contre toute évidence, qu'il pourrait être encore vivant ; par conséquent, tout idée d'immortalité ne l'a pas encore quitté.

En outre, un fils est en général pour un père un gage, pour ainsi dire, d'immortalité, puisque celui-là, en perpétuant le patrimoine génétique de celui-ci, peut le délivrer un tant soit peu de l'angoisse de la mort. Mais chez Gisors c'est le contraire qui se produit. Quant May vient le retrouver au Japon pour qu'ils partent ensemble en Russie afin de continuer le combat en faveur de la révolution, il lui dit : « Je ne désire

⁵⁰⁷ Baudelaire, Charles, *Les Paradis artificiels*, op. cit., p. 99.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 65.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 311.

⁵¹² *Ibid.*

pas aller à Moscou. (...) Le marxisme a cessé de vivre en moi. Aux yeux de Kyo c'était une volonté, n'est-ce pas ? Mais aux miens c'est une fatalité, et je m'accordais à lui parce que mon angoisse de la mort s'accordait à cette fatalité⁵¹³. » Le substantif « volonté » indique que chez Kyo le marxisme était un choix totalement libre et assumé, alors que le substantif « fatalité », que Gisors s'applique à lui-même, signale qu'il n'a pas eu d'autre choix : ne pouvant pencher ni du côté du nihilisme ni de celui d'une religion proposant un salut céleste, il s'est résigné pour une religion séculière de salut terrestre, en tout cas une tradition qui durant un certain temps a donné du sens à son existence. Mais, désormais il n'en a plus besoin : « Il n'y a presque plus d'angoisse en moi, May ; depuis que Kyo est mort, il m'est indifférent de mourir. Je suis à la fois délivré (délivré !...) de la mort et de la vie. Qu'irais-je faire la bas ?⁵¹⁴ »

Ce n'est donc pas Kyo vivant qui le délivre de son angoisse de la mort, mais bien Kyo mort, et ce parce que : « Je n'ai jamais aimé beaucoup le monde : [dit Gisors à May] c'était Kyo qui me rattachait aux hommes, c'était par lui qu'ils existaient pour moi...⁵¹⁵ » Son fils n'étant plus là pour lui servir de (re)père, il peut donc s'éloigner définitivement du monde, ce qu'il semble avoir déjà fait, tout en continuant quand même à subvenir aux exigences de sa propre survie : « Grâce à Kama, [son beau-frère japonais] je suis ici professeur libre d'histoire de l'art occidental⁵¹⁶... [dit-il toujours à May] », métier qu'il avait d'ailleurs déjà exercé auparavant.

Par ailleurs, d'après l'historien belge Jean-Michel Dufays, Gisors « annonce la deuxième partie de la vie de Malraux, qui, après sa phase épique des années 1920 et des années 1930, dans les années 1950, se réfugie dans la réflexion philosophique sur l'art⁵¹⁷ ». Nous avons dit plus haut que le père est un reflet plutôt positif du fils. Dufays, lui, dit explicitement que Gisors est un reflet du Malraux vieux, et implicitement que Kyo est le reflet du même auteur, mais jeune.

Résumons-nous. Dans *Hombres de Maíz*, le Sorcier des vers luisants est le fils des dieux du panthéon maya-quiché. Mais il est aussi le maître initiateur de Nicho Aquino, une sorte de père adoptif. Il est également un être surhumain, un Esprit. Dans

⁵¹³ *Ibid.*, p. 332.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Dufays, Michel, *Le soulèvement de Shanghai en 1927 : « La condition humaine » d'André Malraux*, à partir de la 33^{ème} minute. Histoire des systèmes de pensée 148. Leçon filmée (2017). D477. Vu sur Youtube.

El Reino de este mundo, les dieux du panthéon yoruba sont également des pères pour les esclaves africains. Cependant, par le biais du syncrétisme, ils sont remplacés, tantôt par la figure pacifique de Jésus-Christ, tantôt par celle, furieuse, du dieu de l'Ancien Testament ou de son successeur chrétien du Moyen Âge. Dans *L'Œuvre au Noir*, le père de Zénon est un père absent, à l'image de la condition de l'homme de la Renaissance de plus en plus éloigné de Dieu. L'Humanisme en effet, pour mettre le premier au centre de la création, doit en écarter progressivement le second. Reflet de l'époque donc, mais aussi de la nôtre, puisque la seconde moitié du vingtième siècle, durant laquelle est écrit le roman, voit l'effondrement, essentiellement en Occident, de toutes les figures d'autorité, y compris celle du père, associée à celle de dieu. Ceci est déjà annoncé, si l'on peut dire, par la figure de Gisors, le père de Kyo, dans *La Condition humaine*. Gisors s'est depuis longtemps réfugié dans l'opium et, à la mort de son fils, dernier repère qui l'attache encore au monde, il quitte définitivement ce dernier.

2. LA MÈRE

Rappelons la définition de Serge Paugam du lien de filiation :

[O]n pense en priorité (...) à la consanguinité, c'est-à-dire à la filiation dite « naturelle » qui est fondée sur la preuve de relations sexuelles entre le père et la mère et sur la reconnaissance d'une parenté biologique entre l'enfant et ses géniteurs. On part du constat que chaque individu naît dans une famille et rencontre en principe à sa naissance à la fois son père et sa mère ainsi qu'une famille élargie à laquelle il appartient sans qu'il l'ait choisie. Il ne faudrait toutefois pas oublier la filiation adoptive reconnue par le Code civil et qu'il faut distinguer du placement familial.⁵¹⁸

Et il ajoute que ce lien est défini « à partir des deux dimensions de la protection et de la reconnaissance⁵¹⁹. » Toutefois, comme le père, la mère peut aussi être « absente », et loin de constituer un « modèle », elle peut au contraire constituer un « contre-modèle ». En outre, si, comme nous l'avons déjà dit, elle se situe dans la dimension de la fécondation, voire même de la création, elle peut aussi pécher, pour ainsi dire, par l'excès de cette fonction.

⁵¹⁸ Paugam, Serge, *Le lien social*, op. cit., p. 64.

⁵¹⁹ *Ibid.*

A. DE LA MÈRE NÉGLIGEANTE AU CONTRE-MODÈLE SPIRITUEL : *Hilzonde ou les heurs et malheurs d'une jeune fille naïve (L'Œuvre au Noir)*

Selon Marguerite Yourcenar :

Dans la vie de Zénon il y a d'abord sa mère. Sa mère qu'il quitte très jeune, à laquelle il ne pense pas beaucoup, même je dirais, presque pas du tout pendant ses années actives. Et puis, vers la fin, vers le moment où il se rapproche de la mort, il lui arrive curieusement d'y repenser et de la plaindre, car il se rend compte qu'elle a eu une vie agitée et difficile. Et il croit la retrouver, par exemple, chez la petite jeune fille qu'il protège à la fin de sa vie, Idelette, qui elle aussi va avoir un enfant illégitime comme il l'a été lui-même. Elle est un peu pour lui, avant de mourir, une image de sa mère jeune.⁵²⁰

À l'époque où Idelette tombe enceinte de Cyprien, elle est décrite comme « une fille de quinze ans à peine⁵²¹ » et Hilzonde, la mère de Zénon, au moment où elle rencontre Alberico et tombe enceinte de lui, comme « une fillette aux seins fluets⁵²² ». Mais il y a un autre point commun entre elles. La première se laisse embrigader dans une secte, une sorte de confrérie des « Anges », et c'est à la suite de certaines pratiques effectuées dans cette dernière qu'elle tombe enceinte, puis, probablement par honte, se suicide. Alors qu'Hilzonde, elle, tombe d'abord enceinte de Zénon, puis, après avoir été abandonnée par Alberico, se sent « lasse de sa chair et du fruit de celle-ci⁵²³ », au point « [qu']elle semblait étendre à son enfant cette réprobation ennuyée qu'elle avait pour elle-même⁵²⁴ ». Néanmoins, elle ne va pas jusqu'au suicide, du moins pas un suicide « volontaire ».

Par conséquent, alors « que tous ceux qui entouraient la jeune femme n'avaient jusqu'ici témoigné envers elle que dérision, pitié, ou qu'une indulgence bonhomme et grossière⁵²⁵ », le premier homme qui va faire preuve à son égard d'une « tranquille bonté⁵²⁶ », le marchand ami de son père, Simon Adriansen, va la convaincre de l'épouser puis de se joindre à une secte anabaptiste qui causera sa perte. Ils vont s'installer dans la ville de Münster, considérée par les membres de ce mouvement religieux comme « la Cité de Dieu où pour la première fois sur terre les agneaux ont

⁵²⁰ Favier, Françoise, vidéo Youtube, *Entretien avec Marguerite Yourcenar sur L'Œuvre au noir* dans « Elle et lui » (1969), 10'48 à 11'24.

⁵²¹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 293.

⁵²² *Ibid.*, p. 24.

⁵²³ *Ibid.*, p. 27.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁵²⁶ *Ibid.*

un asile⁵²⁷. » À l'issue de ce projet pouvait se trouver « la misère, l'exil, la mort peut-être, mais aussi la chance d'être parmi les premiers à saluer le Règne du Ciel⁵²⁸. » Néanmoins, même cet homme, Simon Adriansen, ne pourra apprivoiser Zénon, raison pour laquelle il restera en Flandre chez son oncle Henri-Juste, qui, comme nous l'avons déjà dit, finira par confier son éducation à son beau-frère Bartholommé Campanus.

Dans un article sur Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier, Fabienne Viala écrit que, selon elle, dans l'épisode intitulé *La Mort à Münster*, inspiré d'ailleurs d'un épisode historique réel, l'académicienne a tenté de retranscrire une ambiance inspirée de la tradition médiévale du Réalisme grotesque (théorisée par Michael Bakhtine dans son livre sur Rabelais) à partir de tableaux de peintres célèbres de la Renaissance qui s'inspirent de cette dernière :

On peut parler de catalogue dans le cas de Yourcenar, qui s'était constitué un album avec les reproductions des œuvres qui l'avaient inspirée pour écrire *L'Œuvre au Noir* : Dürer, Bosch, Breughel, Vermeer, Franz Hals et ses portraits de la Régente des Pays-Bas, Rembrandt, Jacob van Ruysdael et d'autres anonymes.⁵²⁹

Dans la représentation picturale héritée de cette tradition, le corps occupe une place essentielle. Fabienne Viala cite Bakhtine :

[L]e corps représente et incarne tout l'univers matériel et corporel compris comme le bas absolu, comme un principe absorbant et donnant le jour, comme une tombe et un sein corporels, comme un champ que l'on a ensemencé et où les nouvelles pousses arrivent à maturité. Telles sont, simplifiées à dessein, les lignes directrices de cette conception originale du corps. [...] Elle est représentée dans l'art pictural par Jérôme Bosch et Breughel le Vieux [...]. Cette image du corps a été tout particulièrement développée dans les spectacles et les fêtes populaires du Moyen Âge ; fête des sots, charivaris, carnavals, dans l'aspect populaire et public de la fête du Corps Dieu, dans les diableries-mystères, les soties et les farces. Toute la culture populaire et spectaculaire du Moyen Âge ne connaissait que cette conception du corps.⁵³⁰

Remarquons que ce corps a en commun avec celui de la mère son ambivalence mort/renaissance :

On retrouve dans [l]e symbole de la mère la même ambivalence que dans ceux de la mer et de la terre : la vie et la mort sont corrélatives. Naître, c'est sortir du ventre de la mère ; mourir, c'est retourner à la terre. La mère, c'est la sécurité de l'abri, de la chaleur,

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁵²⁹ Viala, Fabienne, « Le réalisme grotesque médiéval et la peinture de l'histoire chez Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier. » (Université Paris III), p. 74. <https://www.yourcenariana...> (Consulté le 03/05/2022.)

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 76.

de la tendresse et de la nourriture ; c'est aussi en revanche, le risque d'oppression par l'étroitesse du milieu et d'étouffement par une prolongation excessive de la fonction de nourrice et de guide ; la génitrice dévorant le futur genitor, la générosité devenant captatrice et castratrice.⁵³¹

Les idées de protection et de reconnaissance dont parle Serge Paugam, suggérées ici par les noms « sécurité », « chaleur », « tendresse », pour l'une, « guide », pour l'autre, sont évidemment absentes des liens entre Zénon et sa mère ; à plus forte raison celle de surprotection suggérée par les adjectifs « captatrice » et « castratrice ».

En même temps qu'elle retrace le chemin de croix parcouru par Hilzonde après le départ de son mari, parti chercher de l'argent et convertir des pauvres, Fabienne Viala décrit aussi les divers aspects de ce corps grotesque.

D'abord, dans le cadre de l'univers culinaire : « le corps qui ripaille est un corps qui rit, parce qu'il se nourrit sadiquement du spectacle de la mort⁵³² », dit-elle, et pour étayer cette affirmation elle cite l'extrait suivant de *L'Œuvre au Noir* :

Quelques excursions heureuses, culbutant les cuisines de l'évêque, ayant rapporté un butin de pourceaux et de poules, on festoya sur l'estrade au son des fifres ; Hilzonde rit comme les autres quand les aides de cuisine de l'ennemi, faits prisonniers, furent forcés d'apprêter les mets, puis tués par la foule à coups de pieds et de poings. [...] Le nouveau Christ-Roi ordonnait jeûne sur jeûne pour ménager les vivres empilés partout dans les caves et les greniers de la ville ; parfois, cependant, si une caque aux harengs puait outre mesure, ou si des taches apparaissaient sur la rondeur d'un jambon, on se gorgeait.⁵³³

Elle fait le commentaire suivant à propos de cet extrait :

Nous sommes bien en pleine esthétique carnavalesque. C'est après avoir « culbuté » l'autorité religieuse, où l'évêque est représenté implicitement comme une grosse figure de carton-pâte qu'on fait tomber à la renverse, que l'on peut rompre le jeûne. Le carnaval est l'époque où l'on autorise l'abattage du bétail et la consommation de viande. L'acte de chair interdit pendant le jeûne devient donc licite, et pendant la fête, on peut profiter avec excès de tout ce dont on a été privé.⁵³⁴

⁵³¹ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Mère, op. cit.*, p. 625.

⁵³² Viala, Fabienne, « Le réalisme grotesque médiéval et la peinture de l'histoire chez Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier. », *art. cit.*, p. 77.

⁵³³ *Ibid.*, p. 79.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 77.

Toujours selon elle, la scène du festin de Münster rappelle effectivement les banquets des œuvres de Rabelais, à cette différence près qu'ici « les excès de table ne font que reculer pour un temps éphémère la terrible famine qui suivra⁵³⁵. »

Ensuite, Fabienne Viala décrit le corps grotesque dans le cadre de l'univers de la guerre :

La mise en pièces du corps pendant le banquet provoque le rire, comme à Münster, où l'on tue les cuisiniers à coups de pieds et de poings. Mais, encore une fois, le grotesque corporel est réinvesti d'une signification beaucoup plus noire chez Yourcenar. La mort n'est plus une mise en scène, c'est une réalité quotidienne et banale⁵³⁶ (...)

Elle cite l'extrait suivant du roman :

On tuait beaucoup ; le Roi faisait disparaître les lâches et les tièdes avant qu'ils en infectassent d'autres ; chaque mort d'ailleurs économisait une ration. On parlait de supplices dans la maison où logeait Hilzonde, comme autrefois à Bruges du taux des laines.⁵³⁷

Puis, elle décrit le corps grotesque dans le cadre de la sexualité : « Hilzonde endoctrinée transforme le viol en extase mystique. La description de son corps nu, blanc et grêle, telle une amande émondée, adopte l'esthétique des représentations médiévales⁵³⁸. » Elle cite l'extrait suivant : « Le Roi pressé contre elle admirait ce corps grêle dont la maigreur semblait, disait-il, faire saillir davantage les formes bénies de la femme, les longs seins tombants et le ventre bombé⁵³⁹. »

Enfin, dans le cadre d'une physiologie des excréments : « La perte de la décence s'accompagne de celle de la pudeur⁵⁴⁰ ». Elle cite l'extrait suivant : « On ne se cachait plus pour soulager les besoins du corps malade ; on avait par fatigue cessé d'enterrer les morts⁵⁴¹ (...) ». Commentant un passage du *Quart Livre* de Rabelais où il est question de l'urine de Dieu, Michael Bakhtine écrit :

Ce passage est fort symptomatique. Il prouve qu'à cette époque, dans les légendes populaires et dans la langue même, les excréments étaient indissolublement liés à la

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

fécondité, que Rabelais n'était pas sans ignorer ce lien, et par conséquent, qu'il employait cette métaphore en toute connaissance de cause.⁵⁴²

Mais, au fond, tous ses aspects du bas corporel appartiennent au champ lexical de l'animalité humaine. Fabienne Viala écrit : « La thématique de l'animalité, qui exprime la part vicieuse de l'homme, vient conclure le chapitre sur l'utopie anabaptiste de Münster. Le faux-prophète est mis en cage sur la place publique, soumis aux humiliations dont il fut autrefois l'initiateur⁵⁴³. » Elle cite l'extrait suivant du roman :

Les gens de Münster s'étaient lassés de ce spectacle, mais des enfants, pressés contre les barreaux, persistaient à jeter à l'intérieur des épingles, du crottin, des bouts d'os pointus, sur lesquels le captif était forcé de marcher nu-pieds. Des gardes comme autrefois dans la salle des fêtes, repoussaient mollement cette canaille : Monseigneur Von Waldeck tenait à faire durer le Roi jusqu'à son exécution, prévue au plus tôt pour la mi-été.⁵⁴⁴

En effet, pour Bakhtine : « La chimère, c'est le grotesque par excellence. Le mélange de formes humaines et animales est une des manifestations les plus typiques et les plus anciennes du grotesque⁵⁴⁵. »

En conclusion, Fabienne Viala écrit :

Ici [dans l'Œuvre au Noir donc], le bas corporel – sexualité, scatophilie – n'est nullement au service d'une célébration vitale, comme chez Rabelais, mais d'une illustration morbide. Münster est un microcosme où se joue à huis-clos un carnaval macabre causé par l'exploitation de la crédulité des faibles par les imposteurs, tel Hans Bockold qui s'est su Dieu à l'âge de seize ans à la suite d'une crise d'épilepsie. C'est bien la superstition, celle-là même qui associe le haut mal et le surnaturel, qui fut la source de l'imposture, du fanatisme et du chaos.⁵⁴⁶

Dans l'Avant-propos de son ouvrage intitulé *Le Sacré et le Profane*, Mircea Eliade mentionne certains aspects du phénomène religieux qu'il qualifie d' « aberrants et cruels, comme le cannibalisme, la chasse aux têtes, les sacrifices humains, les excès orgiastiques⁵⁴⁷ (...) ». C'est là la conséquence de ce qu'il nomme, reprenant

⁵⁴² Bakhtine, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Editions Gallimard, Traduit du Russe par Andrée Robel. Bibliothèque des idées, 1970, p. 152.

⁵⁴³ Viala, Fabienne, « Le réalisme grotesque médiéval et la peinture de l'histoire chez Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier. », *art. cit.*, p. 82.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Bakhtine, Mikhaïl, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la renaissance*, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁴⁶ Viala, Fabienne, « Le réalisme grotesque médiéval et la peinture de l'histoire chez Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier. », *art. cit.*, p. 79.

⁵⁴⁷ Eliade, Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris, Editions Gallimard, 1965, pour l'édition française, p. 11. (*Das Heilige und das Profane*, 1957.)

une expression de Rudolf Otto, « l'ambivalence du sacré », ce dernier, en effet, suscitant tout autant la fascination que la terreur. Dans le chapitre intitulé *La mort à Münster*, c'est évidemment de cette aberration et de cette cruauté là qu'il s'agit. Dans cette optique, il est possible de dire que la mère de Zénon se situe à l'opposé de ce dernier : là où Zénon, grand alchimiste, réussit finalement à transformer le plomb en or, sa mère (et les anabaptistes de Münster) transforme l'or en plomb, c'est-à-dire la communauté de l'Arche, sorte d'antichambre du paradis, en un véritable enfer. En ce sens, on peut considérer ce personnage comme un double négatif de son fils, ce qui aurait pu aussi le situer dans la partie intitulée les autres-le même de cette étude.

B. LADÉESSE-MÈRE : *la Terre d'Haïti et la puissance monstrueuse de la reproduction (El Reino de este mundo) ; la Terre d'Illom, de la reproduction à la création artistique (Hombres de Maíz)*

Si la mère est, comme le père, synonyme de protection et de reconnaissance, on peut dire aussi que son symbolisme « se rattache [souvent, dans sociétés traditionnelles] à celui de la mer, comme à celui de la terre, en ce sens qu'elles sont les unes les autres réceptacles et matrices de la vie. La mer et la terre sont des symboles du corps maternel⁵⁴⁸. » En effet, la Terre est avant tout la Mère, l'archétype même de la Mère, ce qui signifie « qu'elle engendre des formes vivantes en les tirant de sa propre substance⁵⁴⁹ » et que c'est pour cette « capacité infinie de porter des fruits⁵⁵⁰ » qu'elle est essentiellement valorisée. Il y a plus : si tout ce qui sort de la terre est en effet doué de vie, tout ce qui y retourne retrouve également la vie. En d'autres termes, elle est régénératrice.

Dans *El Reino de este mundo*, le continent africain est la matrice d'où viennent les esclaves mais aussi le lieu de naissance et de résidence des dieux. Souvenons-nous des paroles de Bouckmann : “[D]eclaró que un Pacto se había sellado entre los

⁵⁴⁸ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Mère, op. cit.*, p. 625.

⁵⁴⁹ Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983, p. 213.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

iniciados de acá y los grandes Loas de África⁵⁵¹ (...)”. Mais il y a plus. Après l’accident qui lui coûte son bras, Mackandal est employé à faire paître les troupeaux de vaches : “Recostado a la sombra de un algarrobo, apoyándose en el codo de su brazo entero, forrajeaba con su única mano entre las hierbas conocidas en busca de todos los engendros de la tierra cuya existencia hubiera desdeñado hasta entonces⁵⁵².” Le substantif “engendros” (traduit par le nom plus neutre « produits » dans la version française) possède en espagnol une connotation négative signifiant quelque chose comme « créatures informes ». Il renvoie à ce grotesque « morbide » dont parle Fabienne Viala à propos du chapitre *La Mort à Munster* de *L’Œuvre au Noir* et annonce les événements tragiques qui vont se dérouler dans le roman de Carpentier. Cette terre, Mackandal l’a dédaignée car elle n’est pas sa terre natale, l’Afrique, elle n’est pas sa vraie mère, une mère protectrice et reconnaissante, mais une mère adoptive qui lui a été imposée par la violence et dans laquelle et pour laquelle on le force à travailler. Dans cette terre-là cependant, il découvre « avec surprise la vie secrète d’espèces singulières qui affectionnaient la dissimulation, la confusion, le camouflage⁵⁵³ (...) ». C’est donc elle qui va lui donner l’idée des métamorphoses, mais aussi la possibilité de celles-ci : elle devient donc un corps maternel donnant lieu aux renaissances continues dont nous avons déjà parlé. Selon Mircea Eliade : « Quelle que soit la structure du phénomène religieux suscité par l’épiphanie tellurique (...) on y reconnaît toujours le destin de la maternité, de l’inépuisable puissance de création⁵⁵⁴. »

Mais ce qui va intéresser plus particulièrement Mackandal ce sont les champignons :

El mandinga deshacía la pulpa de un hongo entre sus dedos, llevándose a la nariz un sabor a veneno. Luego hacia husmear su mano por una vaca. Cuando la bestia apartaba la cabeza con ojos asustados, respirando a lo hondo, Mackandal iba por más

⁵⁵¹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, p. 93. (Traduction, p. 64.) : « [I] déclara qu’un pacte avait été conclu entre les inités d’ici [d’Haïti donc] et les grands Loas d’Afrique (...) ».

⁵⁵² *Ibid.*, p. 68. (Traduction, p. 23.) : « Couché à l’ombre d’un caroubier, s’appuyant sur le coude de son bras sain, il fourrageait avec sa main unique dans les herbes connues à la recherche de tous les produits de la terre qu’il avait dédaignés jusqu’alors. »

⁵⁵³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 68. (Original, p. 23.): “[C]on sorpresa, la vida secreta de especies singulares, afectas al disfraz, la confusión, el verde verde (...)”

⁵⁵⁴ Eliade, Mircea, *Traité d’histoire des religions*, op. cit., p. 225.

hongos de la misma especie, guardándolos en una bolsa de cuero sin curtir que llevaba colgada del cuello.⁵⁵⁵

Toujours d'après Eliade : « Cette création [celle de la terre donc] est quelquefois monstrueuse, comme dans le mythe de Gaïa qu'évoque Hésiode. Mais les monstres de la Théogonie ne font que prouver les ressources infinies de la Terre⁵⁵⁶. » Dans cette perspective, les champignons porteurs de poison de ce roman sont équivalents aux titans, aux géants, aux erylles de la *Théogonie* d'Hésiode, c'est-à-dire à des créatures associées aux forces du chaos.

Mackandal, aidé des autres esclaves, va utiliser cette « ressource » comme arme de destruction massive : “El veneno se arrastraba por la Llanura del Norte, invadiendo los potreros y los establos⁵⁵⁷.” Très rapidement il va entrer « dans les demeures⁵⁵⁸ » et va continuer à se répandre, « telle une liane envahissante recherchant l'ombre pour faire des ombres des corps⁵⁵⁹. » Autrement dit, pour transformer les corps en ombres, ce qui est la condition des âmes après la mort dans le monde sous-terrain des Enfers de la mythologie grecque, c'est-à-dire dans le fond de la Terre. Finalement, cette partie du nord de l'île appelée la Plaine va se trouver « toute puante de charogne, de sabots mal brûlés, et de vermine⁵⁶⁰ » Ce qui indique que le corps maternel est devenu une tombe : « On retrouve dans ce symbole de la mère la même ambivalence que dans ceux de la mer et de la terre : la vie et la mort sont corrélatives. Naître, c'est sortir du ventre de la mère ; mourir, c'est retourner à la terre⁵⁶¹. »

Nous avons dit que la préparation d'Henri Christophe avant son suicide rappelle, par exemple, celle des pharaons après leur mort. Souvenons-nous : suite à une révolte de ses sujets, Henri Christophe, se sachant perdu, se suicide dans son

⁵⁵⁵ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 69. (Traduction, p. 24 et 25.) : « Le Mandingue écrasait la chair d'un champignon entre ses doigts, portant ensuite à ses narines une odeur de poison. Puis il faisait flaire sa main par une vache. Quand la bête écartait la tête avec des yeux effrayés, respirant profondément, Mackandal allait chercher d'autres champignons de la même espèce ; il les gardait dans une bourse de cuir brut qu'il portait suspendue à son cou. »

⁵⁵⁶ Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p. 225.

⁵⁵⁷ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 74. (Traduction, p. 33.) : « Dans la plaine du Nord le poison se répandait comme une traînée à travers écuries et étables ».

⁵⁵⁸ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 34. (Original, p. 74.) : “En las casas”

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 35. (Original, p. 75.) : “Como una incontenible enredadera que buscara las sombras para hacer de los cuerpos sombras”.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 37. (Original, p. 76.) : “Hedionda a carne verde, a pezuñas mal quemadas, a oficio de gusanos.”

⁵⁶¹ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Mère, op. cit., p. 625.

palais. Après avoir été transporté par sa famille et son serviteur Soliman, son cadavre encore chaud est placé par le gouverneur de la citadelle La Ferrière sur un tas de mortier de la forteresse :

Al fin el cadáver se detuvo, hecho uno con la piedra que lo apresaba. Después de haber escogido su propia muerte, Henri Christophe ignoraría la podredumbre de su carne, carne confundida con la materia misma de la fortaleza, inscrita dentro de su arquitectura, integrada en su cuerpo haldado de contrafuerte. La montaña del Gorro del Obispo, toda entera, se había transformado en el mausoleo del primer rey de Haití.⁵⁶²

La montagne en question, sur laquelle fut construite la citadelle, est située sur la Plaine, cette partie du nord de l'île mentionnée à plusieurs reprises. Cette terre, cette mère abusive des esclaves a enfanté un nouveau monstre : après les champignons, elle a engendré une forteresse énorme, monstrueuse, qui n'a été au fond qu'un "mausoleo" (« mausolée » en français), une sépulture pour de nombreux êtres humains (dont le roi lui-même) morts lors de sa construction et en vue d'elle.

Mais, si le symbolisme de la mère se rattache à celui de la terre, il se rattache aussi à celui de la mer, cette vaste étendue d'eau salée qui couvre une partie du globe. Car naître ce peut être aussi sortir des profondeurs de la mer et mourir ce peut être aussi retourner à elles. Si « la Terre *produit des formes vivantes*⁵⁶³ », les eaux, elles, « *précèdent toute forme et supportent toute création*⁵⁶⁴ », y compris celle de la Terre. En outre :

Réceptacle de toute virtualité, fluide par excellence, support du devenir universel, l'Eau est comparée ou directement assimilée à la lune. Les rythmes lunaires et aquatiques sont orchestrés pas le même destin ; ils commandent l'apparition et la disparition périodique de toutes les formes, ils donnent à l'universel devenir une structure cyclique.⁵⁶⁵

⁵⁶² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 149. (Traduction, p. 154.): « A la fin le cadavre s'arrêta, ne faisant qu'un avec la pierre qui l'emprisonnait. Après avoir choisi sa propre mort, Henri Christophe ignorerait la pourriture de sa chair confondue avec la matière même de la forteresse, inscrite dans son architecture, intégrée dans la large structure de ses contreforts. La montagne du Bonnet-de-l'Evêque s'était transformée toute entière en mausolée du premier roi d'Haïti. »

⁵⁶³ Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p. 220.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 166.

Le destin des eaux est donc de « précéder la Création et de la résorber, incapables qu'elles sont de dépasser leur propre modalité, c'est-à-dire de se manifester dans des formes⁵⁶⁶. »

Furieux de constater qu'au terme de sa vie les maîtres avaient changé mais pas la condition des noirs, ses semblables, Ti Noël invoque les dieux du panthéon yoruba et lance une terrible malédiction. Une énorme tempête se lève alors détruisant ce qui restait de l'ancienne ferme de Lenormand de Mézy et un véritable déluge s'abat sur la partie nord de l'île. La pluie peut être interprétée comme le symbole d'une hiérogamie, un mariage, entre le Ciel et la Terre, mais, quand elle se fait trop abondante, elle peut aussi devenir le symbole du Déluge, c'est-à-dire de l'immersion de la Terre dans les Eaux. Les eaux sont donc un symbole de mort, de retour dans l'état informel d'avant la création, mais constituent aussi une promesse de renaissance, la promesse d'une nouvelle création.

Hombres de Maiz, nous l'avons vu, décrit, dans la première partie, la situation d'une communauté d'amérindiens qui se révolte contre l'exploitation exacerbée des champs de maïs (de la Terre donc) par les Maïceros (des ouvriers agricoles), communauté qui finit massacrée par l'armée. Leur leader, Gaspar Ilom est victime d'un empoisonnement, mais, s'étant transformé en "nahual" ou ayant réussi à passer dans l'autre monde (ce qui revient au même), il plonge dans un fleuve (donc dans les eaux) et devient un « invincible ». La malédiction des Sorciers des vers luisants s'abat sur les responsables de cette trahison. Dans la deuxième partie, intitulée *Machojon*, elle s'abat sur Tomas Machojon et sa femme la Vaca Machojon, responsables d'avoir donné le poison à Gaspar Ilom, mais également sur leur fils ; tous meurent dans un incendie des champs de maïs. Dans la troisième partie, intitulée *Le Cerf des sept friches*, elle s'abat sur l'homme qui a confectionné le poison, le pharmacien Zacaton, égorgé, lui et toute sa famille, par les frères Tecun pour calmer les douleurs de Nana Yaca. Dans la quatrième partie, elle s'abat sur le Colonel Godoy et sur toute sa troupe, qui meurent également dans un incendie. Sept ans après le massacre d'Ilom la vengeance des Sorciers est définitivement consommée.

L'exploitation de la terre est annoncée dès l'incipit du roman :

⁵⁶⁶ Eliade, Mircea, *Images et symboles*, Paris, Editions Gallimard, 1952, p. 214.

El Gaspar llóm deja que a la tierra de llóm le roben el sueño de los ojos

-El Gaspar llóm deja que la tierra de llóm le boten los parpados con hacha...

-El Gaspar llóm deja que a la tierra de llóm le chamusquen la ramazón de la pestañas con las quemas que ponen la luna color de hormiga vieja...⁵⁶⁷

La répétition du substantif “tierra” (« terre » en français) est suffisamment explicite. En outre, elle est présentée comme étant en danger, d’où les verbes “robar” (« voler » quelqu’un), “cortar” (« couper »), “chamusquear” (« griller »), indiquant les actions violentes que les Maïceros exercent sur elle, et, plus précisément, sur une partie d’elle, “los ojos” (« les yeux »), et, plus précisément encore, sur deux parties de ceux-ci : los “parpados” (« les paupières »), c’est-à-dire les arbres que l’on coupe à la hache ; et “las pestañas” « le poil des cils », c’est-à-dire la végétation plus fine que l’on brûle. Ceci a pour conséquence d’empêcher la terre de rêver. Le mot “sueño” en espagnol (qui se trouve dans la version originale) signifie à la fois dormir et rêver, mais ici le second terme est plus en accord avec le sens du texte que le premier. En effet, un peu plus loin on lit : “-La tierra cae soñando de las estrellas⁵⁶⁸.” La terre, dort, certes, mais surtout elle rêve.

L’exploitation de la Terre trouble ses rêves, mais elle trouble aussi ceux de Gaspar llóm, puisque ces paroles, avec l’expression anaphorique “El Gaspar llóm deja que...” (« Gaspar llóm permet que... »), sont dites par une voix entendue dans le sommeil, voix de cette même Terre attestée par la présence des tirets. Le paragraphe suivant souligne davantage encore la responsabilité du chef indien dans cette affaire : “El Gaspar llóm movía la cabeza de un lado a otro. Negar, moler la acusación del suelo en que estaba dormido con su petate, su sombra y su mujer y enterrado con sus muertos y su ombligo⁵⁶⁹ (...)” Le substantif “muertos” (« morts ») au pluriel souligne donc sa responsabilité à l’égard de ses ancêtres, et celui de “ombligo” (« nombril ») souligne une nouvelle fois celle qu’il a vis-à-vis de la Terre, qui est donc sa Mère.

⁵⁶⁷ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 465. (Traduction, p. 9.) : « -Gaspar llóm permet que l’on vole le sommeil des yeux à la terre d’llóm...

-Gaspar llóm permet que l’on coupe à la hache les paupières à la terre d’llóm...

-Gaspar llóm permet que l’on grille le poil des cils à la terre d’llóm, avec les brûlures qui rendent la lune couleur de vieille fourmi !... »

⁵⁶⁸ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « -C’est en rêvant que la terre tombe des étoiles »

⁵⁶⁹ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Gaspar llóm remuait la tête de côté et d’autre. La nier, la broyer, cette accusation du sol sur lequel il était endormi avec sa natte, son ombre et sa femme, et enterré avec ses morts et son nombril. »

Mais ceux qui détruisent la terre contraignent aussi l'eau : "[L]os que atajan el agua de los ríos que corriendo duerme y no ve nada, pero atajada en las pozas abre los ojos y lo ve todo con mirada honda⁵⁷⁰..." L'eau ("agua"), comme la terre, est réveillée, c'est-à-dire empêchée de rêver. Ce que nous avons dit sur la mer et la terre pourrait être extrapolé sans risque à la Nature toute entière, à savoir le fait qu'elle est un symbole du corps maternel, donc un réceptacle et une matrice de la vie. Mais nous trouvons ici une autre idée. En effet, la personnification de la Nature dans le roman la rend semblable à un artiste, à un poète, dont l'acte de création serait troublé par son impossibilité de rêver. Ceci renvoie à la fameuse formule de Freud : « Le rêve est la voix royale de l'inconscient », mais aussi à l'une des définitions du surréalisme donnée par André Breton dans son *Manifestes du Surréalisme* :

Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.⁵⁷¹

Dans ce texte de Breton la source de l'inspiration est l'Inconscient. Évidemment le terme « psychique » fait référence à l'esprit, mais le terme « automatique », renvoyant à une action instinctive, en tout cas spontanée, semble placer cet inconscient du côté du sauvage, bref, de l'énergie vitale : l'imagination, liée au corps, à la matière, au monde sensible, est semblable à l'énergie créatrice, immédiate, au souffle, à l'instinct de l'animal, à une énergie végétale transformatrice de formes. Ici l'énergie spirituelle prend comme modèle l'énergie vitale ; elle se comporte comme elle. À l'instar des surréalistes, Asturias fait donc du rêve, et peut-être plus généralement encore de l'inconscient, le réceptacle et la matrice des « représentations ».

Au début de ce chapitre nous avons dit, citant Eliane Karp, que les valeurs fondamentales des amérindiens se trouvent toujours liées à la terre, et plus particulièrement aux entrailles de la terre, dans la fameuse caverne magique, où les dieux jumeaux ont affronté et vaincu les forces du mal. C'est donc un endroit ambivalent d'où naît la vie et où elle y retourne. En effet, toujours d'après Karp :

⁵⁷⁰ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [C]eux qui barrent la route à l'eau des fleuves, à l'eau qui coule en dormant et ne voit rien, mais qui, une fois arrêtée dans les bassins, rouvre les yeux et voit tout, d'un regard profond... »

⁵⁷¹ Breton, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Editions Gallimard, 1979, p. 36.

[F]avoriser le concept de Xibalbá, le concept de « souterrain » dans l'univers du roman, cela signifie (...) mettre en valeur le monde de l'inconscient collectif et de l'introspection afin de recouvrer l'essence perdue du « moi » ethnique et culturel. C'est un phénomène de « descente » psychologique très utilisé aussi par les surréalistes et par les poètes antillais qui préconisent la « négritude » ; procédé analysé par Sartre et commenté par Breton dans son *Manifestes*: [Nous traduisons]

. . . L'idée du surréalisme tend simplement à la récupération totale de notre force psychique par un moyen qui n'est autre que la descente vertigineuse en nous, l'illumination systématique des lieux cachés et l'obscurcissement progressif des autres lieux, la promenade perpétuelle en pleine zone interdite.⁵⁷²

Mais, dans le roman qui nous occupe, l'importance du concept de « souterrain » peut aussi indiquer que c'est la Terre, et donc la Mère qui vient en premier par rapport au Père. C'est ce que l'on trouve, par exemple, dans la mythologie grecque telle que rapportée par Hésiode dans sa *Théogonie* : « En effet, d'après Hésiode, au commencement n'existait que le Chaos (Abîme), d'où surgirent Gaia (Terre) aux "larges flancs" et Eros. Ensuite Gaia "enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ouranos (Ciel) étoilé". » Par ailleurs, pour Jung, l'abîme, le souterrain, est à la fois « l'archétype maternel, image de la mère⁵⁷³ », et aussi « *l'immense et puissant inconscient*⁵⁷⁴ ».

Résumons-nous. Dans *L'Œuvre au Noir*, la mère de Zénon, Hilzonde, constitue non seulement un contre-modèle maternel, dans la mesure où elle abandonne son fils, mais aussi spirituel, dans la mesure où son cheminement n'est qu'une longue et douloureuse descente aux enfers, et non une ascension comme pour Zénon. La mère, en effet, est souvent un symbole de mort suivie de fécondation, or, dans le cas d'Hilzonde, la première n'est suivie d'aucun type de renaissance. Dans *El Reino de este mundo*, la mère des esclaves est la terre d'Afrique, alors que la terre d'Amérique est considérée, elle, comme une mère adoptive imposée par la violence. Néanmoins, à partir d'un certain moment, elle devient le lieu de la condition des métamorphoses,

⁵⁷² Karp, Eliane, Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 114. "[F]avorecer al concepto de Xibalbá y a lo "subterráneo" dentro de la novela significa también poner en valor el mundo del inconsciente colectivo y de la introspección a fin de recobrar la esencia perdida del "yo" étnico y cultural. Es un fenómeno de "descenso" psicológico muy utilizado también por los surrealistas y los poetas antillanos preconizadores de la "négritude" ; proceso que Sartre analizó y que Breton comentó en su *Manifeste*:

« . . . L'idée du surréalisme tend simplement à la récupération totale de notre force psychique par un moyen qui n'est autre que la descente vertigineuse en nous, l'illumination systématique des lieux cachés et l'obscurcissement progressif des autres lieux, la promenade perpétuelle en pleine zone interdite. »

⁵⁷³ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : abîme, op. cit., p. 2 et 3.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

et donc des renaissances. Mais ces dernières ne donnent lieu qu'à des créatures monstrueuses (le poison de Mackandal, la citadelle la Ferrière), de pures forces de destruction, à l'exception du déluge provoqué par Ti Noël, semblant constituer la promesse d'une nouvelle création. Dans *Hombres de Maiz*, c'est la terre, la mer, la nature toute entière qui est la mère des amérindiens. Elle n'est pas seulement fécondatrice, mais également créatrice, à l'instar de l'inconscient de l'artiste.

L'image du Père comme un Esprit ou comme un Dieu est une idée que l'on trouve souvent dans les sociétés traditionnelles. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, par exemple, après la Titanomachie, Zeus met en ordre l'univers et le transforme en Cosmos. Ensuite, roi des dieux, il est le garant de cet Ordre. Dans un grand nombre de sociétés, le père biologique est l'incarnation de ce principe de maintien de l'ordre, un Ordre intrinsèque donc, qui est un système hiérarchique, vertical, inégalitaire. La perte de l'autorité du père est une idée propre à la Modernité. Elle est issue d'une idéologie égalitaire, produit d'un système non hiérarchique, horizontal, en perpétuelle création, en perpétuel devenir, par conséquent autre, système qui, du point de vue du Traditionalisme, apparaît comme chaotique et déliquescent.

L'image de la mère comme principe fécondateur est également une idée que l'on trouve dans des nombreuses sociétés traditionnelles. Elle consiste en l'assimilation de la maternité de la femme à la fécondation de la végétation, de l'agriculture, de la Terre. C'est l'image ambivalente de la femme génitrice du maïs que l'on voit dans *Hombres de Maíz*, mais c'est aussi la terre comme fécondatrice de monstres dans *El Reino de este mundo*. La remise en cause de cette image par la pensée de la modernité pourrait être résumée par la fameuse formule de Simone de Beauvoir que nous avons déjà mentionnée : « On ne naît pas femme on le devient ». C'est là encore une continuité de la pensée humaniste : il n'y a pas d'essence de la femme qui l'astreigne à une condition prédéterminée, celle qui l'obligerait à faire des enfants et à s'en occuper de manière exclusive. Le personnage d'Hilzonde, dans *L'Œuvre au Noir*, annonce déjà ce type de femme : elle rate son rôle de génitrice, autant par l'abandon de son fils Zénon, que par son incapacité à féconder, pour ainsi dire, sa propre vie, à renaître de ses propres cendres, et féconde, au contraire, l'enfer à la surface même de la terre. Le personnage de May dans *La Condition humaine*, la virilité qui est la sienne, annonce aussi, dans une grande mesure, un type de femme moderne, mais de manière beaucoup plus positive.

II. LE SCEPTIQUE

Nous allons maintenant étudier le deuxième angle auquel nous avons fait allusion au début de cette deuxième partie, à savoir, celui constitué par le relâchement des liens entre les protagonistes des romans de notre corpus et certains de leurs proches, suite à un doute émis par ces derniers, une non-reconnaissance concernant la légitimité du système de représentations des premiers.

1. L'ESPRIT SE DÉTOURNE DE L'INVISIBLE

Ce chapitre fait le constat de l'attitude des personnages en question, attitude consistant, pour certains, à tourner le dos à ce que Nietzsche appelait les « arrière-mondes » pour se préoccuper exclusivement du monde ; pour d'autres, à tourner le dos au monde pour se préoccuper du néant ; pour d'autres encore, à trouver de nouveau, cachés par le néant, des « arrière-mondes ».

A. L'INVISIBLE SPIRITUEL : *Henri-Maximilien, tiraillé entre le Ciel et la Terre (L'Œuvre au Noir)*

Dans *L'Œuvre au Noir*, on l'a vu, Henri-Maximilien Ligre est le cousin de Zénon et le fils d'Henri-Juste Ligre, riche marchand de Bruges. À seize ans, il quitte la maison paternelle et s'en va parcourir le monde. Dans le premier chapitre intitulé *Le Grand Chemin* il rencontre Zénon. Ce dernier est qualifié par la périphrase « aventurier du savoir⁵⁷⁵ », alors que lui, Henri-Maximilien, par celle d'« aventurier de la puissance⁵⁷⁶ ». En d'autres termes, le premier se préoccupe du spirituel, alors que le second se préoccupe du temporel, c'est-à-dire des choses terrestres.

Lors de leur deuxième rencontre, dans le chapitre intitulé *La Conversation à Innsbruck*, Zénon parle du corps humain comme d'un microcosme :

Dans la chambre imprégnée de vinaigre où nous disséquions ce mort qui n'était plus le fils ou l'ami, mais seulement un bel exemplaire de la machine humaine, j'eus pour la première fois le sentiment que la mécanique d'une part et le Grand Art [l'Alchimie] de l'autre ne font qu'appliquer à l'étude de l'univers les vérités que nous enseignent nos corps, en qui se répète la structure du Tout.⁵⁷⁷

Ce à quoi Henri-Maximilien répond : « Nous retombons dans l'allégorie (...). Si vous entendez par là que le corps est la plus solide des réalités, dites-le⁵⁷⁸. » Le superlatif « la plus solide des réalités » en parlant du corps, suggère que lui-même pourrait être un matérialiste, à savoir, dans ce cas précis, celui d'une personne dont la pensée « affirme le primat de la matière sur l'esprit⁵⁷⁹. »

Lors de leur première rencontre, dans le premier chapitre, intitulé *Le grand chemin*, le narrateur fait part au lecteur des rêves d'Henri-Maximilien :

Mêlant à des bribes de Virgile les secs récits de voyage du banquier son père, Henri-Maximilien imaginait, par-delà des monts cuirassés de glace, des files de cavaliers descendant vers de grands pays fertiles et beaux comme un songe : des plaines rousses, des sources bouillonnantes où boivent des troupeaux blancs, des villes ciselées comme des coffrets, regorgeant d'or, d'épices et de cuir travaillé, riches comme des entrepôts, solennelles comme des églises ; des jardins pleins de statues, des salles pleines de manuscrits rares ; des femmes vêtues de soie accueillantes au grand capitaine ; toutes sortes de raffinements dans la mangeaille et la débauche, et, sur des tables d'argent massif, dans des fioles en verre de Venise, l'éclat moelleux du malvoisie.⁵⁸⁰

⁵⁷⁵ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 18.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Larousse électronique, *Entrée : Matérialiste*.

⁵⁸⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 11 et 12.

Il est effectivement question ici d'« objets » matériels : des éléments de la nature (les « plaines », les « sources »), et des créations humaines (les « villes », les « jardins », les « salles »). Mais il y a plus. Rappelons qu'Henri Maximilien est qualifié d'« aventurier de la puissance ». Et en effet, ses deux grands modèles sont deux des plus grands conquérants de l'Histoire de l'Europe : « Dans quinze ans, on verra si je suis par hasard l'égal d'Alexandre. Dans trente ans, on saura si je vaudrai ou non feu César⁵⁸¹ », et la conquête est autant la conséquence d'un désir de possession, d'appropriation, d'où la référence à l'« or » et à l'« argent », que d'un désir de « consommation », d'où la référence aux « femmes », à la « mangaille », à la « malvoisie ».

Outre ce matérialisme et cette soif de conquête, il y a un autre aspect important de sa personnalité. Dans *La conversation à Innsbruck*, à Zénon qui lui demande ce qu'il fait dans la ville, Henri Maximilien répond :

-J'y fais l'espion, répondit tout uniment le capitaine. Le sieur d'Estrosse m'a chargé ici d'une mission secrète au sujet des affaires de la Toscane ; le fait est qu'il guigne Sienne, ne se console pas d'être exilé de Florence et espère y regagner un jour le terrain perdu. Je suis supposé essayer de divers bains, ventouses et sinapsismes d'Allemagne, et je fais ma cour au Nonce qui aime trop les Farnèse pour aimer les Médicis, et qui à son tour fait sans conviction sa cour à César. Autant jouer à cela qu'au Tarot de Bohême.⁵⁸²

Le dénommé sieur d'Estrosse est en fait Laurent Strozzi, fils de Philippe Strozzi, dont la famille fut chassée de Florence en 1434, et de Clarice de Médicis. Les Farnèse sont une ancienne famille romaine ayant de grandes possessions en Toscane. Le Nonce est un prélat chargé de représenter, de façon permanente, le pape auprès d'un gouvernement étranger, ici probablement celui du « César » de l'époque, l'Empereur Charles Quint.

Quoi qu'il en soit, la faculté à l'origine de ces « objets » de la puissance dont nous avons parlé plus haut est l'intelligence. Néanmoins, ce n'est pas l'intelligence de « l'aventurier du savoir », c'est-à-dire une intelligence que l'on va appeler, pour aller vite, théorique, mais une intelligence pratique. En ce sens on peut dire qu'Henri-Maximilien est un « pragmatique », au sens large du terme : « [D]ans le langage courant, *pragmatisme* désigne, en anglais comme en français, la simple capacité à

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 138.

s'adapter aux contraintes de la réalité ou encore l'idée selon laquelle l'intelligence a pour fin la capacité d'agir [dans ce cas précis par la pratique de l'espionnage], et non pas la connaissance⁵⁸³. »

L'usage répandu, voire exclusif, de ce type d'intelligence est justifié dans un monde où rien n'a vraiment d'importance. En effet, la dernière phrase : « autant jouer à cela qu'au Tarot de Bohème », renforce encore, par la référence à l'aspect gratuit de l'action de jouer, son manque de convictions politiques, et probablement de convictions tout court, et affirme aussi la vanité de l'entreprise, voire de toute entreprise. Elle annonce aussi, par la polysémie du terme « jouer » (jeu des enfants et jeu du comédien), la fameuse tirade de Shakespeare dans *Macbeth* : « La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre acteur qui s'agite et parade une heure, sur la scène, puis on ne l'entend plus. C'est un récit, plein de bruit, de fureur, qu'un idiot raconte et qui n'a pas de sens⁵⁸⁴. » Toutefois, le ton d'Henri-Maximilien exprime une légèreté aux antipodes de la gravité, violente et nihiliste, exprimée par la tirade de *Macbeth*.

Cette attitude détachée est présentée dès le début du roman par l'allusion à deux autres grandes figures de conquérants, non plus situées dans le passé d'Henri-Maximilien, cette fois, mais dans son présent :

Ce n'était un secret pour personne que François de Valois continuait à guigner le Milanais comme un amant malchanceux sa belle ; on tenait de bonne source qu'il travaillait sans bruit à équiper et à rassembler sur les frontières du duc de Savoie une armée toute neuve, chargée d'aller ramasser à Pavie ses éperons perdus.⁵⁸⁵

François de Valois est François I^{er}, roi de France entre 1515 et 1547 (année de sa mort), qui revendique ses droits sur le duché de Milan (le « Milanais »), reçu en héritage de son arrière-grand-mère. Les « éperons perdus » à Pavie font référence à sa défaite face à celui qui était devenu depuis 1520 l'Empereur Charles Quint. Fait prisonnier, le roi de France est relâché en 1526, après la signature du traité de Madrid l'engageant à céder ses prétentions sur la péninsule italienne, et ses enfants, contre le versement d'une rançon, en 1530. Cependant, en 1535, à la mort du duc de Milan, François II Sforza, le roi revendique de nouveau l'héritage du duché. En 1536, une

⁵⁸³ Larousse électronique, *Entrée : Pragmatisme*.

⁵⁸⁴ Shakespeare, William, *Macbeth*, Traduction et édition d'Yves Bonnefoy, France, Mercure de France, 1983, pour la traduction française, Editions Gallimard, 1985, 2001 et 2010 pour le dossier ; 2010, pour la préface ; 2016, pour la présente édition, p. 141.

⁵⁸⁵ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 11.

nouvelle guerre éclate, mais, grâce à l'intercession du pape, François I^e et l'empereur signent, en 1538, la paix de Nice, et se réconcilient lors de l'entrevue d'Aigues-Mortes, en 1538, durant laquelle ils jurent de s'unir face au protestantisme. Mais leur rivalité durera jusqu'à la mort du Roi. (La scène entre Henri-Maximilien et Zénon doit donc se situer durant l'année 1535.)

Néanmoins, s'il semble faire grand cas d'Alexandre le Grand et de Jules César, Henri-Maximilien ne semble pas faire grand cas de François I^e et de Charles Quint : « Le futur connétable hésita s'il s'enrôlerait dans les troupes de l'Empereur ou dans celles du roi de France ; il finit par jouer sa décision à pile ou face ; l'Empereur perdit⁵⁸⁶. » Le fait qu'il s'en remette au hasard signifie, une nouvelle fois, qu'il n'agit pas en homme de convictions politiques (monarchie universelle selon le modèle carolingien contre royauté nationale), mais comme un mercenaire (d'ailleurs il y en avait énormément dans les deux camps) et qu'aucun de ces deux hommes ne constitue pour lui un modèle. Ou, pour le dire autrement, ils ne constituent qu'un moyen, pour atteindre la gloire, et non une fin en soi, ce qui en dit long sur l'opportunisme du personnage.

A ce manque de convictions politiques s'ajoute un manque de convictions scientifiques et religieuses :

-Et si la terre tourne [dit-il à Zénon], je ne m'en soucie guère en ce moment où je marche dessus, et m'en soucierai moins encore quand j'y serai couché. En matière de foi, je croirai ce que décidera le Concile, s'il décide quelque chose, comme je mangerai ce soir ce que fricasse le tavernier. Je prends mon Dieu et mon temps comme ils viennent, bien que j'eusse mieux aimé vivre au siècle où l'on adorait Vénus. Je ne voudrais même pas me priver à mon lit de mort de me tourner si le cœur m'en dit vers Notre Seigneur Jésus-Christ.⁵⁸⁷

Son discours ne vise pas à mettre en valeur le doute, ni comme fin ni comme moyen, mais à en souligner au contraire sa vanité. S'adressant toujours à Zénon, il conclut, en quelque sorte : « Vaut-il la peine de s'évertuer durant vingt ans pour arriver au doute, qui pousse de lui-même dans toutes les têtes bien faites ?⁵⁸⁸ ». Ce doute concernant le doute le pousse non pas, comme les pyrrroniens, à se contenter d'expliquer « les

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 142 et 143.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 143.

doctrines des autres philosophes⁵⁸⁹ », sans rien définir eux-mêmes, « pas même ceci qu'ils s'abstenaient de définir⁵⁹⁰ », mais à se réserver la possibilité d'adhérer à une doctrine ou à une autre, suivant les circonstances.

Todorov voit dans ce type d'attitude l'esprit d'une époque. Afin de le mettre en relief, il compare les deux figures majeures de l'histoire de la Conquête de l'Amérique, à savoir, Christophe Colomb et Hernán Cortes.

Colon pratique une stratégie « finaliste » de l'interprétation, à la manière dont les Pères de l'Eglise interprétaient la Bible : le sens final est donné d'emblée (c'est la doctrine chrétienne), ce qu'on recherche c'est le chemin qui relie le sens initial (la signification apparente des mots du texte biblique) avec ce sens ultime. Colon n'a rien d'un empiriste moderne : l'argument décisif est un argument d'autorité, non d'expérience. Il sait d'avance ce qu'il va trouver ; l'expérience concrète est là pour illustrer une vérité qu'on possède, non pour être interrogée, selon les règles préétablies, en vue d'une recherche de la vérité.⁵⁹¹

En ce sens, il considère Colomb comme un esprit du Moyen Âge, alors que Cortés, lui, serait un esprit de la Renaissance :

La différence entre Cortés et ceux qui l'ont précédé [dont Christophe Colomb] tient peut-être à ce qu'il a été le premier à avoir une conscience politique, et même historique de ses actes. A la veille de son départ de Cuba, il ne se distinguait probablement en rien des autres conquistadores avides de richesses. Pourtant, les choses changent dès le début de l'expédition, et on peut déjà observer cet esprit d'adaptation, dont Cortés fera le principe de sa conduite (...) Dès qu'il apprend l'existence du royaume de Moctezuma, il décide de ne pas se contenter d'extorquer des richesses, mais de soumettre le royaume même (...) Ce que Cortés veut d'abord, c'est non pas prendre, mais comprendre, ce sont les signes qui l'intéressent en premier lieu, non leurs référents. Son expédition commence par une quête d'information, non d'or. La première action importante qu'il entreprend – et on ne saurait exagérer la signification de ce geste – est de chercher un interprète.⁵⁹²

Et Todorov conclut, en quelque sorte :

Ce comportement de Cortés fait irrésistiblement penser à l'enseignement quasi contemporain de Machiavel. Il ne s'agit pas d'une influence directe évidemment, mais plutôt de l'esprit d'une époque qui se manifeste dans les écrits de l'un comme dans les actes de l'autre ; du reste, le roi « catholique » Ferdinand, dont l'exemple ne pouvait être ignoré par Cortés, est cité par Machiavel comme modèle de « nouveau prince ». Comment ne pas faire le rapprochement entre les stratagèmes de Cortés et le

⁵⁸⁹ Laërce, Diogène, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres II*, Traduction, notice et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 196.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 27.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 129 et 130.

préceptes de Machiavel, qui érige la réputation et le faire semblant au sommet des valeurs nouvelles (...) Plus généralement, dans le monde de Machiavel et de Cortés, le discours n'est pas déterminé par l'objet qu'il décrit, ni par la conformité à une tradition, mais se construit uniquement en fonction de l'objectif qu'il cherche à atteindre.⁵⁹³

Dante est l'incarnation même de l'esprit du Moyen Âge, qui est profondément religieux. Selon Octavio Paz : « La *Comedia* de Dante est le reflet d'un monde régi par l'analogie, c'est-à-dire, par la correspondance entre ce monde et l'arrière-monde (...).⁵⁹⁴ [Nous traduisons] ». Alors que Machiavel, lui, incarne le début de l'esprit des temps modernes. Dans *Le Prince* (publié en 1532, cinq ans après la mort de l'auteur), le penseur florentin rompt avec la pensée politique du passé en se focalisant sur la seule réalité historique ainsi que sur la psychologie des hommes. Pour prendre ou préserver le pouvoir, il faut mettre la raison humaine au-dessus de la morale et évacuer toute idée d'autorité divine ; autrement dit, outre la déconnexion entre la morale et la politique, il en effectue également une entre le religieux et le politique, déconnexion qui participe au processus de désacralisation dont « la rupture avec le monde ancien se fait [au] XVII^e siècle, notamment, dans la philosophie, avec Descartes ».⁵⁹⁵ Colomb est évidemment plus proche de Dante et Cortés plus proche de Machiavel.

Cet esprit du temps est probablement une des conséquences de l'Humanisme de la Renaissance, de l'idée même d'Humanisme. Mais une conséquence qui ne correspond évidemment pas aux idées de Pic de la Mirandole analysées précédemment. En effet, rappelons-le, dans l'optique du penseur florentin, l'être humain doit viser à l'esprit, à l'intelligible, au ciel, aux « régions supérieures » en somme, alors que pour Cortés et Henri-Maximilien, il vise la matière, le sensible, la terre, les « régions inférieures ». Le retrait de Dieu au second plan et la mise en place de l'homme au premier plan va finalement limiter l'échange de l'homme avec Dieu et faciliter l'échange entre les hommes : « Ce rôle subordonné et finalement limité de l'échange avec Dieu laisse la place à une communication humaine ou *l'autre* sera clairement reconnu (même s'il n'est pas estimé)⁵⁹⁶ »

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁹⁴ Paz, Octavio, *Hombres en su siglo*, op. cit., p. 15. «La *Comedia* de Dante es el reflejo de un mundo regido por la analogía, es decir, por la correspondencia entre este mundo y el trasmundo (...).»

⁵⁹⁵ Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, p. 153.

⁵⁹⁶ Todorov, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, op. cit., p. 141.

Malgré tout ce qui vient d'être signalé, il semblerait tout de même qu'il y ait deux « valeurs » fondamentales auxquelles Henri-Maximilien soit particulièrement attaché, et qui ne sont pas totalement liées au monde de la « matière ».

La première est la liberté. En effet, en apprenant les poursuites dont Zénon fait l'objet, conséquences du contenu de certains de ses écrits, Henri-Maximilien répond : « Je n'ai jamais regardé un Apollon dans les jardins du Pape sans l'envier de s'offrir aux yeux tel que sa mère Latone le fit. On n'est bien que libre, et cacher ses opinions est encore plus gênant que de couvrir sa peau⁵⁹⁷. » La comparaison entre « cacher » ses opinions et « couvrir » la nudité de son corps fait en réalité référence ici à deux types de liberté : la liberté de s'exprimer (dont l'opposé est « cacher ses opinions ») et la liberté de mœurs (dont l'opposé est « couvrir sa peau »). S'impose donc à notre esprit l'image du libertin, ou, pour être plus précis, deux aspects de l'image du libertin, créés au cours du XVII^e et du XVIII^e siècles :

[L]es mots « libertin » et « libertinage » désignent en premier lieu (...) la revendication de libertés indues : la liberté de conscience d'abord, la liberté de pensée (la revendication de la *libertas* philosophandi a pu être perçue au XVII^e siècle comme typique des « philosophes libertins »), [et] la liberté de mœurs (...).⁵⁹⁸

Mais, comme cette image a été créée par les détracteurs des libertins, elle est donc fondamentalement négative.

En ce qui concerne la seconde, la liberté des mœurs (ou « couvrir sa peau »), selon les détracteurs : « Le libertin est d'abord celui qui fait un mauvais usage de sa liberté, qui reste esclave (de ses passions, de la chair, du vice, de l'imagination, etc.) en prétendant à l'affranchissement⁵⁹⁹. » Elle correspond donc au monde de la matière. En ce qui concerne la première, la liberté de conscience et de pensée, la *libertas* philosophandi (ce qu'Henri-Maximilien appelle « opinions ») :

Pour l'historiographie (...), bien que philosophes, ou du moins piqués de philosophie, les libertins, du fait même de leurs dispositions morales, de leur « libertinage », n'ont jamais pu élever leurs productions intellectuelles au niveau des « grandes » pensées du siècle. Ainsi le libertinage est-il d'emblée appréhendé par la première historiographie – tributaire sur ce point comme sur beaucoup d'autres de la littérature de controverse

⁵⁹⁷ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 139 et 140.

⁵⁹⁸ Cavaillé, Jean-Pierre, « Libérer le Libertinage : une catégorie à l'épreuve des sources », Éditions de l'EHESS | « Annales. Histoire, Sciences Sociales », 2009/1 64^e année | pages 45 à 78, p. 38.

<https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-1-page-45.htm> (Consulté le 21/06/2021.)

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 66

anti-libertine – comme une attitude morale relâchée incompatible avec l'adoption d'une disposition intellectuelle véritablement philosophique.⁶⁰⁰

Bien que, selon leurs détracteurs, cette liberté s'exprime chez les libertins de manière imparfaite, elle correspond au monde de l'esprit.

Pour Jean-Pierre Cavaillé :

La critique partielle ou totale du péché, la guérison du « mal des scrupules », est bien ce qui réunit tous ceux que l'on nomme « libertins » et finalement justifie le fait que le terme puisse ainsi s'appliquer à des opinions, des conduites et des manifestations culturelles aussi différentes.⁶⁰¹

Ou encore :

Il apparaît donc bien que le commun dénominateur de l'accusation de libertinage, (...), soit la mise en cause de la notion de péché et en particulier (sans nécessairement aller jusqu'au rejet de toute idée de faute au sens chrétien) la levée des scrupules moraux en matière de sexualité et de règles sociales jugées indifférentes, dont relèvent pour une grande part les observances religieuses.⁶⁰²

Cette définition semble correspondre à l'attitude générale d'Henri-Maximilien face à la vie.

La deuxième « valeur » fondamentale à laquelle il est fortement attaché est la poésie : « Il n'oubliait pas les bonnes lettres, ayant alourdi ses poches de petits volumes habillés de peau d'agneau, pris en avance d'hoirie à la bibliothèque de son oncle, le chanoine Bartholommé Campanus, qui collectionnait les livres⁶⁰³. » Les « bonnes lettres » sont l'équivalent des « belles lettres », autrement dit la littérature, particulièrement celle de l'Antiquité (il a déjà été question de Virgile), mais aussi celle de la Renaissance, ou de la pré-Renaissance, puisque plus loin il est question de Pétrarque. En outre, Henri-Maximilien n'est pas seulement un lecteur, il a aussi une certaine ambition poétique : « il songeait à quelque dame discrète et sage à qui il dédierait dans des sonnets à l'instar de Pétrarque son âme et sa vie⁶⁰⁴. » Rappelons que la poésie est un genre qui s'adresse essentiellement, mais pas seulement, à la sensibilité, définie autant comme une aptitude à s'émouvoir qu'à réagir à des excitations venues des sens.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 45 et 46.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

Le Chansonnier, un recueil de trois cent soixante-six poèmes composés en italien, est l'œuvre la plus célèbre de Pétrarque. Avec elle le poète toscan reprend la tradition venue de la poésie lyrique provençale et, avec celle-ci, un certain nombre d'attitudes courtoises :

[L]e gout de la solitude, favorable au souvenir et à la commémoration des grands épisodes d'une passion ; la passivité du poète qui n'ose exprimer son désir audacieux devant une dame hautaine, farouche, voire cruelle ; l'amour décrit par Pétrarque s'est déclaré soudainement, il est douloureux mais pourtant délicieux (...).⁶⁰⁵

Vers la fin de sa vie Henri Maximilien fait l'expérience de ce type d'amour :

[Il] en tenait pour les nattes blondes de la Signora Piccolomini, beauté fière, mais qui jouissait sans contrainte du doux état de veuve. Il s'était pris pour cette déesse d'une épuisante passion d'homme mûr. A l'heure des hâbleries ou des confidences l'homme de guerre ne se privait pas d'adopter parmi ces Messieurs l'air discrètement glorieux d'un amant satisfait (...) Il savait pourtant que la belle se gaussait de lui avec ses galants (...) Mais, la nuit, couché sous sa maigre couverture, il se rappelait brusquement un petit geste de cette longue main baguée, une manière bien à elle qu'avait son adorée de se lisser les cheveux, et, rallumant sa chandelle, il écrivait avec une jalousie poignante des vers compliqués.⁶⁰⁶

L'acte de « rallumer sa chandelle » peut être interprété comme une allusion à un retour du désir et l'allusion à « des vers compliqués » semble une ironie par rapport à une attitude consistant à penser que la simplicité n'a pas de valeur esthétique.

Néanmoins, la poésie de Pétrarque va se modifier sous l'influence de deux événements majeurs. Le premier est la mort de la femme aimée et chantée :

L'inspiratrice du Chansonnier (...) meurt en 1348 et permet un partage de l'inspiration, lourd de conséquences littéraires, religieuses et philosophiques : avant la disparition de Laure, l'écriture rappelle les rencontres et les visions ou s'abandonne à la mélancolie du souvenir ; après, la pensée de retrouver sa dame dans un au-delà meilleur soutient le poète dans l'effort mystique qu'il tente, en appelant la Vierge Marie pour qu'elle brise les liens qui l'attachent au monde (...).⁶⁰⁷

Le second est la lecture de Platon :

On peut dire, d'une manière très générale, que, si le réalisme d'Aristote a triomphé dans l'Université médiévale à partir du XIII^e siècle, les milieux intellectuels, et particulièrement en Italie, se sont intéressés, dès le XIV^e siècle, à l'idéalisme platonicien. Pour les poètes, l'image majeure est celle de l'ascension accompagnée de

⁶⁰⁵ Backès, Jean-Louis, *La Littérature européenne*, Paris, Editions Belin, 1996, p. 491.

⁶⁰⁶ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 174.

⁶⁰⁷ Souiller, Didier et Troubetzkoy Wladimir, *Littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 491.

transfiguration : la véritable réalité se trouve non dans ce bas monde d'ombres et d'apparences, mais dans la lumière d'en haut, dont certains êtres ici-bas sont comme un témoignage. L'amour constant pour une femme inaccessible, accompagné de composition poétique rigoureuse, devient un exercice mystique qui prépare l'homme à sa future apotheose.⁶⁰⁸

Pour Henri-Maximilien la poésie est donc un exercice s'adressant aux sens, mais l'influence de Pétrarque suggère qu'il est aussi « un exercice mystique », c'est-à-dire s'adressant à l'esprit.

B. L'INVISIBLE SURNATUREL : *Hilario Sacayon, entre les récits subjectifs et les récits objectifs (Hombres de Maíz)*

Dans *Hombres de Maíz*, nous ignorons si le muletier Hilario Sacayon est un ladino ou un indien, mais ce que l'on sait de manière certaine est qu'il ne partage pas les croyances de ces derniers. Dans son article *Mythe et société dans Hombres de Maíz*, Michèle Bernu le qualifie d'« acculturé⁶⁰⁹ », c'est-à-dire de personne dont la culture a été assimilée par une culture étrangère, ce qui laisse supposer qu'il est un indien. Rappelons de manière plus détaillée la croyance en l'histoire de la « tecuna » expliquée par le Père Valentin Urbáñez, le curé du village de San Miguel de Acatán, dans des notes de l'in-folio de son journal :

Ahora escribiré lo que por boca de los nativos he sabido sobre lo que llaman locura de "laberinto de arana". Es un delirio ambulatorio por los malojeros o los brujos. Para provocarlo, estos traidores a la fe católica extienden sobre una esterilla o petate fino, polvo rojo de tizte, negros granitos de chián, blancor de harina o azúcar de mascabado, miga de pan, miga de tortilla, polvo de rapadura prieta, o de guapinol, o de cualquier otro alimento o condimento (...) Extendido el polvo, de un bucul o jícara sacan un puno de arañas de grandes patas, gigantonas, y las azuzan con soplidos para que estas corran por todas partes, como locas, sobre el alimento espolvoreado, alimento o condimento, que al quedar rubricado por la huellas de las arañas, enloquecidas, se proporciona a la víctima, la cual es asaltada por el deseo de escapar de su casa, de huir de los suyos, de olvidar y repudiar a sus hijos (...).⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Backès, Jean-Louis, *La Littérature européenne, op. cit.*, p. 182.

⁶⁰⁹ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 53.

⁶¹⁰ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz, op. cit.*, p. 636 et 637. (Traduction, p. 163.) : « Je vais écrire maintenant ce que j'ai appris de la bouche des indigènes sur ce que l'on appelle la folie du "labyrinthe

Or, voici l'opinion d'Hilario sur cette croyance :

¡Viejadas de pico de comadre, porque lo mero cierto de todo eso que te estoy contando y que todo el mundo repite, es que el hombre que enviuda de « tecuna », no se aviene a la pérdida, se remite a buscarla y en buscarla, para darse ánimos chupa, chupa para no perder la esperanza, chupa para olvidarse de que la está buscando, mientras la busca, chupa de rabia y como no come, se engasa, y engasado la ve en su delirio, oye que lo llama y por quererla alcanzar, no se fija onde pone los pies y se embarranca (...) ⁶¹¹

En somme, il pense que la perte de sa femme pousse l'homme à la boisson (le verbe "chupar" est traduit dans la version française par « boire »), celle-ci le rend fou ("delirio", « délire »), et finit par en mourir ("se embarranca", traduit par « tomber dans le trou »). Le scepticisme d'Hilario est expliqué au chapitre XIV du *Facteur coyote*, lors de sa rencontre avec Aleja Cuevas, femme dont il est amoureux, une nuit près du cimetière. À l'époque de son enfance, son père était devenu très ami avec un Américain, vendeur ambulant de machines à coudre, à tel point qu'il avait transcrit le nom de cet homme, O'Neil, sur son plastron de cuir de muletier. À la mort de son père, Hilario s'approprie le personnage et lui crée une histoire passionnelle avec une jeune fille du pays, Miguelita, également de son invention :

La Miguelita, morena como la Virgen del Cepo, una milagrosa imagen esculpida en tiempo de la colonia y olvidada en una hornacina de la cárcel de Acatán, donde se aplicaba el tormento del cepo a los facinerosos, indios fugos y maridos mal avenidos; la Miguelita, con ojos como dos carbones apagados, apagados pero con fuego negro por lo mismo de ser carbones; camanances en los carrillos; cintura de acerola, boca de rosicler de moras, pelo de burato negro; la Miguelita que no correspondió el amor desesperado de O'Neill, porque ella nunca lo quiso; Hilario le llamaba simplemente Neil y la gente poblana, Nelo. ⁶¹²

d'araignée". C'est un délire ambulatoire, provoqué par les jeteurs de sort, les sorciers. Pour ce faire (...) [ils] étendent sur une natte fine de la poudre rouge de tiste, de petits grains noirs de chian, de la farine ou du sucre blanc, de la mie de pain ou de galette, de la poudre de miel solidifié de canne noir, ou de guapinol, ou de n'importe quel condiment ou aliment (...) Une fois cette poudre étendue, ils sortent d'une gourde une poignée d'araignées à longues pattes, des araignées géantes et ils soufflent dessus pour les exciter à courir partout, comme des folles, sur ce tapis de poudres diverses que, une fois marquées des traces de ces bêtes affolées, on fait manger à la victime, laquelle est alors en proie au désir de s'échapper, de fuir sa maison et les siens, d'oublier et de renier ses enfants (...) »

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 633. (Traduction, p. 160.) : « Tout ça c'est des ragots de vieille commère, parce que la seule chose de sûre et de certaine, c'est ce que je te raconte et que tout le monde répète, c'est que l'homme qui est veuf d'une "tecuna" ne se résigne pas à cette perte, et qu'il se remet à la chercher ; et en la cherchant, pour se redonner du courage, il boit. Il boit pour ne pas perdre l'espoir, il boit pour oublier qu'il la cherche, tout en la cherchant, il boit de rage et, comme il ne mange pas, il s'imbibe et, une fois imbibé, il la voit dans son délire, il entend l'appeler et, en voulant l'atteindre, il ne distingue pas où il met les pieds et il tombe dans le trou... »

⁶¹² *Ibid.*, p. 656. (Traduction, p. 181.) : « La Miguelita, brune comme la Vierge du Billot, statue miraculeuse sculptée au temps de la colonie et oubliée dans une niche de la prison d'Acatan, où l'on infligeait la torture du billot aux criminels, aux Indiens fuyards et aux maris indignes ; la Miguelita, avec ses yeux comme deux charbons

Toujours d'après Hilario :

Él la quería y ella no. Él la adoraba y ella, por el contrario, lo detestaba. Él la idolatraba. Neil le dijo que se iba a dar a la bebida, y se dio; le dijo que se iba a tirar al mar, y se hizo marinero; ahogó en el azul del mar su pena morena, con la misma pipa que fumaba ante la Miguelita, sus ojos azules, su pelo rubio, su cuerpo de gringo de brazos largos.⁶¹³

À cette histoire dramatique, histoire d'amour malheureux car non partagé, inventée mais parfaitement réaliste, Hilario va ajouter une touche « surnaturelle » qui va définitivement la hausser à la dimension d'une légende. En effet, avant de mourir O'Neil lègue à la Miguelita, comme souvenir, une machine à coudre : « ¿Quién no la ha oído en San Miguel Acatán ? Todas las noches, el que después de las doce campanadas del cabildo se detiene a oír, escucha que cosen con máquina. Es la Miguelita.⁶¹⁴ » D'où cet affirmation du narrateur, posée pourtant sous la forme d'une interrogation : « ¿Como diablos iba a creer en "tecunas" el que había inventado una leyenda ?⁶¹⁵ » Phrase qui résume l'incrédulité d'Hilario.

Mais les choses sont plus complexes. Au moment où, chargé par un des notables du village, l'Allemand Don Déferic, d'aller chercher Nicho Aquino sur la Crête de la Tecuna, Hilario passe par le hameau de "Tres Aguas". Il y rencontre Ramona Corzantes, une vieille femme ayant une réputation de sorcière. Quand elle lui fait part du danger que court celui qu'on appelle le facteur coyote, il lui répond :

-Son cosas esas, Ña Monchona, que no deben ser ciertas, levantes que hacen; no les basta calumniar al prójimo y caluñan a las piedras que no tienen culpa de lo que nos pasa. De fijo que en esa cumbre hay algo misterioso, uno mesmo se pone raro al pasar por ahí, se espeluzna, se eriza, se le añublan los ojos, alea el pálpito en las narices frías como granizo, se salen los huesos del pellejo de tan helados, como si uno llevara el esqueleto afuera, pero todo eso es natural dada la altura y lo lluvioso del lugar, el camino se pone puro jaboncillo cuando no logra entrar el sol entre el nublado, y entonces es fácil embarrancarse. Por mí, le sé decir, a Moncha, que de día, de noche,

éteints mais brûlants des feux noirs du charbon, ses fossettes aux joues, sa taille d'azeroles, sa bouche d'un rose de mûre, ses cheveux de velours noir ; la Miguelita ne répondit point à l'amour désespéré d'O'Neil ; elle ne l'aima jamais... Cet O'Neil, Hilario l'appelait simplement Neil, et les gens du pays Nelo. »

⁶¹³ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Il [O'Neil] l'aimait et elle non. Il l'adorait et elle, au contraire, le détestait. Il l'idolâtrait. Il lui dit qu'il allait se livrer à la boisson, et il s'y livra ; il lui dit qu'il allait se jeter à la mer, et il se fit matelot, il alla noyer dans le bleu de la mer sa sombre peine, avec la même pipe qu'il fumait devant la Miguelita, lui et ses yeux bleus, ses cheveux blonds, son corps de gringo aux longs bras. »

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 657 et 658. (traduction, p. 183.) : « Qui ne l'a pas entendue à San Miguel Acatan ? Toutes les nuits, quand on s'arrête pour écouter après les douze coups de cloche de l'Hôtel de Ville, on entend coudre la machine. C'est la Miguelita. »

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 678. (Traduction, p. 203.) : « Comment diable pourrait croire aux "tecunas" l'inventeur de cette légende ? »

de tarde, de madrugada, a todas horas he pasado por la Cumbre de María Tecún y nunca he oído ni visto nada.⁶¹⁶

Pourtant, l'adjectif "misterioso" (« mystérieux ») ainsi que sa description des sensations qu'il a déjà éprouvées au moment de passer par l'endroit en question, suggèrent que son scepticisme n'est pas si affermi qu'on aurait pu le croire de prime abord.

Ceci est encore renforcé par son attitude vis-à-vis de l'autre grande croyance dont il est question dans le roman, à savoir, le nahualisme : la transformation d'un homme en animal. Dans l'épisode XIII de la partie intitulée *Le Facteur coyote*, Hilario, accompagné d'autres muletiers, arrive dans l'auberge d'Aleja Cuevas. Au moment d'entrer, voyant Nicho Aquino couché par terre ivre mort, il fait le commentaire suivant : "-Para mí que es verdad que se vuelve coyote, al salir del pueblo, y por eso las cartas, cuando él las lleva llegan que vuelan⁶¹⁷." Cette réflexion semble contredire son scepticisme, mais, dans le contexte où elle est exprimée, elle indique plutôt de l'ironie.

Là où la crédulité commence définitivement à prendre possession, pour ainsi dire, de lui, c'est quand, toujours à la recherche de Nicho Aquino, il s'approche de la Crête de Maria Tecun. Durant son ascension il se souvient de Machojon, ce cavalier dont nous avons déjà parlé, transformé en étoile au moment où il allait faire sa demande en mariage. Son père Tomas Machojon ayant pris part à l'empoisonnement du cacique Gaspar Ilom, il est devenu l'une des victimes de la malédiction des Sorciers des vers luisants :

Lo cierto es que al paisa [le fils Machojon] lo quisieron apear las luciérnagas y todavía no lo han apeado, anda poray de luminaria del cielo y año con año baja a la tierra y se aparece dónde están quemando, entre la roza, vestimentado de oro, desde

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 677. (Traduction, p. 202.) : « Ces choses-là voyez-vous (...) c'est des blagueurs qui les racontent : il ne leur suffit pas de calomnier le prochain, faut encore qu'ils accusent les pierres comme si c'était leur faute ce qui nous arrive. C'est certain qu'il y a sur cette crête quelque chose de mystérieux. On se sent tout drôle quand on passe par là ; on se hérisse, on a les yeux voilés, des frémissements dans le nez qui devient froid comme un grêlon, les os sont tellement glacés qu'ils vous sortent de la peau, comme si on avait son squelette au-dehors ; mais tout ça est naturel étant donné l'altitude et l'humidité de l'endroit ; le chemin devient absolument du savon quand le soleil ne parvient pas à percer la brume, et il est facile de glisser dans le trou. Pour moi, je peux vous dire (...) que de jour comme de nuit, l'après-midi comme à l'aube, à toutes les heures j'ai passé par la Crête de Maria Tecun et je n'ai jamais rien entendu, ni rien vu. »

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 644. (Traduction, p. 170.) : « Pour moi, c'est la vérité qu'il se change en coyote au sortir du village, et c'est pour ça que les lettres, quand c'est lui qui les porte, elles n'arrivent pas, elles volent. »

el sombrero caballero, hasta los cascos del macho negro que monta, y que parece que es un macho entero.⁶¹⁸

Bien qu'il soit difficile de savoir si c'est la voix du narrateur qui s'exprime ici ou celle d'Hilario, l'expression "Lo cierto es que..." (« il est certain... ») indique bien plus qu'une simple croyance en une histoire comportant un évènement pourtant surnaturel.

Mais, un peu plus loin, ce qui ne se produisait jusque-là que dans l'ordre de la pensée, semble aussi se produire dans celui des sensations. D'abord proprioceptives :

¡Horrible, se quedaba atrás, colgado en el vacío, cabalgando entre las nubes, convertido en un Machojón de granizo, en un hombre nube! Le sacudió frío, tas, tas, tas, tastaseaba los dientes, y las espuelas en los estribos, como dos flores de una planta de margaritas de metal a la hora de un temblor. ¡Mejor la muerte allí ya embarrancado, que la eternidad convertido en un ser de granizo, en un hombre nube!⁶¹⁹

Mais il est évident que le souvenir de l'histoire de Machojon ainsi que la présence du brouillard : "igual que humazon helada, pegajosa⁶²⁰", l'ont suggestionné à tel point qu'ils peuvent avoir déclenché ces sensations. Ensuite, cela se produit sous l'aspect d'une sensation auditive, puisqu'il entend une voix crier le nom de Maria Tecun : "El grito se perdió con el nombre bajo una tempestad de acentos en la profundidad de sus oídos, en los barrancos de sus oídos.⁶²¹". Mais là aussi, il est difficile de savoir si c'est ou non le fruit de son imagination : "Se cubrió los oídos y lo siguió oyendo. No venía de fuera, sino de adentro⁶²²." Enfin, en sensation visuelle, puisque tout en haut de la crête il voit un animal : "Un coyote le salió al paso, entre las rondas de los pinos que no trepan hasta arriba. Lo vio muy cerca, lo tuvo casi enfrente, para perderlo de vista

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 682. (Traduction, p. 207.) : « Il est certain que les vers luisants ont voulu faire mettre pied à terre à Machojon, et qu'ils n'y ont pas réussi. Il est certain qu'il rôde par-là sous forme d'étoile au ciel et, de temps en temps, descend sur la terre et apparaît, là où l'on brûle pour le défrichage, tout vêtu d'or, depuis le chapeau de cavalier jusqu'aux sabots de cheval noir qu'il monte et qui semble bien un cheval entier. »

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 683. (Traduction, p. 208.) : « Chose horrible ! il n'avancait plus, il était comme suspendu dans le vide, chevauchant dans les nuages, transformé en un Machojon de givre !... Le froid lui faisait claquer des dents, clac ! clac ! et trembler ses éperons dans les étriers comme deux pâquerettes de métal, deux pâquerettes à l'heure d'un tremblement de terre. Plutôt la mort, là, dans le précipice, que l'éternité changée en une statue de glace ! en un homme-nuage !... »

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 682. (Traduction, p. 207.) : « [f]umée poisseuse et gelée »

⁶²¹ *Ibid.*, p. 683. (Traduction, p. 208.) : « Le cri se perdit avec le nom dans une tempête d'accents résonnant au plus profond de ses oreilles, du ravin de ses oreilles. »

⁶²² *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Il se le boucha des deux mains, mais continua de les entendre. Ça ne venait pas du dehors, mais du dedans. »

en seguida entre vaho de lluvia y chiriviscos⁶²³ (...)” Mais, une nouvelle fois, il doute du témoignage de ses sens :

¿Sería o no sería coyote? Como dudar que era coyote si lo vio bien. Allí estaba la duda, en que lo vio bien y vio que no era coyote, porque al verlo tuvo la impresión de que era gente y gente conocida. Se chupó una muela vieja con todo y el pellejo del carrillo. Se me ríen en la cara, si les cuento que llegué muy a tiempo a la Cumbre de María Tecún, que alcancé a ver al correo Aquino en forma de coyote, aullando (esto ya sería arreglo mío) hacia la piedra madre de las “tecunas” que en su arenisca dura, siempre mojada de llanto, encierra el alma de las mujeres prófugas (...) ⁶²⁴

Ce qui le fait douter ce n'est donc pas le fait d'avoir vu un animal, car évidemment il y en a probablement une certaine quantité dans la Crête de Maria tecuna, mais le fait d'avoir vu une créature à la fois coyote et humain.

Devant le scepticisme d'Hilario à l'égard de l'histoire de Maria Tecuna et aux histoires « merveilleuses » en général, Ramona Corzantes, la « sorcière », lui dit : « Vos sos incredulo, porque sos pretencioso. En todo pretencioso hay un incredulo. Para creer se necesita ser humilde. Y solo las cosas humildes crecen y perduran; velo en el monte. ⁶²⁵ » À Hilario qui proteste en disant que c'est lui qui est à l'origine de l'histoire de la Miguelita de Acatan, Ramona répond qu'elle avait déjà entendu sa grand-mère raconter et même chanter cette histoire :

Uno cree inventar muchas veces lo que otros han olvidado. Cuando uno cuenta lo que ya no se cuenta, dice uno, yo lo inventé, es mío, esto es mío. Pero lo que uno efectivamente está haciendo es recordar, vos recordaste en tu borrachera, lo que la memoria de tus antepasados dejó en tu sangre, porque toma en cuenta que formás parte no de Hilario Sacayón, solamente, sino de todos los Sacayón que ha habido, y por el lado de tu señora madre, de los Arriaza, gente que fue toda de estos lugares. ⁶²⁶

⁶²³ *Ibid.*, p. 684. (Traduction, p. 209.) : « Un coyote lui passa devant, dans les "rondas" des pins qui ne grimpent pas jusque-là haut. Il le vit de tout près, quasi en face, pour le perdre de vue aussitôt, dans la buée pluvieuse et dans des buissons (...) »

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 685. (Traduction, *Ibid.*) : « Était-ce ou n'était-ce pas un coyote ? Comment douter que ce fut un coyote s'il l'avait si bien vu ? Mais c'était là justement qu'était le doute : c'est qu'il l'avait bien vu et qu'il avait vu que ce n'était pas un coyote, qu'il avait eu l'impression que c'était quelqu'un, et quelqu'un de connu (...) On me rira au nez si je raconte que je suis arrivé à temps à la Crête de Maria Tecun, que j'ai pu voir le facteur Aquino sous forme de coyote et qui aboyait (là j'arrange peut être un peu), qui aboyait après la pierre mère des "tecunas", laquelle sous sa croûte dure toujours mouillée de larmes, enferme l'âme des femmes fugitives, (...) »

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 677. (Traduction, p. 202.) : « Tu es incrédule parce que tu es prétentieux. Chez tout prétentieux, il y a un incrédule. Pour croire il faut être humble. Il n'y a que les choses humbles pour croître et pour durer. Regarde dans le bois. »

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 679. (Traduction, p. 204.) : « Souvent l'on croit inventé ce que les autres ont oublié. Quand quelqu'un raconte ce qu'on ne raconte pas, il dit : c'est moi qui l'ai inventé, c'est à moi, l'histoire est de moi. Mais en fait c'est une affaire de souvenir ; tu te rappelles dans ta soulographie ce que tes ancêtres t'ont laissé dans le sang parce que, rends-toi bien compte que tu n'es pas seulement Hilario Sacayon, mais que tu fais partie de tous les Sacayon qu'il y a eu et, du côté de Madame ta mère, des Arriaza qui étaient tous des gens de ce pays. »

En d'autres termes, il existe des récits collectifs, inconscients, communs à une communauté. Ceci renvoie à la conception de Platon concernant l'existence d'« Idées » appartenant à un monde intelligible ou, plus proche à la fois dans le temps et dans l'esprit, à celle de Jung concernant l'existence d'« Archétypes » situés dans un inconscient collectif commun à toute l'humanité. Mais chez le premier nous avons affaire à des Concepts et chez le second à des Images (puisque les archétypes jungiens sont des structures vides et dynamiques productrices d'images), alors que chez Asturias il s'agit de Récits, c'est-à-dire d'un développement oral ou écrit rapportant des faits concernant des personnages. Toutefois, les trois conceptions ont en commun de dépasser le cadre strictement individuel. Mais chez Platon ces Idées éternelles se trouvent dans une dimension de l'existence différente de la dimension sensible ou matérielle, à laquelle tous les êtres humains, de n'importe quel endroit du monde et de n'importe quelle époque, peuvent avoir accès. Chez Jung les archétypes se situent dans un « Inconscient collectif », donc à l'intérieur d'une partie de la psyché humaine commune à l'ensemble de l'humanité, et non à l'extérieure d'elle comme chez Platon : « Notre âme [dit Jung], comme notre corps, est composée d'éléments qui tous ont déjà existé dans la lignée des ancêtres. Le "nouveau" dans l'âme individuelle est une recombinaison, variée à l'infini, de composantes extrêmement anciennes⁶²⁷. » Pour Ramona Corzantes, les récits ne se situent pas dans le « ciel des idées » ni dans une partie du psychisme humain commun à toute l'humanité, mais dans le « sang », donc dans un élément sensible, matériel, et plus particulièrement organique, biologique. Ce qui constitue une contradiction, puisque, dans ce cas précis, les aspects surnaturels de certaines histoires trouveraient leur origine dans la matière. En outre, ce même sang transmet ces Récits (les « ancêtres ») de génération en génération.

C. L'INVISIBLE MYTHIQUE : *Ramona Corzantes ou la voix de la culture amérindienne (Hombres de Maíz)*

⁶²⁷ Jung, Carl Gustav, *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniela Jaffé, 1961, 1962, 1963 by Pantheon Books, a Division of Random House, Inc. New York, Editions Gallimard, 1966, pour la traduction française faite par Roland Cahen et Yves Le lay, 1973, pour la nouvelle édition revue et augmentée, p. 273. (Titre original : *Erinnerungen, traume, gedanken*)

En tout cas, si ces différentes conceptions : celle de Platon, celle de Jung, et celle exprimée par Ramona sont semblables, dans ce sens où elles dépassent le cadre strictement individuel, elles ont aussi comme point commun ce que l'on pourrait nommer « la théorie de l'anamnèse ». Celle-ci consiste en l'idée selon laquelle ces « Idées », ces « Archétypes », ou ces « Récits », nous les avons connus mais les avons oubliés, et qu'en somme, comme le dit Ramona à Hilario : « c'est une affaire de souvenir ». La différence c'est que pour Platon cette anamnèse se fait par le moyen de la philosophie : Socrate, grâce à la maïeutique (l'art d'accoucher les esprits), réussit à faire prendre conscience à ses interlocuteurs d'une vérité qu'ils savent mais qu'ils ne savent pas qu'ils savent. Pour Jung elle se fait par le moyen de la psychologie des profondeurs, et tout particulièrement par sa méthode d'interprétation des symboles apparaissant dans les productions de l'Inconscient, qu'il soit individuel ou collectif. Alors que pour Ramona, elle se fait par le moyen de ce que l'on appelle communément un état modifié ou altéré de conscience et qu'elle appelle « soûlographie », autrement dit un état d'ébriété dû à une consommation, abusive, d'alcool. On sent ici poindre une ironie certaine, dans la mesure où, si chez Platon et Jung la méthode d'anamnèse est planifiée et réfléchie, en somme consciente, celle dont parle Ramona est, elle, spontanée et irréfléchie, fruit d'un délire, en somme, inconsciente ; et rejoint beaucoup plus la méthode, pour ainsi dire, surréaliste dont nous avons parlé précédemment, voire même, la transe de type chamanique.

Contre le discours de Ramona, Hilario insiste en disant qu'au temps de la chanson dont elle parle Neil n'existait pas encore. Ce à quoi la vieille femme répond :

-Y de esas resultas, el hombre ese y la máquina de coser, resultan bastardos; pero no tiene nada, no le hace mal, se salvó del olvido, para seguir como los ríos; los cuentos son como los ríos, por donde pasan se agregan lo que pueden, y si no se lo agregan, llevándose materialmente, se lo llevan en reflejo; el hombre ese y la máquina van en el reflejo de la Miguelita.⁶²⁸

Cela ne procède-t-il pas de l'idée que la multiplicité des histoires, des « contes », ne sont que des variantes les unes des autres ? Ou, pour le dire autrement, il n'existe qu'un seul conte raconté de milliers de manières, une matrice commune, un ensemble

⁶²⁸ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « -Au bout du compte, l'homme dont tu parles et la machine à coudre n'ont rien de commun. Mais lui n'est rien, il n'a rien fait, il s'est sauvé de l'oubli pour continuer comme les fleuves... Les contes, vois-tu, c'est comme les fleuves, là où ils passent, ils s'ajoutent ce qu'ils peuvent et, s'ils ne se l'ajoutent pas, en l'emportant matériellement, ils l'emportent en reflet : cet homme-là et la machine à coudre font partie du reflet de la Miguelita. »

de "ríos" (de « fleuves »), mais constituée d'éléments différents. Ceux-ci peuvent devenir permanents dans le conte, ce que peut signifier l'image "llevándoselo materialmente" (« en l'emportant matériellement »), et qui, dans ce cas précis, fait référence au personnage même de Miguelita ; ou impermanents, ce que peut signifier l'image "van en el reflejo de..." (« font partie du reflet de... » dans la traduction française ») et qui, toujours dans ce cas précis, fait référence à Neil et à la machine à coudre.

Pour Michèle Bernu :

Miguelita de Acatan est, quelque sorte, l'antithèse de la « tecuna » par sa sédentarité. Sous-jacente à cette légende apparaît la technique moderne et, finalement, Miguelita de Acatan montre le peuple indien créateur de légendes fidèles à sa culture, même lorsqu'il est confronté à d'autres civilisations, à de nouvelles étapes historiques. En d'autres termes, le peuple indien d'Hombres de Maíz a pour instrument d'accession à l'histoire son langage mythique, sa culture.⁶²⁹

Eliane Karp est du même avis :

Le langage métis est illustré par l'utilisation de la légende, véritable protagoniste du roman. La légende permet de renforcer le thème de l'héritage collectif, en ce sens qu'elle est aussi une forme de mémoire intra historique liée au système symbolique populaire et indigène. Elle implique l'appartenance du groupe choisi à un ordre de valeurs non officiel et non institutionnel. D'un autre côté, la légende constitue une véritable voix anonyme, sous-jacente à l'action des personnages, ce qui donne au texte cette dimension épique caractéristique des textes mythiques.⁶³⁰ [Nous traduisons]

Selon Mircea Eliade, dans les sociétés traditionnelles « "Savoir" veut dire apprendre le mythe central⁶³¹ » (...) Il ajoute : « Le véritable sacrilège est l'oubli de l'acte divin. La "faute", le "péché", le "sacrilège", c'est de "ne pas s'être souvenu" que la forme actuelle de l'existence humaine est le résultat d'une action divine⁶³². » (...) Toujours d'après Eliade, cette mémoire mythique est élaborée par la difficulté de la mémoire populaire, collective, à se souvenir longtemps autant d'une personne historique que d'un événement historique (ce qui ne suffit évidemment pas à expliquer

⁶²⁹ Bernu, Michèle, « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 51 et 52.

⁶³⁰ Karp, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", *art. cit.*, p. 110. "El lenguaje mestizo se encuentra ilustrado a través de la utilización de la leyenda como verdadero protagonista dentro de la novela. La leyenda permite reforzar el tema del legado colectivo por ser también una forma de memoria intrahistórica relacionada con el sistema de simbología popular e indígena. Ella implica de hecho la pertenencia del grupo escogido a un orden de valores no-oficial y no-institucionalizado. Por otra parte, la leyenda constituye una verdadera voz anónima, sub-yacente a la acción de los personajes, la cual proporciona al texto esa dimensión épica, característica de los textos míticos."

⁶³¹ Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Editions Gallimard, 1963, p. 137.

⁶³² *Ibid.*

l'origine et la fonction du mythe). Par conséquent, elle transforme, par la répétition, le premier en archétype et le second en catégorie : « On assiste [...] à la métamorphose d'un personnage historique en Héros mythique⁶³³ », d'une part, et, d'autre part : « L'événement historique en lui-même, quelle qu'en soit l'importance, ne tient pas dans la mémoire populaire et son souvenir n'enflamme l'imagination poétique que dans la mesure où cet événement historique se rapproche le plus d'un modèle mythique⁶³⁴ ». Pour résumer : la mémoire, aussi bien celle des membres de sociétés traditionnelles que celle de contemporains (écrivains ou non d'ailleurs), tend à transformer un événement historique en catégorie et un personnage historique en archétype.

Dans le cas qui nous occupe, nous n'avons pas affaire à des histoires mythiques, sacrées, mais à des histoires profanes, des contes, d'une part, et, d'autre part, c'est ici le « langage mythique », donc le mythe qui « accède à l'histoire » et non l'inverse.

Florinda Friedmann de Goldberg considère que dans *El Reino de este mundo* :

L'aspect le plus frappant des éléments ajoutés par Carpentier au personnage décrit par Moreau de Saint Mery [au personnage historique donc] est le fait que Mackandal, déjà quand il était esclave, fascinait ses compagnons d'infortune par son talent de rapporteur de mythes, d'évocat épique et lyrique de la patrie lointaine. C'est là que réside son charisme originel. De l'aède au sorcier doté de pouvoirs surnaturels il n'y a que la distance d'un sacrifice, celui de son bras, qui, paradoxalement, doit le rendre omnipotent (se souvenir, par exemple, de la cécité des voyants de l'Antiquité).⁶³⁵ [Nous traduisons]

Mais dans ce roman cet aspect est loin d'être aussi important que dans celui d'Asturias.

Résumons-nous. Dans *L'Œuvre au Noir*, Henri-Maximilien Ligre, le cousin de Zénon, est qualifié d'aventurier de la puissance. Il est préoccupé du temporel, alors que Zénon, lui, est occupé du spirituel. Henri-Maximilien est un pragmatique, ce qui

⁶³³ Eliade, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*, Paris, Editions Gallimard, 1969, Nouvelle édition revue et augmentée, p. 57.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁶³⁵ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar por Florinda Friedmann de Goldberg, op. cit.*, p. 11. "El más llamativo de los elementos añadidos por Carpentier al personaje descrito por Moreau de Saint Méry es que Mackandal, aun cuando esclavo, fascinaba a sus compañeros de infortunio con su talento de relator de mitos, de evocador épico y lírico de la patria lejana. Allí reside su carisma original. Del aeda al brujo dotado de poderes sobrenaturales sólo dista un sacrificio, el de su brazo, que, paradójicamente, ha de volverlo omnipotente (recuérdese, por ejemplo, la ceguera de los videntes clásicos)."

correspond à l'esprit de cette époque, durant laquelle l'intelligence se détourne de la connaissance du monde d'en haut, pour se tourner vers la connaissance du monde d'en bas et vers l'action que l'on peut y exercer. Néanmoins, il est tout de même attaché à la liberté et à la création poétique, valeurs d'ordre spirituel. Dans *Hombres de Maiz*, le muletier Hilario Sacayon ne croit ni à la réalité des histoires concernant la montagne de Maria Tecun ni à celles concernant le nahualisme. Mais son scepticisme va être remis en question par son face à face avec Nicho Aquino transformé en coyote au sommet de la montagne en question. Par ailleurs, pour expliquer la réalité des Légendes, Ramona Corzantes affirme l'existence de Récits transmis de génération en génération à travers le sang des individus, Récits adaptés au fil des générations et dont il suffirait de se souvenir pour qu'ils ne tombent pas dans l'oubli.

2. L'ESPRIT SE DÉTOURNE DU VISIBLE

Ce chapitre fait le constat inverse du chapitre précédent, à savoir l'attitude de certains personnages consistant, non plus à tourner le dos à des « arrière-mondes », mais à tourner le dos au monde lui-même, attitude qui ne les pousse pas vers d'autres « arrière-mondes » mais vers le néant.

A. LA VANITÉ DE TOUTE CONNAISSANCE : *Gisors (La Condition humaine)*

Au chapitre précédent, nous avons dit que dans *La Condition humaine* Gisors est un reflet plutôt positif de Kyo, qu'il est aussi une figure de père ayant pourvu son fils à la fois de protection et de reconnaissance, et qu'il est également le fils de son fils. Nous avons vu aussi qu'il ne partage plus son système de représentations. En effet, quand May vient le retrouver au Japon pour qu'ils partent ensemble en Russie afin de continuer le combat en faveur de la révolution, il lui répond : « Je ne désire pas aller à Moscou. (...) Le marxisme a cessé de vivre en moi. Aux yeux de Kyo c'était une volonté, n'est-ce pas ? Mais aux miens c'est une fatalité, et je m'accordais à lui parce que mon angoisse de la mort s'accordait à cette fatalité⁶³⁶. » Mais, désormais il n'en a

⁶³⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 332.

plus besoin : « Il n'y a presque plus d'angoisse en moi, May ; depuis que Kyo est mort, il m'est indifférent de mourir. Je suis à la fois délivré (délivré !...) de la mort et de la vie. Qu'irais-je faire la bas⁶³⁷ ? » À propos de ce passage, nous avons dit que chez Kyo le marxisme était un choix totalement libre et assumé, alors que, Gisors, lui, n'a pas eu d'autre choix : ne pouvant pencher ni du côté du nihilisme ni de celui d'une religion proposant un salut céleste, il s'est résigné pour une religion séculière de salut terrestre, en tout cas une tradition qui durant un certain temps a donné du sens à son existence.

Nous pouvons maintenant aller plus loin dans l'interprétation. L'affirmation consistant à dire que l'angoisse de la mort est consubstantielle à la vie est immédiatement compréhensible, dans la mesure où la vie implique l'inévitabilité de la mort, la fatalité de la mort. Mais que peut bien vouloir dire l'affirmation selon laquelle le marxisme est une fatalité ? C'est probablement lié à la vision historique du marxisme. En effet, chez Marx c'est la lutte des classes qui donne à l'histoire un sens et une direction. Dans la première partie du *Manifeste du parti communiste* (1848) Marx et Engels nous font savoir que, à chaque époque, toute société est organisée en fonction d'une hiérarchie sociale qui lui est propre et consistant en un antagonisme entre deux groupes sociaux aux intérêts distincts. La société capitaliste industrielle moderne, issue de la Révolution française, est partagée en deux classes sociales : la bourgeoisie et le prolétariat. La première, qui a acquis le pouvoir politique après la destruction du système féodal, est la classe qui possède les moyens de production des marchandises (machines, usines, matières premières, etc.) et doit son émergence aux grandes découvertes, à la colonisation, à l'essor de l'industrie, notamment l'invention de la machine à vapeur. La seconde est la classe qui ne possède que sa force de travail, force qu'elle vend pour pouvoir survivre jusqu'au lendemain. Le communisme consiste donc en le renversement de la bourgeoisie, ce qui implique l'abolition des moyens de production, de la propriété privée et, à la longue, de l'Etat, et, partant, l'abolition du système des classes tout entier.

Commentaire de Mircea Eliade sur cette doctrine à ambition scientifique :

[L]a société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques trouvent leur plus exact précédent dans le mythe de l'Age d'or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire. Marx a enrichi ce mythe vénérable de toute une idéologie messianique judéo-chrétienne :

⁶³⁷ Ibid.

d'une part, le rôle prophétique et la fonction sotériologique qu'il accorde au prolétariat ; de l'autre, la lutte finale entre le Bien et le Mal, qu'on peut facilement rapprocher du conflit apocalyptique entre Christ et Antéchrist, suivi de la victoire définitive du premier.⁶³⁸

Pour Kyo, l'avènement de la société sans classes, cet Âge d'or communiste, sera donc le produit de la volonté des hommes, alors que pour Gisors il sera le produit inéluctable d'une sorte de marche de l'Histoire, équivalent donc à la fatalité de la mort. Mais, comme désormais, d'après Gisors, la disparition de Kyo l'a délivré de cet espoir, de ce désir d'un monde meilleur, elle l'a en même temps délivré du désespoir, de la souffrance créée par la frustration provoquée par l'attente de cet avènement. Et, de manière plus générale encore, la délivrance du désir de vie le délivre aussi de l'angoisse de la mort.

Chez lui le fatalisme semble donc désormais avoir laissé la place au doute, doute quant à la capacité du marxisme à transformer véritablement l'homme et le monde. Mais ce doute ne fait que s'ajouter, pour ainsi dire, à un doute encore plus ancien, et dont nous avons déjà parlé plus haut : « Il n'y a pas de connaissance des êtres ». Phrase que son fils lui prête, et répétée tout au long du livre comme un leitmotiv. Du coup, sans le secours du marxisme, il est plus que probable que le scepticisme de Gisors atteigne désormais le niveau d'un Pyrrhonisme. Ce dernier, scepticisme radical, implique non seulement l'idée d'une impossibilité totale d'une connaissance de type psychologique, mais l'idée d'une impossibilité totale de toute forme de connaissance :

Il [Pyrrhon (IV^e, III^e s. av. J.C.)] soutenait qu'il n'y avait ni beau, ni laid, ni juste, ni injuste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie, mais qu'en toute chose les hommes se gouvernent selon la coutume et la loi. Car une chose n'est pas plutôt ceci que cela.⁶³⁹

Ou encore :

Les philosophes sceptiques [il s'agit ici des pyrroniens] passaient leur temps à détruire les dogmes des autres sectes et n'en établissaient aucun pour leur part. En énonçant ou en expliquant les doctrines des autres philosophes, ils ne définissaient rien eux-mêmes, pas même ceci qu'ils s'abstenaient de définir.⁶⁴⁰

Dans le Pyrrhonisme, l'idée que toute connaissance est impossible mène à une « suspension du jugement » ou un « système de l'indifférence » qui mène, à son tour,

⁶³⁸ Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Editions Gallimard, 1957, p. 24.

⁶³⁹ Laërce, Diogène, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres II*, op. cit., p. 191.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 196.

à l'aphasie, à « la sérénité de l'âme », autrement dénommée ataraxie (ou absence de trouble). Rappelons une nouvelle fois les paroles de Gisors : « Il n'y a presque plus d'angoisse en moi, May [dit-il à la veuve de son fils] ; depuis que Kyo est mort, il m'est indifférent de mourir. Je suis à la fois délivré (délivré !...) de la mort et de la vie⁶⁴¹. »

Mais cela peut aussi signifier que le fataliste en lui n'est pas totalement mort, qu'il a seulement été recouvert par le sceptique. En effet, de même qu'il a été marxiste pratiquement malgré lui, il est désormais, presque délivré de l'angoisse de la mort, mais toujours malgré lui, et non par le travail de sa propre volonté. Chez les Pyrrhoniens l'ataraxie est le résultat d'une ascèse ardue, alors que la sienne est le produit de circonstances qui ne dépendent pas de lui. La mort de son fils constitue cette circonstance extérieure, ayant donc toujours pour conséquence une attitude selon laquelle on ne peut modifier le cours des événements puisqu'ils sont fixés par une instance supérieure.

Il faut néanmoins nuancer quelque peu ces propos. En effet, bien que, comme le dit Baudelaire, l'opium possède un effet négatif sur la volonté, dans la mesure où elle l'engourdit, il y a bien des fois dans le roman où Gisors fait preuve de cette qualité. D'abord, dans sa tentative désespérée pour sauver Kyo de la mort, tentative durant laquelle il fait appel au baron Clappique. Ensuite, dans sa tentative, également faillie, de sauver Tchen de lui-même. Enfin, dans la poursuite de son examen permanent (zététique) de l'âme humaine, et ce malgré son affirmation du fait qu'il n'y a pas de connaissance des êtres. Il rappelle en cela, une nouvelle fois, une attitude pyrrhonienne, puisque les pyrrhoniens nient tout raisonnement tout en utilisant le raisonnement. Gisors, lui, ne cesse de faire de la psychologie, tout en étant persuadé de la vanité de la psychologie.

B. LA VANITÉ DE TOUTE SIGNIFICATION : *Clappique (La Condition humaine)*

Mais, dans ce roman, celui qui va le plus loin dans le scepticisme c'est le baron Clappique. La première fois que nous rencontrons ce personnage, c'est au moment où Kyo l'aborde au Black Cat, un restaurant où l'on joue du Jazz, pour lui parler de l'achat des armes devant servir à l'insurrection :

⁶⁴¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 332.

Au-dessus d'un pêle-mêle de dos et de gorges dans un tas de chiffons soyeux, un Polichinelle maigre et sans bosse, mais qui ressemblait à sa voix, tenait un discours bouffon à une Russe et à une métisse philippine assise à sa table. Debout, les coudes au corps, gesticulant des mains, il parlait avec tous les muscles de son visage en coupe-vent, gêné par le carré de soie noir, style Pieds-Nickelés, qui protégeait son œil droit meurtri sans doute.⁶⁴²

Plus tard, dans une maison de jeu, des clients l'appellent « Toto⁶⁴³ » et, lors d'une scène qui se déroule chez Kyo, au moment de partir il dit à celui-ci en parlant de lui-même : « Fantômas vous salue⁶⁴⁴ ! »

Toto est un personnage créé par Emile Durafour, paru dans un livre publié en 1892 intitulé *Les Farces de Toto*, puis repris en 1910 dans un vaudeville de Georges Feydeau : *On purge bébé*. C'est un enfant gaffeur, insolent et obstiné, mettant tout son énergie à éviter de travailler. Les Pieds-Nickelés sont trois personnages de bande dessinée apparus pour la première fois en 1908. L'un d'entre eux, Filochard, porte un carré de soie noir, un cache-œil, devant l'un de ses yeux. Leur nom désigne un filou ayant mauvaise volonté. Polichinelle est un personnage de la *commedia dell'arte*, popularisé par le théâtre de marionnettes et caractérisé par deux bosses, l'une devant, l'autre derrière. D'apparence gentille, il peut se montrer très cruel. Quant à Fantômas, personnage de romans feuilletons, paru pour la première fois en 1911, c'est un génie du crime.

Tous ces personnages, auxquels Clappique est comparé ou auxquels lui-même se compare, ont en commun de se situer en dehors des normes de la société dans laquelle ils vivent, voire même en dehors des lois ; en somme, de contester l'ordre établi. Comme le personnage principal de la tradition picaresque, dont ils sont des héritiers, leur plus grand bien est la liberté. Dans l'épisode du salon de jeu, au moment de jeter la boule, Clappique pense que la banque lui doit de l'argent de toute éternité à cause « de la liberté de son esprit⁶⁴⁵ ». Pour la conserver, tous ces personnages utilisent une des principales caractéristiques du *Picaro* : ce que l'on pourrait appeler la ruse bouffonne. Signalons toutefois au passage que le *Picaro* est un personnage issu des classes populaires, alors que Clappique est un baron, donc un noble, du moins le prétend-il.

⁶⁴² Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 29.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 240.

L'épisode de son départ de Shanghai est particulièrement emblématique à cet égard. Après sa conversation avec König, le chef du département de police qui, pour payer une dette, l'a fait prévenir du danger qu'il encourt, Clappique se retrouve dans la rue. Là, il entend des coups de feux échangés entre nationalistes et communistes et, prenant soudain peur, décide qu'il veut vivre : « Je ne veux pas mourir, disait-il entre ses dents, je ne veux pas mourir⁶⁴⁶... ». Mais, pour cela, il doit fuir de la ville, or il n'a ni argent ni passeport. Alors qu'il se demande comment il va faire pour monter sur un paquebot français sur le point de prendre le large, il observe un matelot avec des seaux et des balais neufs sur les bras gravir les marches de l'échelle, passer devant l'homme de coupée et entrer dans le navire. Après avoir acheté un bleu de marin et des balais neufs, il fait de même sans être molesté et va se mêler aux passagers assemblés sur le pont. (On remarque ici l'art du déguisement à des fins stratégiques, typique d'un certain nombre de personnages de la littérature populaire, dont Polichinelle et Fantômas, mais aussi du Carnaval dont cette littérature est issue.) Une fois sur le pont, il est accosté par un Russe qui lui demande si la vie à bord du bateau est agréable. Après lui avoir tenu un de ces « discours bouffons » sur des voyages improbables, Clappique le prend sous le bras et lui dit : « -Allons-nous saouler⁶⁴⁷... »

Personnages libres donc, parce qu'ils s'affranchissent des normes et des lois, mais aussi inquiétants, voire dangereux, cessant donc d'être comiques, et pour la même raison. Dans la salle de bar du petit hôtel Grosvenor, Clappique rencontre un certain comte Chpilewski, un Polonais travaillant pour la police, qui lui conseille de quitter Shanghai. (En fait, il est envoyé par König, ce que le baron ne saura que plus tard, quand, à la demande de Gisors, il ira voir le policier pour lui demander de sauver Kyo) La police est au courant de l'histoire des armes volées sur le bateau et de sa collaboration avec Kyo, leur véritable cible. Deux heures et demie plus tard, Clappique se trouve de nouveau chez Kyo afin de l'avertir du danger. Ce dernier refuse de partir mais propose son aide. Ils prennent rendez-vous pour plus tard, Kyo promettant d'apporter de l'argent pour aider Clappique à fuir, celui-ci promettant de nouvelles informations.

Le moment venu, il se dirige vers le Black Cat pour son rendez-vous :

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 296.

Il était résolu à ne pas manquer Kyo, à cause de l'argent qu'il attendait de lui, et parce qu'il allait peut être, cette fois, non le prévenir mais le sauver. Il avait obtenu sans peine les renseignements que Kyo lui avaient demandés : les indicateurs savaient qu'un mouvement des troupes spéciales de Chang-Kaï-Shek était prévu pour onze heures, et que tous les comités communistes seraient entourés.⁶⁴⁸

Cependant, il décide auparavant de s'arrêter dans un salon de jeu et, alors même qu'il n'est pas joueur et qu'il a très peu d'argent, il commence à acheter des jetons. Ceci, soit parce qu'il pense que Kyo n'aura pas l'argent qu'il lui a promis : « peut-être n'aura-t-il rien⁶⁴⁹ » ; soit parce qu'il veut se faire remarquer dans un endroit où il est connu : « Mais le croupier lança sa boule : l'attention quitta Clappique⁶⁵⁰ (...) » ; soit simplement pour laisser s'exprimer en lui un immense conflit interne : « Grâce à elle [la boule], il assouvissait ensemble, pour la première fois, les deux Clappique qui le formaient, celui qui voulait vivre et celui qui voulait être détruit⁶⁵¹. » La voix active pour le « vouloir vivre » indique qu'il en est directement responsable, alors que la voix passive pour le « vouloir mourir » indique, elle, qu'il en est indirectement responsable, comme s'il en laissait le soin à quelqu'un d'autre, dans ce cas précis le hasard.

Dans *L'Insoutenable légèreté de l'être*, dans l'incipit du roman, Milan Kundera expose la réflexion philosophique suivante :

L'éternel retour est une idée mystérieuse et, Nietzsche, avec elle, a mis bien des philosophes dans l'embarras : penser qu'un jour tout se répétera comme nous l'avons déjà vécu et que même cette répétition se répétera encore indéfiniment ! Que veut dire ce mythe loufoque ?

Le mythe de l'éternel retour affirme, par la négation, que la vie qui disparaît une fois pour toutes, qui ne revient pas, est semblable à une ombre, est sans poids, est morte d'avance, et fût-elle atroce, belle, splendide, cette atrocité, cette beauté, cette splendeur ne signifient rien. Il ne faut pas en tenir compte, pas plus que d'une guerre entre deux royaumes africains du XIV^e siècle, qui n'a rien changé à la face du monde, bien que trois cent mille Noirs y aient trouvé la mort dans d'indescriptibles supplices.

Cela changera-t-il quelque chose à la guerre entre deux royaumes africains du XIV^e siècle si elle se répète un nombre incalculable de fois dans l'éternel retour ?

Oui : elle deviendra un bloc qui se dresse et perdure, et sa stupidité sera sans rémission.⁶⁵²

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 241.

⁶⁵² Kundera, Milan, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, France, Editions Gallimard, pour la traduction française à partir du tchèque faite par François Kérel, 1984, pour la traduction française revue par l'auteur, 1987, p. 11.

Ce qui est réel est ce qui est éternel, et l'éternel retour est une forme, certes amoindrie, de l'éternité ; si donc il existe, alors la vie est pesante, lourde de signification :

Le plus lourd fardeau nous écrase, nous fait ployer sous lui, nous presse contre le sol. Mais dans la poésie amoureuse de tous les siècles, la femme désire recevoir le fardeau du corps mâle. Le plus lourd fardeau est donc en même temps l'image du plus intense accomplissement vital. Plus lourd est le fardeau, plus notre vie est proche de la terre, et plus elle est réelle et vraie.⁶⁵³

Par contre, ce qui est éphémère est irréel ; si donc l'éternel retour n'existe pas, alors la vie est légère, soumise au hasard et donc dénuée de signification : « [L]'absence totale de fardeau fait que l'être humain devient plus léger que l'air, qu'il s'envole, qu'il s'éloigne de la terre, de l'être terrestre, qu'il n'est plus qu'à demi réel et que ses mouvements sont aussi libres qu'insignifiants⁶⁵⁴. » Néanmoins, pour Kundera, cette même légèreté de l'être, quand elle devient insoutenable, « L'Insoutenable légèreté de l'être », perd sa légèreté et devient incroyablement pesante, devient elle aussi un fardeau lourd à porter. Mais cette fois la raison n'en est pas l'excès, pour ainsi dire, de signification, mais au contraire son absence : la personne qui le porte a du mal à assumer une existence dénuée de sens et dont la conclusion est la mort.

C'est ce qui arrive au personnage de Tomas dans le roman de Kundera. Se souvenant de sa rencontre avec sa femme Tereza, il s'aperçoit qu'elle n'est due qu'à une série de hasards :

Sept ans plus tôt, un cas difficile de méningite s'était déclaré *par hasard* à l'hôpital de la ville où habitait Tereza, et le chef du service où travaillait Tomas avait été appelé d'urgence en consultation. Mais, *par hasard*, le chef de service avait une sciatique, il ne pouvait pas bouger, et il avait envoyé Tomas à sa place dans cet hôpital de province. Il y avait cinq hôtels dans la ville, mais Tomas était descendu *par hasard* dans celui où travaillait Tereza. *Par hasard*, il avait un moment à perdre avant le départ du train et il était allé s'asseoir dans la Brasserie. Tereza était de service *par hasard* et servait *par hasard* la table de Tomas. Il avait donc fallu une série de six hasards pour pousser Tomas jusqu'à Tereza, comme si, laissé à lui-même, rien ne lui eut conduit.

Il était rentré en Bohême à cause d'elle. Une décision aussi fatale reposait sur un amour à ce point fortuit, qu'il n'aurait même pas existé si le chef de service n'avait eu une sciatique sept ans plus tôt. Et cette femme, cette incarnation du hasard absolu, était maintenant couchée à côté de lui et respirait profondément dans son sommeil.⁶⁵⁵

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

C'est donc probablement cette insoutenable légèreté due au hasard, devenue donc de la pesanteur, qui rend Clappique, comme Polichinelle, quelqu'un certes de gentil mais à qui on ne peut pas faire confiance, voire même, bien que malgré lui, de dangereux. Dangereux pour lui-même d'abord. Après l'épisode du salon de jeu dont nous venons de parler, il rentre dans la chambre de son hôtel chinois et, debout devant la glace, commence à penser au suicide :

Il transforma son visage, bouche fermée et tirée vers le menton, yeux entrouverts, en samouraï de carnaval. Et aussitôt, comme si l'angoisse que les paroles n'arrivaient pas à traduire se fut exprimée directement dans toute sa puissance, il commença à grimacer, se transformant en singe, en idiot, en épouvante, en type à fluxion, en tous les grotesques que peut exprimer un visage humain. Ça ne suffisait plus : il se servit de ses doigts, tirant sur les coins de ses yeux, agrandissant sa bouche pour la gueule de crapaud de l'homme-qui-rit, tirant ses oreilles. Cette débauche de grotesque dans la chambre solitaire, avec la brume de la nuit massée à la fenêtre, prenait le comique atroce de la folie.⁶⁵⁶

Le terme « grotesque », répété deux fois, celui de « carnaval » et de « comique », renvoient à la tradition du réalisme-grotesque théorisée par Michael Bakhtine dans son essai sur Rabelais, tradition qui renverse, pour un temps en tout cas, le statut quo et le plonge dans le chaos de l'indifférencié. Mais ici le comique est qualifié d'« atroce » car associé à la « folie » et met donc l'accent sur le danger représenté par un tel renversement. Clappique est donc dangereux pour lui-même, mais il est dangereux aussi pour les autres. Avant de s'arracher du salon de jeu, celui-ci va l'obséder et l'empêcher d'assister à son rendez-vous avec Kyo et, partant, de le sauver. Au sortir du Black Cat avec sa femme May, après avoir attendu le baron jusqu'à la fin, n'ayant donc pas été prévenu par celui-ci du danger qui pesait sur lui, Kyo est violemment appréhendé par la police et connaîtra la fin que l'on sait.

Mais il y a plus. Tous les personnages auxquels Clappique a été comparé sont des personnages de fiction. Polichinelle est un personnage de *la commedia dell'arte*, donc du théâtre, Toto est un personnage de roman puis de théâtre, les Pieds-Nickelés de bande dessinée, Fantômas de roman. Et effectivement, Clappique vit dans la fiction et non dans le réel. Dans l'épisode du salon de jeu, au moment de jeter la boule, il pense que la banque lui doit de l'argent de toute éternité « à cause de la fantaisie et de la liberté de son esprit⁶⁵⁷ ». À un autre moment il est question d'un exemplaire familial

⁶⁵⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 259.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 240.

des Contes d'Hoffman (*Les Contes fantastiques*) qui se trouve chez lui. À propos de *La Condition humaine*, Vinh Dao écrit :

Nous avons vu qu'après ses séjours indochinois et la publication des *Conquérants* [un roman de 1928 à tendance réaliste], Malraux avait éprouvé le besoin de revenir au récit fantastique avec *Royaume farfelu*, renouant avec la tradition des *Lunes en papier*. Plus tard encore, dans *La Condition humaine* [de 1933, un autre roman à tendance réaliste], nous verrons apparaître le personnage étrange de Clappique, qui prendra une importance démesurée dans le roman, dépassant de loin les besoins de l'intrigue. Le baron de Clappique a continuellement l'habitude de raconter des histoires farfelues et fantastiques, au point de se donner l'illusion de vivre dans l'univers irréel qu'il s'est bâti. Or Clappique ne s'invente pas un monde fantastique pour s'y réfugier et pour fuir le monde réel. C'est pour lui une façon de *nier* tout simplement la vie.⁶⁵⁸

C'est également ce que dit Gisors, souvenons-nous, lors de sa conversation avec Kyo à propos de Clappique : « -Sa mythomanie est un moyen de nier la vie, n'est-ce pas, de nier, et non pas d'oublier⁶⁵⁹. » Et un peu plus loin, toujours en parlant du baron, il ajoute : « Rien n'existe : tout est rêve. N'oublie pas l'alcool, qui l'aide⁶⁶⁰... » Rappelons également que Gisors lui-même souffre de nihilisme, mais moins extrême que celui de Clappique : « [Il] pensait que si le monde était sans réalité, les hommes, et ceux mêmes qui s'opposent le plus au monde ont, eux, une réalité très forte ; et que Clappique, précisément, était un des très rares êtres qui n'en eussent aucune⁶⁶¹. » Ce qui signifie que, dans le cas de Clappique, nier la vie cela veut dire aussi se nier soi-même. C'est d'ailleurs ce que Clappique lui-même dit à Gisors : « Au revoir, mon bon. Le seul homme de Shanghai qui n'existe pas (...) vous salue⁶⁶². » Cependant, à un autre moment il semble plutôt vouloir transfigurer la vie plutôt que la nier : « Il faut introduire les moyens de l'art dans la vie mon b'bon, non pour en faire de l'art, ha ! bon Dieu non ! mais pour en faire davantage de la vie⁶⁶³. » Quoi qu'il en soit, d'après Vinh Dao, c'est là « pour Malraux un moyen d'exprimer une opposition au monde devenu incohérent, privé de valeurs morales et spirituelles⁶⁶⁴. »

Mais Clappique, tout comme Gisors, s'il doute de la réalité du monde, a néanmoins des doutes sur son propre doute ; autrement dit, parfois il se met à croire

⁶⁵⁸ Dao, Vinh, *André Malraux ou la quête de la fraternité*, Genève, Librairie Droz S. A., 1991, p. 22.

⁶⁵⁹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 45.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 195.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 295.

⁶⁶⁴ Dao, Vinh, *André Malraux ou la quête de la fraternité*, op. cit., p. 22.

à la possibilité de l'existence d'une sorte d'arrière monde. Toujours durant l'épisode du salon de jeu, au moment où les forces de vie et les forces de destruction s'affrontent en lui, il pense que « [c]ette boule dont le mouvement allait faiblir était un destin, et d'abord *son* destin. Il ne luttait pas contre une créature, mais contre une espèce de dieu ; et ce dieu en même temps, était lui-même⁶⁶⁵. » Ceci renvoie à toutes les traditions (notamment l'Hermétisme et l'Alchimie) qui postulent une correspondance entre l'Univers et l'Homme (le macrocosme et le microcosme), l'homme étant donc un univers en miniature. Mais, dans le cas qui nous occupe, cela renvoie surtout à la relation entre la croyance et la signification. Ce thème est très important pour notre propos. Todorov, s'interrogeant sur l'omniprésence d'êtres surnaturels dans les récits fantastiques, pense qu'elle est due, outre à la volonté de puissance dans le sens d'un dépassement de la condition humaine, à la suppléation d'une « causalité déficiente⁶⁶⁶ ». Pour expliquer certains événements dont on ne connaît pas les causes, on a alors le choix entre invoquer, soit le hasard, soit l'existence de séries causales, pour ainsi dire, « extraordinaires », pouvant aller jusqu'au surnaturel. La systématisation de cette deuxième tendance débouche sur un « déterminisme généralisé⁶⁶⁷ » ou « *pan-déterminisme*⁶⁶⁸ ». Celui-ci « a comme conséquence naturelle ce qu'on pourrait appeler la "pan-signification" : puisque des relations existent à tous les niveaux, entre tous les éléments du monde, ce monde devient hautement signifiant⁶⁶⁹ ».

Dans son livre *Les Jeux et les hommes*, Roger Caillois nous explique que ce que nous appelons aujourd'hui des jeux de hasard étaient autrefois des jeux liés à la divination. Il n'y était donc pas question de chance mais de « la marque sacrée de la faveur des dieux⁶⁷⁰ » ; c'est peut être cette « faveur » que recherche Clappique.

Résumons-nous. De même que l'esprit peut se détourner de l'invisible, il peut aussi se détourner du visible, pour se tourner vers le néant. Dans *La Condition humaine*, Gisors, ancien marxiste, s'est détourné de cette idéologie, qui est encore celle de son fils. Seul l'existence de ce dernier lui permettait de maintenir des liens, autant avec le marxisme qu'avec le monde. La mort de Kyo ayant rompu ces liens, le

⁶⁶⁵ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 241.

⁶⁶⁶ Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 116.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *Ibid.* p. 118.

⁶⁷⁰ Caillois, Roger, *Les Jeux et les hommes (le masque et le vertige)*, Paris, Editions Gallimard, 1958, p. 201.
<https://monoscop.org> (Consulté le 25/06/2021)

seul avenir de Gisors est celui d'un scepticisme radical, de type pyrrhonien, transformant en vanité toute forme d'action, mais aussi de connaissance. Dans ce même roman, celui qui va le plus loin dans le scepticisme, c'est le baron de Clappique. Il conteste l'ordre établi, ce qui fait de lui un personnage épris de liberté, mais aussi dangereux, autant pour lui que pour les autres : il est tenté par le suicide et ne prévient pas Kyo tout en sachant qu'il court un grand danger. Il est la victime, pour ainsi dire, du sentiment de l'absurde du monde, sentiment dû à l'omniprésence de la mort et menant au nihilisme. Néanmoins, à d'autres moments il semble croire à l'existence d'un arrière monde pouvant donner du sens à l'existence.

Octavio Paz, souvenons-nous, considère que la Modernité se constitue à travers de constantes ruptures, des négations, qui sont la conséquence de ce qu'il appelle la « raison critique » : « Elle nous régit dans la mesure où elle se dédouble et se constitue comme un objet d'analyse, de doute, de négation. » Chez Henri- Maximilien, le cousin de Zénon dans *L'Œuvre au Noir*, nous voyons à l'œuvre cette raison critique, ce doute concernant certains systèmes de représentation propres à sa culture et à son époque (systèmes scientifiques, philosophiques, religieux) au profit de ce que l'on pourrait appeler une « raison stratégique », caractéristique aussi de la dite époque. Mais ce doute est en même temps contrebalancé par une fascination pour d'autres systèmes de représentation se situant, eux, du côté de la Tradition : le néoplatonisme, notamment, à travers la poésie de Pétrarque, au fondement duquel réside ce fameux « principe immuable », caractéristique de toute pensée traditionnelle : « [L]a véritable réalité se trouve non dans ce bas monde d'ombres et d'apparences, mais dans la lumière d'en haut, dont certains êtres ici-bas sont comme un témoignage. » Dans *Hombres de Maíz*, on l'a vu, Hilario Sacayon, le muletier, souffre ce même tiraillement. D'un côté, il ne croit pas à l'idée de Ramona Corzantes consistant à considérer les Légendes de leur peuple comme des réalités objectives transmises de génération en génération, et encore moins à l'aspect surnaturel de celles-ci. Mais, d'un autre côté, il croit voir sur le sommet de la montagne de Maria Tecun le nahual de Nicho Aquino. Résumons ce que dit Todorov à propos du surnaturel : il serait dû à la supplétion d'une causalité déficiente, c'est-à-dire à l'existence de séries causales extraordinaires pouvant aller jusqu'au surnaturel, et débouchant sur un déterminisme généralisé ou pan-déterminisme. Le surnaturel est

donc un monde invisible fondement du monde visible, donc équivalent au « principe immuable » propre aux sociétés traditionnelles.

Mais, de même que l'on peut douter de l'existence de ce « principe immuable », invisible, on peut commencer à douter de la réalité de sa propre existence dans le monde visible : la conscience de l'absurde mène quasiment au nihilisme. C'est ce qui arrive à Gisors, le père de Kyo, dans *La Condition humaine*. À la mort de son fils, il constate, plus que jamais, la vanité de toute forme d'action et de connaissance, ce qui le rapproche davantage encore du néant. Pourtant, nous avons vu aussi qu'il est fasciné par le destin et la fatalité de celui-ci. Or, ces deux entités, pour ainsi dire, si elles peuvent fixer de manière irrévocable le cours des événements, c'est bien parce qu'elles se situent en dehors du cadre spatio-temporel, du côté du « principe immuable ». Toujours dans ce même roman, le doute en question sera poussé jusqu'à ses dernières extrémités à travers le personnage de Clappique. Ce dernier, en effet, se met à douter à tel point de l'existence même du monde visible, que son doute se renverse en son contraire : la quasi-croyance en l'existence d'un monde invisible, un « principe immuable ».

III. LE PIRE ENNEMI

Il nous reste enfin à étudier le troisième angle auquel nous avons fait allusion au début de cette deuxième partie, à savoir, celui constitué par la rupture des relations entre les protagonistes des romans de notre corpus et certains de leurs proches à la suite d'une trahison de ceux-là par ceux-ci. Les derniers en effet deviennent les ennemis des premiers, ennemis de la personne, de sa cause, de son idéologie, ou de sa « race ».

1. LE TRAÎTRE À LA PERSONNE : *Catherine et Zénon, un conflit entre deux consciences, qui est aussi un conflit de classes (L'Œuvre au Noir)*

Après trente-cinq ans d'absence, trente-cinq ans passés à parcourir le monde, Zénon revient à Bruges, sa ville natale. Sous le nom de Sébastien Théus, on l'a vu, il va s'installer chez son ami Jean Myers. Quand il arrive : « Une servante tenant une lanterne reçut le visiteur sur le seuil. En s'engouffrant dans l'embrasement de la porte, Zénon frôla rudement cette grande femme maussade qui ne s'effaçait pas pour lui livrer passage⁶⁷¹. » Dans l'extrait cité, l'adjectif « maussade », c'est-à-dire peu

⁶⁷¹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 193.

aimable, servant à qualifier la servante, ainsi que l'attitude « dominante » de celle-ci, « qui ne s'effaçait pas pour lui livrer passage », laisse présager son comportement à la fin du roman, lors du procès de Zénon. Si dans un premier temps Catherine, c'est son prénom, résiste à l'entrée de ce dernier dans la maison, très rapidement, voyant qu'il possède lui aussi un caractère fort, elle opère un changement d'attitude radical. Effectivement, le soir même de son arrivée, elle le choisit comme amant :

Catherine entra [dans la pièce où dort Zénon] avec une brique chauffée dans l'âtre et enveloppée de chiffons de laine. Agenouillée dans la ruelle, elle introduisit le brûlant paquet sous les couvertures, toucha les pieds du voyageur, puis ses chevilles, les massa longuement, et soudain, sans une parole, couvrit ce corps nu de caresses avides.⁶⁷²

Ce choix est probablement lié à son manque de relations avec Jean Myers, puisqu'il est dit que ce dernier « avait quelque peu lutinée [Catherine] naguère⁶⁷³ », mais il est désormais qualifié d'« impotent⁶⁷⁴ ». Alors que Zénon, lui, malgré son apparence d'« homme hagard au poil gris⁶⁷⁵ », est encore en pleine possession de ses facultés sexuelles. Il va donc la laisser faire, mais, il est vrai, sans grand enthousiasme : « Il [Zénon] ne l'empêcha pas [Catherine] de s'étendre lourdement à son côté sous la courte pointe. Cette grande créature était comme la bière et le pain dont on prend sa part avec indifférence, sans dégoût et sans délices⁶⁷⁶. » Dès le lendemain il lui fermera sa porte.

Dans le premier chapitre de cette deuxième partie, nous avons parlé de reconnaissance. Il s'agissait de la reconnaissance par le père et la mère de leur enfant, dans le sens où ils admettent que l'individu en question est bien un prolongement d'eux-mêmes. Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, Hegel part du principe que la condition humaine se définit par l'expérience de la conscience dans son parcours évolutif au fil de son existence. Ainsi, il décrit les différentes étapes par lesquelles elle doit passer pour parvenir à une conception authentique de la vérité de ce qu'elle est. Après s'être tournée vers les objets du monde puis vers elle-même, elle se tourne vers autrui et s'aperçoit que c'est dans sa reconnaissance d'autrui et dans sa reconnaissance par autrui (réciprocité) que se trouve la vérité de son existence, à

⁶⁷² *Ibid.*, p. 195.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 195.

savoir celle d'un être spirituel, d'une conscience libre, et non celle d'un simple animal ou d'un objet : « *La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi*⁶⁷⁷. » Et, toujours d'après Hegel, ce qu'il dénomme la « dialectique du maître et du serviteur » intervient précisément quand l'une des deux consciences en présence ne reconnaît pas l'autre en tant que tel et lui octroie le rôle du serviteur et s'octroie à elle-même celui du maître : « [L]'un [le maître] étant seulement celui qui est reconnu, et l'autre [le serviteur] seulement celui qui reconnaît⁶⁷⁸. » Ou encore : « [L]'une est la conscience autonome, pour qui l'essence est l'être pour soi, et l'autre la conscience non autonome, pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre ; la première est le seigneur et *maître*, la seconde, l'*asservi*⁶⁷⁹. » Mais, toujours d'après le philosophe allemand, par sa passivité, par sa dépendance, le maître peut devenir le serviteur de son serviteur, qui, lui, par son activité, par son travail (extériorisation de soi dans le monde) et l'autonomie qu'il lui donne, peut devenir le maître de son maître : « [L]a servitude de l'asservi deviendra (...) dans son accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement [elle] se renversera en autonomie véritable⁶⁸⁰. »

Les relations entre Zénon et Catherine peuvent s'expliquer par cette « dialectique ». Dans le premier extrait cité, on voit bien comment Catherine, ne considérant pas Zénon comme un maître, puisque celui-ci est Jean Myers, se montre plus que réticente à le laisser entrer dans la maison ; mais on voit aussi qu'en faisant cela elle s'oppose, dans une certaine mesure, aux ordres de celui qui est censé être son maître, et s'octroie donc le rôle du maître. À l'inverse, dans le troisième extrait, la comparaison de Catherine avec de la « bière » et du « pain » dénote que Zénon ne la considère pas comme une conscience mais comme une chose, et plus précisément comme une simple nourriture. Par ailleurs, le verbe « lutiner » utilisé par le narrateur pour se référer à la relation entre Catherine et Jean Myers, indique que ce dernier n'en avait pas une meilleure opinion.

Quelque temps plus tard, rentrant chez son ami, Zénon le trouve mort. À certains signes, il comprend que c'est Catherine elle-même qui l'a tué, avec un poison contenu dans une fiole en verre trouvée dans la propre chambre de Zénon. Devant la

⁶⁷⁷ Hegel, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, p. 194.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 202.

réaction violente de celui-ci, la servante répond : « J'ai fait cela pour vous, répétait-elle entre deux hoquets⁶⁸¹. » Ce qui signifie que désormais elle l'a choisi comme maître. Dans le cas qui nous occupe, Catherine a été jusqu'à tuer son propre maître, et ce probablement parce qu'elle avait depuis longtemps pleinement intégré son rôle de maître de son maître ; autrement dit : le renversement hégélien était déjà, pour ainsi dire, consommé. Mais aussi parce qu'elle avait trouvé un nouveau maître en la personne de Zénon. Toutefois, ce dernier refusera d'endosser ce rôle, donc aussi celui de futur serviteur. En effet, ne pouvant la dénoncer, puisqu'il est recherché, il se désolidarise définitivement d'elle :

Au retour des obsèques [de Jean Myers], Zénon s'aperçoit que Catherine avait transporté dans la chambre du *maître* [nous soulignons] ses hardes et sa trousse de médecin ; elle y avait fait du feu et soigneusement apprêté le grand lit. Il rapporta sans rien dire ses effets dans le réduit qu'il occupait depuis son arrivée. Sitôt entré en possession de son bien [l'héritage de son ami], il s'en dépouilla par acte notarial en faveur de l'ancien hospice de Saint-Cosme (...) La maison de Jean Myers serait dorénavant un asile de vieillards infirmes ; Catherine y logerait en qualité de *servante*.⁶⁸² [Nous soulignons]

Le message de Zénon à Catherine est clair et pourrait s'énoncer de la manière suivante : « Toi et moi nous n'entrerons jamais dans la dialectique du maître et du serviteur ».

Cependant, elle ne s'en tiendra pas là. À la fin du roman, lors du procès intenté à Zénon, elle sera responsable d'un des témoignages les plus préjudiciables contre lui :

Elle accusa le médecin d'avoir empoisonné Jean Myers à l'aide de ses panacées ; se chargeant elle-même pour perdre le prisonnier, elle avouait avoir aidé Zénon dans cette tâche. Ce vilain homme avait préalablement allumé ses sens à l'aide de potions vénéfiques, de sorte que corps et âme elle avait été son esclave.⁶⁸³

Hegel considère que pour obtenir la reconnaissance dont elle a tant besoin, la conscience doit mettre sa vie en péril, signifiant par là que pour elle la liberté de devenir un être spirituel est plus importante que celle-ci. Ou, pour le dire autrement, la lutte pour la reconnaissance est une lutte à mort où chaque conscience tente de se faire reconnaître par les autres en tant que conscience libre, admise avec une égale dignité dans la communauté des hommes : « Le rapport des deux consciences de soi est (...)

⁶⁸¹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 203.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 204 et 205.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 392.

ainsi déterminé qu'elles font leur propre preuve, et chacune celle de l'autre, par le combat à mort⁶⁸⁴. » On voit bien qu'ici Catherine est prête à se « charger » elle-même, de risquer donc sa vie, pour perdre Zénon. Néanmoins, dans son cas, ce n'est plus pour être reconnue par lui, mais au contraire pour se venger du fait qu'il ne l'a pas reconnue comme une conscience à part entière, alors qu'elle a assez vite reconnu celle de Zénon. Il est ironique que l'argument qu'elle donne contre lui soit celui de l'aliénation, du joug (le substantif « esclave ») qu'il aurait exercé sur elle par l'entremise de « potions vénéfiques ». D'abord, parce que, comme nous l'avons déjà dit, son désir de vengeance est dû au refus de la part de l'alchimiste à la perspective d'une éventuelle relation maître/serviteur entre elle et lui, et non à son acquiescement à celle-ci. Ensuite, parce que la folie dont elle est prise au fur et à mesure de son témoignage vise au contraire, par compensation, ou même par surcompensation, à inventer, à fantasmer cette relation, à la faire vivre par l'imagination et la parole, concrétisation de la première. D'ailleurs le choix du style indirect libre (« ce diable d'homme ») témoigne précisément non pas d'une intervention du narrateur dans la voix de Catherine, mais au contraire du « volume » de plus en plus fort de celle de cette dernière.

La folie de la femme culmine dans cet extrait :

Elle ne tarissait pas sur les prodigieux détails de son commerce charnel avec le médecin ; il fallait croire que sa familiarité avec les filles et les clients de la citrouille l'avait entre-temps fort instruite (...) Les aveux hurlants et gesticulants de Catherine ranimèrent aussitôt l'intérêt languissant des juges (...) Mais la maritorne lancée à fond n'arrêtait plus ; on la fit taire : chantant pouilles aux juges, elle fut jetée hors de la salle et envoyée chez les folles où elle put déchaîner tout à l'aise.⁶⁸⁵

Le ressentiment de Catherine vise donc la personne de Zénon. Mais il est aussi très probable que leur affrontement soit dû à un ressentiment de classe de la part de la première, qui est donc une servante, vis-à-vis du second, qui est, lui, un médecin. La philosophie de Karl Marx, que nous avons résumée brièvement précédemment, va reprendre la dialectique du maître et du serviteur élaborée par Hegel mais en la « socialisant ». Chez Marx c'est la lutte des classes qui donne à l'histoire un sens et une direction.

⁶⁸⁴ Hegel, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 199.

⁶⁸⁵ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 392 et 393.

2. LE TRAÎTRE À LA CAUSE : *Vologuine demande aux communistes chinois de rendre les armes (La Condition humaine) ; Soliman, de la servitude volontaire à la maîtrise totale de l'île (El Reino de este mundo)*

Dans *La Condition humaine*, on l'a vu, Kyo se sent trahi par Tchen. Dans la troisième partie du roman, le 29 mars 1927, c'est-à-dire huit jours après la date du début de l'histoire, Kyo et Tchen, souvenons-nous, font le voyage à Han-Kéou, ville du Nord de la Chine, censée être aux mains des communistes, et où va se décider le sort du soulèvement populaire de Shangaï. Après leur entretien avec Vologuine, Kyo se sent proche de Tchen, à tel point qu'il le voit même comme un ami. En outre, il pense que cette amitié est partagée. Mais à la fin de leur conversation, alors que Kyo lui demande s'il trouve cela important d'être lui-même l'organisateur de l'attentat contre Chang-Kaï-Shek, lui suggérant peut être par-là que ce pourrait être lui, Kyo, qui pourrait s'en occuper, Tchen répond : « [J]e n'aime pas que les femmes que j'aime soient baisées par les autres⁶⁸⁶. » Cette phrase « fit jaillir en Kyo toute la souffrance qu'il avait oubliée : il se sentit tout d'un coup séparé de Tchen [qui] coupa la corde de l'un des canots amarrés, et quitta la rive⁶⁸⁷. » Volontairement ou non, le jeune chinois, en rappelant à Kyo l'adultère de sa femme May, le fait douter et le met face à son « impuissance ». C'est pour cette raison que, incroyable inversion des rôles, alors qu'il devrait voir en Tchen un assassin fanatique, il ne peut s'empêcher de le voir comme un homme disposé à tout pour la cause, et lui-même, comme un faible. Si l'on admet donc que Tchen, dans une certaine mesure, trahit Kyo, il n'en demeure pas moins qu'il reste fidèle à la cause et à l'idéologie qui leur sont communes.

Dans ce même roman, celui qu'on pourrait considérer comme un traître à la cause, est précisément le dénommé Vologuine. Un peu avant la scène entre Kyo et Tchen, souvenons-nous, les deux personnages s'étaient réunis avec celui qui est un des membres du parti communiste chinois, lié à Moscou. La position de Vologuine consiste à obéir aux ordres du Komintern de Moscou, qui conseille aux membres du parti communiste chinois de déposer les armes face au Kouomitang et de se mettre sous les ordres de Chang-Kaï-Shek, qui les a pourtant trahis. Il considère en effet que la Chine n'est pas prête pour la Révolution, car, si une partie de la population est effectivement en faveur du communisme, les principaux généraux de l'armée chinoise,

⁶⁸⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 152.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

eux, ne le sont pas. Alors que Kyo, lui, pense que rendre les armes équivaut à trahir le prolétariat ; il est donc au contraire d'avis de les garder pour combattre. En somme, on l'a vu, si la position de Vologuine est proche de celle de Staline, celle de Kyo est proche de celle de Trotski. Nous avons dit que le fin mot de l'histoire est que Staline, désormais à la tête du parti à cette époque (puisque Lénine meurt en 1924), considérant que la Révolution internationale doit être subordonnée à la toute nouvelle U.R.S.S., ne tolère aucune volonté d'indépendance ; ce qui transforme ce pays en une de ces grandes puissances coloniales contre laquelle il prétend défendre la Chine.

Allons un peu plus loin dans cette analyse. D'après Octavio Paz :

Dans le marxisme il y avait des tendances totalitaires provenant de Hegel. Cependant Marx n'a jamais parlé de dictature d'un Parti unique mais de quelque chose de très différent : dictature temporaire du prolétariat dans la période suivant la prise du pouvoir. Le léninisme a introduit un nouvel élément : la notion d'un parti révolutionnaire, avant-garde du prolétariat, qui assume en son nom la direction de la société et de l'histoire (...) À peine le pouvoir conquis, ce parti tend à se transformer fatalement en une caste. L'histoire du XX^e siècle nous a montré à d'innombrables reprises l'inexorable transformation des partis révolutionnaires en d'impitoyables bureaucraties. Le phénomène s'est répété partout : dictature du Parti communiste sur la société, dictature du Comité Central sur le Parti communiste, dictature du César révolutionnaire sur le Comité Central.⁶⁸⁸ [Nous traduisons]

Ce qui signifie que, toujours dans la perspective hégélienne du maître et du serviteur, le serviteur qu'était le peuple russe a réussi à renverser la relation de domination, mais que, aussitôt cet acte accompli, cette dernière lui fut arrachée au profit d'un groupe de plus en plus réduit de personnes pour arriver à la domination d'une personne seule, dans le cas qui nous occupe : Staline. Mais ici il y a une différence avec le rapport de domination dont nous avons parlé précédemment. D'abord, il y a le fait qu'il se concrétise dans l'Histoire, alors que chez Hegel c'est une abstraction supposée rendre compte de tous les rapports de domination. Ensuite, et surtout, il y a l'idée que le

⁶⁸⁸ Paz, Octavio, *El Ogro filantrópico*, España, Editorial Seix Barral, S. A., 1979 et 1990, p. 252. "En el marxismo había tendencias autoritarias que venían de Hegel. Pero Marx nunca hablo de dictadura de un Partido único sino de algo muy distinto: dictadura temporal del proletariado en el periodo siguiente a la toma del poder. El leninismo introdujo un nuevo elemento: la noción de un partido revolucionario, vanguardia del proletariado, que asume en su nombre la dirección de la sociedad y la historia (...) Ese partido tiende a convertirse fatalmente en una casta, apenas conquista el poder. La historia del siglo XX nos ha mostrado una y otra vez la inexorable transformación de los partidos revolucionarios en despiadadas burocracias. El fenómeno se ha repetido en todas partes: dictadura del Partido comunista sobre la sociedad, dictadura del Comité Central sobre el Partido comunista, dictadura del César revolucionario sobre el Comité Central."

dominant prétend agir au nom des dominés, c'est-à-dire que le maître se prétend le serviteur de ses serviteurs alors qu'il en est un impitoyable bourreau.

Vologuine, porte-parole de Staline, trahit donc la cause des opprimés, tout en prétendant (ou en croyant ?) agir en leur nom :

Vologuine était là pour faire exécuter les décisions prises par des camarades plus qualifiés, mieux informés que lui – et que Kyo. En Russie, il n'eut pas discuté. Mais il n'avait pas oublié encore la lourde patience avec laquelle les bolcheviks enseignaient inlassablement leur vérité à des foules illettrées – les discours de Lénine, ces spirales opiniâtres par lesquelles il revenait six fois sur le même point, un étage plus haut chaque fois. La structure du Parti chinois était loin d'avoir la force de celle du Parti russe ; et les exposés de la situation, les instructions, même les ordres, se perdaient souvent sur le long chemin de Moscou à Shanghai.⁶⁸⁹

La réflexion de Vologuine vient confirmer le commentaire d'Octavio Paz, que ce dernier résume lui-même par la phrase suivante : « Lénine transforme la classe ouvrière en mineure et fait du Parti le véritable agent de l'histoire⁶⁹⁰. » Vologuine, en effet, est convaincu que l'avant-garde révolutionnaire, représentée ici par la figure de Lénine, doit enseigner avec patience la « vérité » bolchévique aux « foules illettrées », surtout quand celles-ci sont loin (en Chine donc) de la source de cette vérité (qui est censée, elle, se trouver à Moscou). Remarquons au passage le caractère philosophico-religieux de l'activité en question : cette connaissance se manifeste comme une élévation (« spirales opiniâtres », « un étage plus haut chaque fois ») de l'ignorance vers la connaissance, de l'erreur vers la vérité. Par ailleurs, le pronom personnel complément « leur » indique probablement la prise de distance de la voix du narrateur par rapport à la voix de Vologuine : en effet, en parlant des bolchéviques il dit « leur vérité » et non « la vérité ».

Le Komintern, parti regroupant tous les partisans du nouveau régime soviétique, a donc transformé le peuple russe en dominé. Mais il en a fait de même du peuple chinois. Souvenons-nous : dès 1923 Chang Kaï Shek fait un voyage afin de solliciter l'aide de la Russie révolutionnaire, et, en 1924, avec l'accord de Sun Yat-sen, fondateur du Kouomitang, il réorganise ce parti sur des bases analogues à celles du parti communiste russe. En outre, on l'a vu aussi, Moscou conseille au parti communiste chinois d'entrer dans le Kouomitang. Néanmoins, alors qu'au début ses

⁶⁸⁹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 138.

⁶⁹⁰ Paz, Octavio, *El Ogro filantrópico*, op. cit., p. 250. "Lenin convierte a la clase obrera en una menor de edad y hace del Partido el verdadero agente de la historia."

membres étaient traités sur un pied d'égalité, voyant la popularité de plus en plus grande des communistes, les nationalistes les traitent désormais comme des dominés. Mais il y a plus. Le Komintern lui-même, le dominant, doit désormais s'incliner devant le Kouomitang, le dominé devenu dominant. En effet, ce dernier, fort de son alliance avec les puissances étrangères réfractaires au communisme, et la plupart des généraux composant la faction armée de ce parti étant également anti-communistes, Moscou n'a d'autre choix que de demander aux communistes chinois de rendre les armes et de se placer sous les ordres de Chang Kaï Shek, en sachant probablement que ce qui les attend c'est la mort aux mains de ce dernier. Vologuine le sait. Pourtant il dit à Kyo : « S'ils [les communistes] suivent les instructions [c'est-à-dire rendre les armes], Chang ne bougera pas⁶⁹¹. »

Vologuine demande donc aux communistes de plier devant Chang Kaï Shek. Cependant, un détail trouble Kyo. En effet, Vologuine convient devant lui qu'un jour il faudra bien se désolidariser du général nationaliste : « Le Parti [le Komintern] est d'accord qu'il faudra, enfin, rompre [avec Chang donc]⁶⁹². » Mais il ajoute : « pas si tôt⁶⁹³ ». Et à un autre moment, lorsque Tchen fait son apparition et fait part à Vologuine de son projet de tuer Chang Kaï Shek dans un attentat, celui-ci répond sur le ton de l'évidence : « -L'Internationale n'a pas à approuver ce projet⁶⁹⁴. » Mais très rapidement il commence à hésiter, puisqu'il dit : « Pourtant, de ton point de vue même⁶⁹⁵... » Puis ajoute : «... Le moment, enfin, est-il bien choisi ?⁶⁹⁶ » Le commentaire à part soi de Kyo sur l'attitude de Vologuine est le suivant : « Il y avait dans cette discussion il ne savait pas quoi de peu convaincant, qui le troublait : il jugeait Vologuine singulièrement plus ferme lorsqu'il ordonnait de rendre les armes que lorsqu'il parlait du meurtre de Chang-Kai-Shek⁶⁹⁷. » Le fin mot de l'histoire est le suivant, avoué par Vologuine à Tchen : « [D]es officiers russes de Gallen n'ont pas pu quitter son état-major [celui de Chang]. Ils seront torturés s'il est tué. Ni Gallen ni l'état-major russe ne l'admettront⁶⁹⁸... » Autrement dit, que des milliers de communistes chinois soient assassinés ce n'est pas grave, mais que quelques officiers russes le soient oui. On

⁶⁹¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 141.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 141.

peut opposer Vologuine à Katow. Le second, qui est également russe, met au premier plan l'internationalisme communiste, au détriment du nationalisme russe, alors que le premier met au premier plan le nationalisme russe, mais en prétextant que le plus important est l'internationalisme communiste.

Dans *El Reino de este mundo*, on trouve également deux exemples de trahison à la cause. Le premier est constitué par Soliman. Nous avons vu précédemment que ce personnage pouvait être considéré comme un reflet ambivalent plutôt négatif de Ti Noël. En effet, sa condition d'éternel serviteur des oppresseurs, que ce soit des français (le Général et Paulina Bonaparte) ou des anciens esclaves devenus maîtres (Henri Christophe puis la famille de ce dernier), en fait l'opposé de Ti Noël, qui est, lui, toujours du côté de la révolte et de la liberté. Mais nous avons vu aussi qu'il est un gardien de la tradition africaine du Vaudou. Contrairement à Henri Christophe, que pourtant il sert, il n'échange jamais cette tradition contre le Christianisme ; à tel point qu'il va même être l'initiateur de Paulina. Voyant la maladie de son mari et constatant l'échec des médecins face à elle, la française implore Soliman d'intervenir sous la forme de rituels adressés à ses dieux en vue de la guérison du Général Leclerc. En ce sens, s'il n'est pas un reflet fidèle à la cause, il peut constituer un reflet fidèle à l'idéologie de cette tradition.

Pourtant, il trahit la cause dans la mesure où il place précisément la tradition au service des dominants : Paulina et le Général Leclerc, et plus tard Henri-Christophe et sa famille. L'attitude de Soliman peut s'expliquer par son amour pour Paulina. Rappelons qu'il est un esclave que celle-ci (sœur de Napoléon et femme de Leclerc) prend à son service en tant que masseur. En effet, à la suite de la mort du Général, victime de l'épidémie, et au départ de Paulina pour la France, Soliman se met au service d'Henri Christophe, ancien cuisinier renommé et nouveau tyran de l'île. Quelque temps plus tard, à la suite du suicide de ce dernier, haï par les esclaves et abandonné par sa propre garde personnelle, Soliman s'embarque pour l'Europe avec la femme et les deux filles du défunt. Il se peut que son statut privilégié de masseur de la femme du leader des colons à une époque, et de bras droit du tyran à une autre soient une partie de l'explication.

Mais il nous semble qu'une autre explication peut nous être fournie par le fameux texte de la Boétie : *Traité de la servitude volontaire*. Comme son titre l'indique, le texte de cet humaniste de la Renaissance pense la relation entre domination et

servitude, mais du point de vue du dominé. Il commence par constater l'importance de la liberté dans la vie d'un être humain :

À vrai dire, il est bien inutile de se demander si la liberté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir aucun être en servitude sans lui faire tort : il n'y a rien au monde de plus contraire à la nature, toute raisonnable, que l'injustice. La liberté est donc naturelle ; c'est pourquoi, à mon avis, nous ne sommes pas seulement nés avec elle, mais aussi avec la passion de la défendre.⁶⁹⁹

Mais ce n'est que pour constater comment il est facile de la perdre :

Il est incroyable de voir comme le peuple, dès qu'il est assujéti, tombe soudain dans un si profond oubli de sa liberté qu'il lui est impossible de se réveiller pour la reconquérir : il sert si bien, et si volontiers, qu'on dirait à le voir qu'il n'a pas seulement perdu sa liberté mais bien gagné sa servitude.⁷⁰⁰

Pour la Boétie, la première raison de cette servitude c'est l'habitude :

Il est vrai qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force ; mais les successeurs servent sans regret et font volontiers ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte. Les hommes nés sous le joug, puis nourris et élevés dans la servitude, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés et ne pensent point avoir d'autres biens ni d'autres droits que ceux qu'ils ont trouvés ; ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance.⁷⁰¹

Nous ne savons rien de la vie de Soliman avant sa rencontre avec Paulina, mais on peut supposer que c'est un homme né en captivité, l'habitude de cette dernière pourrait donc expliquer en partie son attitude servile.

Cependant, à un moment donné du roman, cette attitude va s'inverser. Quand l'épidémie se déclare sur l'île, Paulina, témoin de la mort de son coiffeur, finit par obéir aux instances de son mari et s'enfuit sur l'île de la Tortue avec Soliman et ses femmes de chambre. Mais le mal se répand partout : "Una tarde, Leclerc desembarcó en la Tortuga con el cuerpo destemplado de siniestros escalofríos. Sus ojos estaban amarillos. El médico militar que lo acompañaba le hizo administrar fuertes dosis de

⁶⁹⁹ De la Boétie, Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, p. 7.

<https://instituthumanismetotal.fr/bibliotheque/PDF/la-boetie-discours-de-la-servitude-volontaire.pdf>.

(Consulté le 14/10/2022)

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

ruibarbo⁷⁰².” Alors, Paulina, convaincue de l’échec des médecins, écoute les conseils de Soliman :

La agonía de Leclerc, acreciendo su miedo, la hizo avanzar más aún hacia el mundo de los poderes que Solimán invocaba con sus conjuros, el verdadero amo de la isla, único defensor posible contra el azote de la otra orilla, único doctor probable ante la inutilidad de los recetarios.⁷⁰³

L’anaphore de l’adjectif “único” (« seul » en français : « seul défenseur », « seul médecin ») indique que désormais, aux yeux de Paulina, personne d’autre que Soliman n’est capable d’affronter la maladie, ce qui place son autorité au-dessus de celle des médecins. Mais l’expression « maître véritable de l’île » indique aussi qu’elle est supérieure à celle de Leclerc, puisqu’il est agonisant, et peut être même à celle de Napoléon, puisqu’il est absent ; et préfigure aussi celle, destructrice, de Ti Noël dans l’excipit du roman. Quant à la raison de cette autorité nouvellement conquise, c’est évidemment la protection de l’intégrité physique de Paulina Bonaparte, mais aussi sa « possession », tout en demeurant son esclave. Ce qui pose alors la question de savoir si les exorcismes de Soliman visent au rétablissement du Général Leclerc ou au contraire à l’accélération de sa maladie.

3. LE TRAÎTRE À L’IDÉOLOGIE : *Zénon et Cyprien, magie savante contre magie populaire (L’Œuvre au Noir)*

Dans *L’Œuvre au Noir*, dans le chapitre intitulé *Les Désordres de la chair*, on l’a vu, l’arrivée dans le monastère d’un jeune frère infirmier de dix-huit ans dénommé Cyprien, va démontrer une nouvelle fois à Zénon que, contrairement à ce qu’il avait pensé, il est loin d’être débarrassé des désirs charnels. Un matin qu’ils travaillent tous deux ensembles dans l’officine, Zénon, voyant le jeune moine bailler à plusieurs reprises, lui en demande la raison. Celui-ci répond tranquillement :

-Les Anges se réunissent la nuit, dit-il après un coup d’œil du côté de la porte. La burette de vin circule ; la cuve est prête pour le bain des Anges. Ils s’agenouillent devant la Belle qui les accole et les baise ; la servante de la Belle lui défait ses longues

⁷⁰² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 111. (Traduction, p. 95 et 96.) : « Un soir Leclerc débarqua à la Tortue le corps parcouru de frissons sinistres. Ses yeux étaient jaunes. Le médecin militaire qui l’accompagnait lui fit administrer de fortes doses de rhubarbe. »

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 112. (Traduction, p. 97.) : « L’agonie de Leclerc en augmentant sa peur la fit avancer plus encore vers le monde des pouvoirs que Soliman invoquait dans ses conjurations en maître véritable de l’île, seul défenseur possible contre le fléau de l’autre rive, seul médecin probable devant l’inutilité des faiseurs d’ordonnances. »

tresses, et toutes deux sont nues comme au Paradis. Les Anges enlèvent leurs vêtements de laine et s'admirent dans les habits de peau que Dieu leur a faits ; les cierges brillent et s'éteignent, et chacun suit le désir de son cœur.⁷⁰⁴

En évitant soigneusement d'utiliser la première personne du singulier et de donner des noms, Cyprien fait donc à Zénon l'aveu de la constitution au sein du Monastère d'une sorte d'assemblée des « Anges », un groupe de moines réunis pour célébrer un culte orgiaque autour d'une jeune noble de Bruges surnommée « la Belle ». Après un moment de scepticisme, une grande inquiétude envahit Zénon :

Il regardait désormais le petit moine d'un autre œil. Un corps et une âme inquiétants et tentants vivaient sous ce froc. En même temps, il lui semblait qu'une lézarde s'était ouverte dans le sol de son asile. Sans se l'avouer à soi-même, il chercha l'occasion d'en savoir plus.⁷⁰⁵

Zénon s'inquiète du sort de ces prétendus « Anges ». Il tente par tous les moyens de convaincre Cyprien de l'extrême danger de ces réunions secrètes ayant lieu à l'intérieur même du monastère. La deuxième fois que ce dernier fait référence aux dites rencontres, il tente de lui faire peur :

Une poignée de charbons brûlait dans un réchaud sur l'appui de la fenêtre. On s'en servait pour faire fondre la gomme des collyres. Zénon saisit le garçon par la main et l'entraîna vers la petite flamme. Un long instant, il lui maintint le doigt au-dessus de la masse incandescente. Cyprien pâlit jusqu'aux lèvres, qu'il se mordit pour ne pas crier. Zénon était à peine moins pâle, il lui lâcha aussitôt la main.⁷⁰⁶

Il lui dit : « -Comment supporterez-vous sur tout votre corps la même flamme ? (...) Trouvez des plaisirs moins dangereux que vos assemblées d'Anges⁷⁰⁷. » Il se préoccupe du sort des « Anges », certes, mais il se préoccupe aussi du sien propre, puisque, souvenons-nous, il est recherché en tant qu'hérétique. D'ailleurs la phrase : « Zénon était à peine moins pâle » en témoigne.

Quelque temps plus tard, alors qu'il travaille parmi ses livres, il voit un objet passer à travers sa fenêtre ouverte et aperçoit la silhouette de Cyprien qui l'attend dehors durant un moment, puis s'éloigne et disparaît dans la nuit :

Zénon revint tremblant s'asseoir à sa table. Un violent désir s'était emparé de lui, auquel il savait d'avance qu'il ne céderait pas, comme dans d'autres cas, en dépit d'une résistance pourtant plus forte, on sait d'avance qu'on s'abandonnera. Il ne s'agissait

⁷⁰⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 285.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 287.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

pas de suivre cet insensé vers quelque vague débauche ou magie nocturne. Mais dans cette nuit sans répit, en présence du lent travail de ruine qui s'accomplissait dans la chair du prieur, et peut être dans son âme, une envie le prenait d'oublier auprès d'un corps jeune et chaud ces puissances du froid, de la perdition et de la nuit.⁷⁰⁸

Devant les refus de Zénon, l'assemblée des « Anges » change d'attitude à son égard : « [M]ais les signes émanés du petit groupe s'imprégnaient maintenant d'hostilité et d'ironie⁷⁰⁹. » Pendant un certain temps, il reçoit des dessins et des objets qui suscitent dans son esprit les expressions suivantes : « satire du péché⁷¹⁰ », « kermesse (...) des audaces charnelles⁷¹¹ », « un jeu sorcier, une risée dangereuse⁷¹² » « badinage lascif⁷¹³ », « désordre obscène⁷¹⁴ », expressions qui manifestent l'idée que pour lui s'exprime là un érotisme grossier et transgressif, enfantin et ridicule. Néanmoins, devant la cessation des persécutions, il se met « à croire que les folies des Anges passeraient d'elles-mêmes, pour la simple raison que tout passe⁷¹⁵. » Mais il se trompe. Ce qu'il avait craint est exactement ce qui est arrivé, mais en bien pire. Idelette, la « Belle », enceinte depuis déjà quelques mois, tue son bébé à la naissance et, interrogée sur son action, raconte tout. Cyprien est arrêté le premier et, pour éviter la torture, donne le nom de tous les participants aux activités des « Anges », y compris celui de Sébastien Théus, c'est-à-dire Zénon. Ce dernier se livre aux autorités sans opposer de résistance :

Quant à Zénon, les témoignages du jeune moine étaient de nature à le perdre : le médecin, à l'en croire, aurait dès le début été le confident et le complice des Anges. Ce serait lui qui aurait fourni à Florian les philtres nécessaires pour séduire Idelette au profit de Cyprien, et plus tard proposé de noires potions pour lui faire passer son fruit. L'inculpé inventait entre le médecin et lui une intimité hors la loi. Zénon par la suite eut l'occasion de réfléchir à ces allégations qui prenaient exactement le contre-pied des faits : l'hypothèse la plus simple était que le garçon éperdu cherchait à s'innocenter en accablant autrui ; ou peut-être, ayant souhaité obtenir de Sébastien Théus des services et des caresses, il avait fini par croire les avoir reçus.⁷¹⁶

Les relations entre Zénon et Cyprien sont donc de l'ordre du désir. À tel point que le premier se demande si la vision nocturne de Cyprien ci-dessus citée n'a été

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 303.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 305.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 358.

qu'un songe, la personnification d'une sorte de double de lui-même : « Une idée plus démente vint à l'esprit de l'alchimiste. Se pouvait-il que ses propres désirs matés au profit de recherches plus savantes que celles de la chair elle-même eussent pris hors de lui cette forme enfantine et nocive⁷¹⁷ ? » Contrairement à ce qu'il croit parfois, ce désir ne se limite pas à ce que l'on pourrait appeler « un peu de chaleur humaine ». Mais, malgré l'évidence de cette tentation, on l'a vu, ce n'est pourtant pas le désir sexuel en lui-même qui paraît le plus l'intéresser :

Ceux [les désirs] qu'il avait préférés étaient les plus secrets et les plus périlleux, du moins en terre chrétienne, et à l'époque où le hasard l'avait fait naître ; peut-être ne les avait-il recherchés que parce que cette occultation et ces défenses en faisaient un sauvage bris des coutumes, une plongée dans le monde qui bouillonne sous-jacent au visible et au permis.⁷¹⁸

Ce qui signifie que c'est avant tout la transgression qui l'attire (car on fait ici référence à l'homosexualité, durement réprimée à cette époque), et non le désir en tant que tel : « [L]'essentiel était que ses débauches, comme ses ambitions, avaient somme toute été rares et brèves, comme s'il était dans sa nature d'épuiser rapidement ce que les passions pouvaient apprendre à donner⁷¹⁹. »

Notre hypothèse est que dans cette relation entre ces deux personnages il y a aussi, et peut être surtout, un affrontement, voire un double affrontement, que l'on peut qualifier d'idéologique, au sens très large de ce terme, c'est-à-dire celui d'un système de représentations et non simplement celui d'un système politique.

Le premier affrontement tourne autour du phénomène de la sexualité. Cyprien pense que la « Belle » et lui-même ne sont pas des êtres humains, mais des « Anges », c'est-à-dire des créatures intermédiaires entre dieu et l'homme, de purs esprits dépourvus de corporéité. La veille du jour qui devait être celui de son départ de Bruges, Zénon demande à Cyprien : « -Avez-vous songé à ménager la Belle ? Votre vie peut dépendre d'un bavardage d'accouchée⁷²⁰ ». Question à laquelle ce dernier répond : « Les Anges ne conçoivent ni n'enfantent⁷²¹ (...) ». Réponse à laquelle Zénon répond à son tour : « - Ah ! Laissez là ce langage de Béguin, fit le médecin excédé⁷²². »

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 303.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 225.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 226

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 313.

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*, p. 314.

Zénon pense que Cyprien s'inspire de deux mouvements religieux nés au Moyen Âge (à partir de la fin du XII^e siècle) dans le Nord de l'Europe, et plus précisément, en Flandre, aux Pays-Bas et en Allemagne. Le premier de ces mouvements est constitué :

[D]e petites communautés laïques de femmes, connues sous le nom de Béguines. Elles partagent leur vie entre le travail, la prière et la prédication. Moins nombreuses, mais également consacrées à l'idéal de perfection chrétienne et de pauvreté, il y avait les communautés d'hommes, les Bégards.⁷²³

Le second mouvement religieux est celui des frères et sœurs du Libre Esprit : « Ils pratiquaient un mysticisme radical, cherchant l'union avec le divin⁷²⁴. » Mais l'idée que Cyprien se fait de ces mouvements est, en tout cas partiellement, fausse. D'un côté, il a bien compris qu'ils poursuivent tous deux une « spiritualité chrétienne plus authentique et plus profonde⁷²⁵ », autrement dit plus spirituelle que celle du mouvement, disons orthodoxe ou officiel, de l'Eglise catholique. Mais, d'un autre côté, la conception de Cyprien recoupe celle des détracteurs des mouvements en question. D'après ces derniers : « [L]es frères et sœurs du Libre Esprit estimaient que l'homme peut atteindre dans son existence terrestre, un tel degré de perfection qu'il ne peut plus pécher⁷²⁶. » Or, selon Mircea Eliade : « La grande innovation apportée par le mouvement du Libre Esprit est la certitude que l'*unio mystica* peut être obtenue *ici*, sur la Terre⁷²⁷. » La première idée implique de devenir un pur esprit, ce qui est, on l'a vu, exactement ce que pense Cyprien, la seconde pas obligatoirement. Toujours du point de vue des détracteurs, à partir du XIV^e siècle : « [Certains] Papes et théologiens ont accusé les Béguins et les Bégards d'hérésie et d'orgies accomplies sous l'inspiration du Diable, selon les clichés traditionnels⁷²⁸. » Toujours selon Mircea Eliade : « La véritable cause de la persécution était la jalousie des clercs et de moines. Ils ne voyaient dans la *vita apostolica* des Béguines et des Bégards qu'hypocrisie, et les accusaient de zèle insubordonné⁷²⁹. » En somme, on reproche aux Frères du Saint

⁷²³ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des réformes*, tome 3, op. cit., p. 213.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁷²⁹ *Ibid.*

Esprit de ne pas tenir compte de la réalité du corps et aux Bégards au contraire de le prendre trop en considération.

Mais Zénon, à son tour, fait preuve des mêmes préjugés concernant ces deux mouvements, et sans considérer, comme Cyprien, leur valeur spirituelle. D'abord, quand il en parle il emploie, on l'a vu, le terme « Béguins », au lieu de Béguines ou de Bégards. Il est possible que ce terme existe à l'époque, et qu'il vise à grouper les hommes et les femmes dans une même catégorie. Mais il est possible aussi qu'il vise à situer les hommes et les femmes dans la même « communauté », une communauté mixte en somme, et non à les considérer comme vivant dans des communautés séparées, comme c'était réellement le cas, et, partant, à exprimer, peut-être même à l'insu de Zénon, l'idée « d'orgie » dont parlent les détracteurs. Ensuite, il pense aux deux mouvements comme s'ils étaient interchangeables :

Ce cerveau fêlé [il s'agit du frère Florian, un des membres de l'assemblée des « Anges »] avait pu rencontrer quelque part un reste de ces Béguins ou de ces Frères du Saint-Esprit exterminés au début du siècle, et attraper d'eux, comme une contagion, ce langage fleuri et ces appellations séraphiques qu'il aurait ensuite transmis à Cyprien. A moins toutefois que le jeune rustique n'eut lui-même recueilli ce dangereux jargon parmi les superstitions de son village, comme ces germes d'une peste oubliée qui continuent à couver secrètement au fond d'une armoire.⁷³⁰

Or, selon Mircea Eliade : « Malgré des ressemblances significatives, il importe de distinguer ce mouvement [celui du Libre Esprit] des communautés des Béguines et des Bégards⁷³¹. » Enfin, les substantifs « contagion » et « peste » ainsi que le verbe « transmettre » renvoient à une maladie, qui plus est mortelle, et qui suggère, en outre, l'acte sexuel.

Par ailleurs, son attitude est extrêmement ambivalente quant au fait que ce qu'il ne considère que comme un jeu sexuel puisse devenir une voie spirituelle semblable à l'Alchimie. Tantôt il pense que « La pire débauche au fond d'un bouge valait mieux que les momeries des Anges⁷³² », tantôt que :

L'étuve abandonnée [où se réunissent les « Anges »] était vraiment une chambre magique ; la grande flamme sensuelle transmutait tout comme celle de l'athanor

⁷³⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 291.

⁷³¹ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des réformes*, Tome 3, op. cit., p. 214.

⁷³² Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 304.

alchimique et valait qu'on risquât celle des bûchers. La blancheur des corps nus luisait comme ces phosphorescences qui attestent les vertus cachées des pierres. »

Mais en dehors même des « Anges », il se montre sceptique quant à la possibilité d'une sexualité véritablement spirituelle. Dans le chapitre intitulé *L'abîme*, alors qu'il réfléchit aux quelques femmes avec lesquelles il a entretenu des relations charnelles et aux raisons de cette attirance, il s'interroge de la manière suivante :

Était-ce soudain désir en présence des linéaments particuliers d'un corps, besoin de ce profond repos que dispense parfois la créature femelle, basse conformité à l'usage, ou encore, mieux caché qu'une affection ou qu'un vice, obscur souci d'essayer l'effet des enseignements hermétiques sur le couple parfait qui reforme en soi l'antique androgyne ?⁷³³

L'androgyne est une représentation de la coïncidence des opposés, but ultime de la recherche alchimique. Mais il conclut : « Mieux valait dire tout bonnement que le hasard ces jours-là avait pris figure de femme⁷³⁴. »

Pour Octavio Paz : « Le tantrisme fut une érotisation du bouddhisme et de l'hindouisme ; dans les premiers siècles de notre ère, les gnostiques se proposèrent de faire quelque chose de semblable – et ils échouèrent⁷³⁵. [Nous traduisons] » À cela nous ajouterons deux remarques. La première est qu'il est probable que les Bégards et les Frères du Saint Esprit aient été confondus avec des gnostiques (du moins avec ceux qui préconisaient l'érotisme comme pratique spirituelle, ce qui n'était pas le cas de tous). La seconde est que, s'il y a effectivement érotisation d'une tradition spirituelle, il y a aussi spiritualisation de l'érotisme, qui est lui-même une socialisation de la sexualité biologique. En parlant des traditions de l'Inde, Alain Daniélou écrit que pour celles-ci :

Toutes les formes de la manifestation mènent à la divinité mais en passant par des voies distinctes. Ces voies peuvent être classifiées en trois catégories principales, la voie de l'immobilité ou du non-agir, la voie de la cohésion et la voie de la désintégration.

La voie du non-agir rejette toute notion de bien et de mal, toute forme de religion ou d'irreligion. C'est la voie de yogi-s qui ont maîtrisé leur propre nature (...)

⁷³³ *Ibid.*, p. 227.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ Paz, Octavio, *El Ogro filantrópico*, op. cit., p. 233. "El tantrismo fue una erotización del budismo y del hinduismo; algo semejante se propusieron, en los primeros años de nuestra era, los gnósticos: erotizar al cristianismo – y fracasaron."

Ensuite vient la voie de la cohésion (...) qui cherche à libérer l'homme des liens de la Nature, des chaînes de ses instincts. C'est la voie du vertueux, du pur, de l'ascète qui renonce à tout. On appelle cette voie, la voie de la main droite.

La voie qui correspond à la tendance désintégrante (...) utilise le pouvoir de la Nature, les passions et les instincts de l'homme pour conquérir avec leur aide, le monde des sens (...) Cette voie est celle du mystique et aussi la voie de la main gauche qui peut utiliser même l'ivresse et l'érotisme comme des moyens de réalisation spirituelle.⁷³⁶

Zénon, on l'a vu, a été classé par Marguerite Yourcenar elle-même dans le cadre de l'humanisme, mais, répétons-le ici :

A une autre forme d'humanisme aux aguets de tout ce qui, en nous, dépasse les ressources et les aptitudes ordinaires ; elle débouche quoi qu'on fasse sur l'immense arrière-plan peuplé de forces plus étranges que ne le veut une philosophie pour qui la Nature aussi est une entité simple. Cet humanisme tourné vers l'inexpliqué, le ténébreux, voire l'occulte, semble de prime abord s'opposer à l'humanisme traditionnel : il en est bien plutôt l'extrême pointe et l'aile gauche.⁷³⁷

Néanmoins, à l'aune des catégories hindoues précédemment citées, il semble que Zénon ne se situe pas aussi à « gauche » que Marguerite Yourcenar le prétend. Certes, il utilise « le pouvoir de la Nature » en vue d'une « réalisation spirituelle », ce qui est caractéristique de la voie de la main gauche (rappelons que l'Alchimie est une spiritualisation de la Nature), mais, sans pour autant aller jusqu'à « l'ivresse et l'érotisme » ; en ce sens, il est plutôt dans l'optique du renoncement aux « chaînes de ses instincts », ce qui est caractéristique de la voie de la main droite.

Le second affrontement idéologique entre Zénon et Cyprien concerne les relations entre magie populaire et magie savante. Ce dernier est décrit comme un « rustique⁷³⁸ » ne parlant « que l'épais flamand de son village⁷³⁹ », comme une « tête ignare (...) pleine de superstitions⁷⁴⁰. » Parmi celles-ci, innombrables : « On se protégeait en évitant les contacts, ou en posant la main sur les gens suspects de sorcellerie plus haut qu'ils ne l'avaient fait sur vous. Un jour, Zénon l'ayant par hasard touché à l'épaule, il s'arrangea un moment après pour lui frôler le visage⁷⁴¹. » Au-delà donc de la dimension sexuelle, et au-delà du danger que représentent ces croyances

⁷³⁶ Daniélou, Alain, *Mythes et dieux de l'Inde, Le polythéisme hindou*, Paris, Editions du Rocher, 1992, Editions Flammarion, 1994, pour cette édition, p. 558.

⁷³⁷ Yourcenar, Marguerite, *Sous bénéfice d'inventaire*, op. cit., p. 310 et 311.

⁷³⁸ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 283.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 284.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 284 et 285.

aux yeux du Catholicisme officiel, Zénon est agacé par l'aspect vulgaire de celles-ci. D'après Jacques Le Goff, à la fin de l'Antiquité (au V^e siècle) « Ce qui a le plus résisté à l'établissement du nouveau Dieu (...) ce sont certaines pratiques liées à la magie (...) et cela va plus ou moins durer, en sourdine, pendant le Moyen Âge⁷⁴². » Et on pourrait ajouter : jusqu'à la Renaissance. (Pensons, par exemple, à « la chasse aux sorcières »)

Néanmoins, un soir après la fermeture de l'hospice, alors qu'ils nettoyaient tous deux des instruments, Cyprien commence à chanter un air ancien. Zénon reconnaît « les versets condamnés d'un évangile apocryphe, pour les avoir plusieurs fois entendu réciter par des hermétistes qui leur attribuaient d'occultes pouvoirs⁷⁴³. » D'après Mircea Eliade, ce que l'on appelle la Renaissance n'est pas seulement celle de l'Antiquité gréco-romaine. Il nous explique en effet que les traductions latines du *Corpus Hermeticum* faites à la fin du XV^e siècle par l'humaniste florentin Marsile Ficin (celui-là même à qui est comparé le père de Zénon) ont suscité de l'intérêt pendant deux siècles chez toute une série de penseurs à travers l'Europe. (Pic de la Mirandole et Giordano Bruno, pour ne citer que les plus connus) : « Marsile Ficin réaffirmait cette harmonie entre, d'une part, l'hermétisme et la magie hermétique et, d'autre part, le christianisme. Pic considérait que *Magia* et *Cabala* confirmaient la divinité du Christ⁷⁴⁴. » Ce que plus haut nous avons appelé magie populaire équivaut à ce qu'Eliade appelle « magie hermétique », et ce que nous avons appelé magie savante équivaut à ce qu'il appelle « hermétisme ». Et il semble que, contrairement à Pic de la Mirandole, dont, rappelons-le, un extrait de son texte sur la dignité humaine est placé en exergue au tout début du roman, il n'y a pas chez Zénon d'harmonie entre son Hermétisme et l'Hermétisme populaire, pas plus d'ailleurs, on l'a vu aussi précédemment, qu'entre son Hermétisme et le Christianisme.

4. LE TRAÎTRE À LA « RACE » : *Soliman, serviteur de Paulina, Henri-Christophe, l'égal de Napoléon (El Reino de este mundo) ; la Vaca Machojon, la révolte d'une « ladina » (Hombres de Maíz)*

⁷⁴² Le Goff, Jacques, *Le Dieu du Moyen Âge*, op. cit., p. 16 et 17.

⁷⁴³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 287 et 288.

⁷⁴⁴ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des réformes*, tome 3, op. cit., p. 263.

Il est nécessaire de s'arrêter ici ne serait-ce que brièvement sur le concept de « race ». D'après Todorov il faut distinguer entre racisme et racialisme. Le premier serait dû au comportement d'un individu « fait le plus souvent de haine et de mépris à l'égard de personnes ayant des caractéristiques physiques bien définies, et différentes des nôtres⁷⁴⁵ ». Alors que le second est une idéologie, « une doctrine concernant les races humaines⁷⁴⁶. » Il ajoute : « Le racisme est un comportement ancien, et d'extension probablement universelle ; le racialisme est un mouvement d'idées né en Europe occidentale, dont la grande période va du milieu du XVIII^e au milieu du XX^e siècle⁷⁴⁷. »

Toujours selon Todorov, cette idéologie peut être ramenée à cinq principes fondamentaux : l'existence des races, c'est-à-dire le fait que des groupements humains soient constitués par des membres possédant « des caractéristiques physiques communes⁷⁴⁸ » et l'affirmation subséquente de « la pertinence et l'importance de cette notion⁷⁴⁹ » ; la continuité entre physique et moral ou « la solidarité des caractéristiques physiques et des caractéristiques morales⁷⁵⁰ » ; l'action du groupe sur l'individu, à savoir le fait que « le comportement de l'individu dépend, dans une très large mesure, du groupe racio-culturel (...) auquel il appartient⁷⁵¹ » ; la hiérarchie unique des valeurs, ou le fait de croire qu'il y a des races supérieures et des races inférieures ; enfin, une politique fondée sur le savoir, soit à partir des faits supposément établis par les quatre principes qui précèdent, la possibilité d'en tirer un « idéal politique⁷⁵² ».

Pour finir, il faut ajouter que « Les progrès de la génétique [surtout depuis la seconde moitié du XX^e siècle] conduisent aujourd'hui à rejeter toute tentative de classification raciale chez les êtres humains⁷⁵³ ». Néanmoins, on peut remarquer que, par exemple, aux Etats Unis, il constitue un concept d'identification, certes facultatif, utilisé tant par le Bureau du recensement que par le Bureau de la gestion et du budget

⁷⁴⁵ Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1989, p. 133.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² *Ibid.*, p. 137.

⁷⁵³ Larousse électronique, *Entrée : Race*.

de ce pays. En outre, dans le débat public actuel, par exemple, en France, certains discours et comportements sont encore qualifiés de racistes. Que cela soit vrai ou non n'a pas d'importance dans le cadre qui est le nôtre ici, ce qui en a, par contre, c'est la persistance du concept en question. Ce qui nous ramène à notre recherche : nous l'avons déjà vu, race et racisme sont des concepts clés pour comprendre certains romans de notre corpus.

Précédemment, nous avons dit que, dans *La Condition humaine*, le métissage de Kyo, sa dualité extérieure (sa physicalité, dirait Descola), est la métaphore pour signifier sa dualité intérieure. Certes, mais elle est aussi un objet de discrimination raciale. Après sa conversation avec Tchen, on l'a vu, Gisors commence une réflexion à propos de son fils : « Métis, hors-caste, dédaigné des Blancs et plus encore des Blanches, Kyo n'avait pas tenté de les séduire : il avait cherché les siens et les avait trouvés⁷⁵⁴ ». En d'autres termes, il n'avait pas choisi le parti de dominants (les « Blancs » et les « Blanches ») mais celui des dominés : « Sa vie [pense toujours Gisors à propos de son fils] avait un sens, et il le connaissait : donner à chacun de ces hommes que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente, la possession de sa propre dignité⁷⁵⁵. »

Mais les deux romans dans lesquels ce problème va se poser avec le plus d'intensité sont ceux de Carpentier et d'Asturias.

Dans le premier, *El Reino de este mundo*, on l'a vu, entre la maîtresse (Paulina) et son esclave (Soliman) va s'établir une relation sensuelle qui réjouit la première et tourmente le second, car il l'idolâtre et la désire tout à la fois. Il est connu que le désir exacerbé, non accompli, pour un objet, est la meilleure garantie de sa résistance à l'épreuve du temps. (L'Amour courtois est basé sur ce principe) Mais il y a encore une autre explication possible à ce désir effréné. Les réflexions de Franz Fanon sur les liens entre racisme et colonialisme peuvent jeter une lumière intéressante sur ce phénomène. Dans le deuxième chapitre de son ouvrage *Peau noire, masques blancs*, chapitre intitulé *L'homme de couleur et la Blanche*, il écrit :

De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup *blanc*.

⁷⁵⁴ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 68.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

Je ne veux pas être reconnu comme *Noir*, mais comme *Blanc*.

Or — et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite — qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc.

On m'aime comme un Blanc.

Je suis un Blanc.

Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la grossesse totale...

J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche.

Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes.⁷⁵⁶

Comme l'écrit encore Todorov :

[L]a classification la plus populaire opère avec trois races, la blanche, la jaune et la noire ; mais (...) le racaliste commun simplifie encore ce schéma déjà très pauvre : il n'y a pour lui que deux vraies races, ou plutôt deux pôles entre lesquels se disposent toutes les races : le blanc et le noir (les Jaunes étant une race intermédiaire). (...) L'histoire de l'humanité étant ce qu'elle est, le racisme exemplaire, le racisme par excellence est donc celui des Blancs à l'égard des Noirs.⁷⁵⁷

L'analyse de Fanon, le noir voulant devenir blanc à travers les yeux de la femme blanche, peut s'appliquer, partiellement en tout cas, au personnage de Soliman, un noir effectivement amoureux d'une blanche et voulant probablement par cet amour être reconnu comme blanc. (Au contraire donc de Kyo) Pourquoi partiellement ? Parce que, tout d'abord, Paulina, elle, la blanche, ne se donne pas à lui, le noir :

A la verdad, le estaba agradecida por la enamorada solicitud que ponía en todo lo que fuera atención a su belleza. Por eso permitía a veces que el negro, en recompensa de un encargo prestamente cumplido o de una comunión bien hecha, le besara las piernas, de rodillas en el suelo (...) ⁷⁵⁸

Elle ne se donne pas à lui, mais elle se donne à d'autres hommes : "[A] pesar de que a veces, cuando Leclerc andaba por el sur, se solazara con el ardor juvenil de algún guapo oficial⁷⁵⁹", hommes dont on imagine aisément qu'il s'agit de blancs. Mais on

⁷⁵⁶ Fanon, Franz, *Peaux noires, Masques blancs*, France, Editions du Seuil, 1952, p. 51. <http://monoskop.org> (Consulté le 09/12/2022)

⁷⁵⁷ Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 139.

⁷⁵⁸ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 110. (Traduction, p. 93.) : « A vrai dire, elle lui savait gré de la sollicitude amoureuse qu'il mettait dans tous les détails qui avaient trait au soin de sa beauté. Aussi permettait-elle parfois que le nègre, en récompense d'une commission prestement exécutée ou d'une commission bien faite, baisât ses jambes, agenouillé par terre (...). »

⁷⁵⁹ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [M]algré le fait que, quand Leclerc était dans le Sud, elle se consolât dans les bras de quelque jeune, ardent et bel officier »

peut aussi signaler, qu'outre les préjugés de race, implicites dans le passage cité, il y a aussi un préjugé de classe, plus explicite, lui, puisque c'est d'officiers qu'il s'agit et non de simples soldats. Ensuite, Paulina n'est pas amoureuse de lui. La preuve en est qu'après la mort de son mari, de retour en France, non seulement elle n'emmène pas Soliman avec elle, mais trouve vite une consolation auprès d'un nouvel officier :

Luego de hacer colocar el cadáver de su esposo, vestido con uniforme de gala, dentro de una caja de madera de cedro, Paulina se embarcó presurosamente a bordo del *Switchure*, enflaquecida, ojerosa, con el pecho cubierto de escapularios. Pero pronto el viento del este, la sensación de que Paris crecía delante de la proa, el salitre que iba mordiendo las argollas del ataúd, empezaron a quitar silicios a la joven viuda. Y una tarde en que la mar picada hacia crujir tremendamente los maderos de la quilla, sus velos de luto se enredaron en las espuelas de un joven oficial, especialmente encargado de honrar y custodiar los restos del general Leclerc.⁷⁶⁰

Soulignons au passage l'humour de l'extrait. Le parallèle entre la violence des passions (sa rencontre avec le jeune officier) : celle de la nature : "la mar picada" (« la mer démontée »), et l'ironie du sort, qui va faire de l'officier chargé de s'occuper des funérailles de son mari : "encargado de honrar y custodiar" (« chargé de rendre honneurs et soins »), précisément celui qui s'occupera d'elle, avec, sous-entendu, l'approbation potentielle de ce dernier. Soliman, par contre, lui est fidèle jusqu'au bout : "En la cesta que contenía sus ajados disfraces de criolla viajaba un amuleto a Papá Legba, trabajado por Solimán, destinado a abrir a Paulina Bonaparte todos los caminos que la condujeran a Roma⁷⁶¹." Legba, rappelons-le de nouveau, est le dieu des carrefours.

Dans ce même roman, celui qui trahit à la fois la cause, l'idéologie et la « race » c'est le personnage d'Henri Christophe. Après être devenu un fameux « chef » cuisinier, il achète l'auberge de La Corona à son ancienne patronne, quelque temps plus tard il abandonne son commerce pour revêtir l'uniforme d'artilleur colonial, puis devient le nouveau seigneur de la partie nord de l'île, ce qui signifie qu'il réduit son propre peuple en esclavage afin d'assurer la construction d'une énorme forteresse

⁷⁶⁰ *Ibid*, p. 113 et 114. (Traduction, p. 99.) : « Après avoir fait placer le corps de son mari en grand uniforme dans un grand cercueil de cèdre, Pauline s'embarqua en toute hâte sur le *Switchure*, amaigrie, avec de grands cernes sous les yeux, la poitrine recouverte de scapulaires. Mais bientôt, le vent de l'est, la sensation de voir Paris grandir à la proue, le sel qui rongait les anneaux du cercueil, allégèrent le poids de sa peine. Et un soir où la mer démontée faisait terriblement craquer les madriers de la quille, ses voiles de deuil se prirent dans les éperons d'un jeune officier spécialement chargé de rendre honneurs et soins à la dépouille du général Leclerc. »

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 114. (Traduction, p. 99 et 100) : « Dans la corbeille qui contenait ses déguisements fanés de créole, il y avait une amulette consacrée à Papa Legba, œuvrée par Soliman, destinée à ouvrir à Pauline Bonaparte tous les chemins qui la mènent à Rome. »

appelée la Citadelle Laferrière. Il trahit donc son peuple et la révolte, qu'il détourne à ses propres fins.

Octavio Paz considère important, à des fins de plus grande clarté, de faire une distinction entre les termes révolution, révolte et rébellion :

Les révolutions, filles du concept de temps linéaire et progressif, signifient le changement violent et définitif d'un système par un autre. Comme n'ont pas cessé de le dire Marx et Engels, les révolutions sont la conséquence du développement. Les rébellions sont des actions effectuées par des groupes et des individus marginaux : le rebelle ne veut pas changer l'ordre des choses, comme le révolutionnaire, mais détrôner le tyran. Les révoltes sont filles du temps cyclique : elles sont des soulèvements populaires contre un système réputé injuste et qui se proposent de restaurer le temps originel, le moment inaugural du pacte entre les égaux.⁷⁶² [Nous traduisons]

Dans cette optique, on peut dire que dans le roman qui nous occupe la révolte telle que définie par Octavio Paz est incarnée par Mackandal et Bouckman. Le chapitre intitulé précisément *Le Grand Pacte* est emblématique en ce sens. Les esclaves, sous la direction de Bouckman, signent un pacte non seulement entre eux (« les initiés d'ici⁷⁶³ »), mais aussi avec « les grands Loas d'Afrique [les dieux du Panthéon yoruba], pour commencer la guerre sous des signes propices⁷⁶⁴ » contre les Blancs et leur Dieu.

Alors qu'Henri-Christophe, lui, s'approprie cette révolte et la détourne à ses propres fins. Mais, contrairement à la révolution russe, où, d'après Octavio Paz, un parti prend le pouvoir au nom du peuple, pouvoir qui finit par se concentrer entre les seules mains d'un « César révolutionnaire » (Staline), ici le « César » en question (Henri-Christophe) prend le pouvoir directement sans passer par un quelconque parti, et, par la même occasion, rompt « le pacte entre les égaux ».

⁷⁶² Paz, Octavio, *El Laberinto de la soledad y otras obras*, Barcelona, Círculo de Lectores de Barcelona, 1993, Fondo de Cultura Económica, S. A., de C.V., 1994, en los estados Unidos de América en 1997, p. 315. "Las revoluciones, hijas del concepto de tiempo lineal y progresivo, significan el cambio violento y definitivo de un sistema por otro. Las revoluciones son la consecuencia del desarrollo, como no se cansaron de decirlo Marx y Engels. Las rebeliones son actos de grupos e individuos marginales: el rebelde no quiere cambiar el orden, como el revolucionario, sino destronar al tirano. Las revueltas son hijas del tiempo cíclico: son levantamientos populares contra un sistema reputado injusto y que se proponen restaurar el tiempo original, el momento inaugural del pacto entre los iguales."

⁷⁶³ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 64. (Original, p. 93.): "Los iniciados de acá"

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 64. (Original, p. 93.): "Los grandes Loas de África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios"

Dans la note numéro 9 du chapitre 7 du livre sur le racisme colonial déjà mentionné, Franz Fanon condense ainsi sa pensée :

Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail. De même l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet.⁷⁶⁵

En d'autres termes, le facteur racial s'ajoute ici aux facteurs existentiels dont parle Hegel et à ceux économiques dont parle Marx, et renforce davantage encore l'aliénation de l'esclave et la domination du maître.

Dans le cas d'Henri-Christophe, son premier maître, son modèle, est Jean Jacques Dessalines, qui fut son général. Historiquement, après l'assassinat de ce dernier par les hommes du général Alexandre Pétion, le 17 octobre 1806, Henri-Christophe se retire dans le nord de l'île où il forme un gouvernement à part et tente de rétablir l'empire. En effet, en septembre 1804, quelques mois après l'indépendance, Jean-Jacques Dessalines avait déjà été proclamé empereur d'Haïti par ses généraux, sous le nom de Jacques I^e. Mais, finalement, probablement sous l'influence britannique, Henri-Christophe, lui, se contente d'instaurer une monarchie constitutionnelle dont il devient le roi le 28 mars 1811, sous le nom d'Henri I^e.

Mais dans le roman qui nous occupe, pour Henri-Christophe, ce maître vers lequel « se tourne » l'esclave dont parle Franz Fanon, c'est évidemment Napoléon, ce qui crée, soit dit en passant, un lien avec Soliman, qui se tourne, lui, vers Paulina Bonaparte, la nièce de ce dernier. Certes, Napoléon ne devient empereur que trois mois après Dessalines, mais il est évident que c'est surtout à lui qu'Henri-Christophe veut ressembler. En effet, alors qu'il revient à Haïti après plusieurs années passées à Cuba, Ti Noël découvre un monde très différent de celui qu'il avait connu :

Hacia él venían, a todo trote, varios jinetes de uniformes resplandecientes, con dornanes azules cubiertos de agujetas y paramentos, cuello de pasamanería, entorchados de mucho fleco, pantalones de gamuza galonada, chacós con penacho de plumas celeste y botas a lo húsar. Habitudo a los sencillos uniformes coloniales españoles, Ti Noel descubría de pronto, con asombro, las pompas de un estilo

⁷⁶⁵ Fanon, Franz, *Peaux noires, masques blancs*, op. cit., p. 179.

napoléonico, que los hombres de su raza habían llevado a un grado de boato ignorado por los mismos generales del Corso.⁷⁶⁶

Ces officiers, vêtus plus pompeusement encore que les Français, sont évidemment ceux d'Henri-Christophe. Mais, c'est en contemplant Sans Souci, la résidence préférée du roi, que Ti Noël est le plus « émerveillé⁷⁶⁷ ». Et ce qui l'étonne par-dessus tout, c'est « de découvrir qu'un monde aussi prodigieux, comme les gouverneurs français du Cap n'en avaient pas connu, était un monde de nègres⁷⁶⁸. » Le participe passé « émerveillé » (“maravillado” en espagnol) et l'adjectif « prodigieux » (“prodigioso”) renvoient au champ lexical du conte de fées. Une grande statue de la Vierge était également noire : “[N]egra, en fin, y bien negra era la Inmaculada Concepción que se erguía sobre el altar mayor de la capilla, sonriendo dulcemente a los músicos negros que ensayaban una salve⁷⁶⁹.” Le polyptote entre “negra” (« noire » au féminin singulier, répété qui plus est deux fois) et “negros” (« noirs » au masculin pluriel) en dit assez sur la prédominance de cette « couleur ». En d'autres termes : Haïti se libère de la tutelle de la France, mais lui emprunte de nombreux éléments de sa culture, ainsi que son incertitude politique de l'époque : comme elle, il hésite entre l'empire, la monarchie et la république, et, comme elle, il finit par pencher pour la voie « autoritaire ».

Nous avons vu que pour Hegel la conscience subit plusieurs transformations tout au long de son parcours. En fait le philosophe allemand pense qu'elle suit le même parcours que celui de l'Esprit universel. Pour aller vite, nous dirons que de même que pour le Judéo-christianisme Dieu se manifeste dans l'Histoire, pour Hegel c'est l'Esprit universel qui se manifeste et se découvre dans cette dernière, en même temps qu'il lui donne son sens intrinsèque et sa direction linéaire. Il divise l'histoire en plusieurs étapes distinctes : le monde oriental antique ; le monde grec antique ; le monde romain antique ; et le monde germanique, depuis les débuts de la période chrétienne jusqu'à

⁷⁶⁶ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 122. (Traduction, p. 110.) : « Vers lui venaient au grand trot plusieurs cavaliers aux uniformes resplendissants, avec des dolmans bleus couverts d'aiguillettes et d'ornements, col de passementerie, parements très frangés, pantalons en daim galonnés, shakos à plumes bleu céleste et des bottes à la hussarde. Habitué à la simplicité des uniformes espagnols de l'époque coloniale, Ti Noël avait soudain la révélation, à son grand étonnement, des pompes d'un style napoléonien, que les hommes de sa race avaient portées à un degré de splendeur ignoré par les généraux mêmes du Corse. »

⁷⁶⁷ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 111. (Original, p. 122.) : “maravillado”

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 113. (Original, p. 123.): “[E]ra el descubrimiento de que ese mundo prodigioso, como no lo habían conocido los gobernadores franceses del Cabo, era un mundo de negros.”

⁷⁶⁹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 124. (Traduction, p. 113.) : « [N]oire (...), et bien noire, était l'Immaculée Conception qui se dressait sur le maître-autel de la chapelle, souriant doucement aux musiciens noirs, qui répétaient un Salve. »

l'époque moderne en passant par le Moyen âge. Ce parcours est éminemment dialectique, c'est-à-dire composé d'un moment d'affirmation (qu'on appelle parfois thèse), suivi d'un moment de négation (antithèse), pour aboutir finalement à une nouvelle affirmation, qui est à la fois un dépassement et une intégration des deux moments précédents. Le système de Hegel prétend être la synthèse ultime de toutes les autres étapes.

Toutefois, pour que cet Esprit puisse se manifester et se déployer dans l'Histoire il faut qu'il s'incarne dans la Passion. Mais cette passion elle-même nécessite, pour se manifester à son tour, de l'existence d'un être humain, et pas n'importe lequel, elle nécessite un être humain excessivement passionné, capable de s'imposer au reste du monde. Pour Hegel, cet homme c'est, par exemple, Alexandre le Grand, c'est aussi Jules César, et, à son époque, c'est Napoléon, dont il dit dans une lettre adressée à son ami Niethammer depuis la ville d'Iéna le lundi 13 octobre 1806 :

J'ai vu l'Empereur cette âme du monde sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine... tous ces progrès [Hegel pense principalement à l'idée d'Etat, mais aussi au code civil et à l'état de droit] n'ont été possibles que grâce à cet homme extraordinaire, qu'il est impossible de ne pas admirer.⁷⁷⁰

En somme, si pour Franz Fanon le noir colonisé veut acquérir le statut, pour ainsi dire, de blanc grâce à la femme blanche, dans le roman qui nous occupe, Henri-Christophe veut acquérir ce même statut grâce à l'imitation du blanc dominant par excellence, à savoir Napoléon. Enfin, Sans Souci est le nom du palais de Frédéric II de Prusse, lui-même conquérant et modèle de Napoléon.

Dans *Hombres de Maiz*, on l'a vu, Machojon, le père, un indien du groupe de Gaspar Ilom, non seulement trahit ce dernier, les gens de son peuple et leur révolte, mais aussi l'idéologie du Popol Vuh elle-même. Dans la partie qui porte son nom, on retrouve un Tomas Machojon vieilli. Son fils, par contre, surnommé le « Macho », au sommet de sa vigueur, part de chez son père pour faire une demande en mariage. Mais, en chemin, celui qui était devenu la gloire de la famille Machojon meurt, brûlé par un régiment de vers luisants, victime de la malédiction des sorciers suite à la mort de Gaspar Ilom. Parlant de la mort de son fils, Tomas Machojon dit : "Se acabó la

⁷⁷⁰ André, Jean-Marie, « Hegel en toutes lettres », dans Hegel 2011/3 (N° 3), pages 47 à 51, p. 47. <http://www.cairn.info> (Consulté le 23/11/2022)

semilla, caparon a los machos, porque uno de los machos no se portó como macho, por eso se acabaron los Machojones⁷⁷¹.” Le polyptote entre “machos” (« mâles » au masculin pluriel, répété qui plus est deux fois) et “macho” (« mâle » au masculin singulier), en plus de l’allusion à la “semilla” (la « graine ») et le fait que son nom “Machojon” commence par le nom “Macho”, en dit suffisamment sur son obsession de la « virilité » Mais , on l’a vu, cette allusion est aussi une référence à sa propre trahison contre son peuple, et également à la fin de sa descendance : en se mettant du côté des Maïceros, il s’est mis du côté de ceux qui, en exploitant le maïs à outrance, le rendent inapte à se reproduire, par conséquent la malédiction prive également toute sa famille de semence. En somme, non seulement il est puni par où il a péché, mais, de même qu’Œdipe paye pour les crimes de son père, le “Macho” a payé pour ceux de Machojon.

Cependant, on l’a vu aussi, une nuit, à l’abri des regards, il sort de chez lui avec son cheval et met le feu à des champs de maïs secs, ce qui représente un effort désespéré pour rendre réelle la légende créée autour de son fils, mais aussi pour se transformer, lui, l’homme vieux et faible qui a trahi les siens, en son fils, pour devenir comme lui et comme le cheval qu’il monte : un “macho”. Mais, lors de cette tentative désespérée, il va prendre en même temps conscience de l’aspect sacré du maïs et aussi de sa véritable identité, celle du dominé, et va du même coup se transformer en l’instrument de la malédiction des sorciers.

Cinquante-huit ans après la Découverte de l’Amérique par l’Europe, durant la période de la Conquête, eut lieu un épisode historique crucial pour l’histoire de l’humanité, épisode intitulé *La Controverse de Valladolid*. L’Empereur Charles Quint, sous le pontificat du pape Jules III, ouvre un débat politique et religieux afin de traiter de la manière dont devaient se dérouler les conquêtes dans ce que l’on appelait en Europe le Nouveau Monde. Ce débat oppose surtout le théologien Juan Ginés de Sepúlveda et le dominicain Bartolomé de las Casas en deux séances d’un mois chacune (l’une en 1550, l’autre en 1551) au collège San Gregorio de Valladolid, mais essentiellement à travers des échanges épistolaires. Pour aller vite, nous dirons que les deux hommes traitent de la question de savoir si les Amérindiens doivent être colonisés et convertis par la force (c’est la thèse de Sepúlveda) ou de manière

⁷⁷¹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 492. (Traduction, p. 36.) « Finie la graine ! On a châtré les mâles puisque le plus mâle ne s’est pas comporté comme un mâle ! Et c’est pour ça que c’est fini les Machojons. »

pacifique (c'est la thèse de las Casas). Finalement, ce dernier, grand vainqueur de la Controverse, empêche la mise en esclavage des Amérindiens. (Ce qui aura aussi la fâcheuse conséquence de rendre possible la traite transatlantique) Mais, malgré cette victoire, dans toutes les sociétés coloniales qui s'étaient instaurées dans cette région du globe : « [L]es indiens [la population la plus nombreuse de l'Amérique latine à cette période] étaient un peuple conquis, obligé à vivre dans une situation sociale inférieure, sujet à des tributs ainsi qu'à des services publics et personnels⁷⁷². [Nous traduisons] »

En parlant des guerres d'Indépendance de la première moitié du XIX^e siècle en Amérique latine, notamment vis-à-vis de l'Espagne, Octavio Paz écrit :

[L]a contradiction qui produisit l'explosion de la révolte des insurgés ne se situait pas à la base de la société mais à son sommet : la scission entre « criollos » [espagnols nés sur le continent américain] et espagnols [nés en Espagne]. Le statut inférieur des « criollos » - non dans la sphère de la richesse mais dans celle de la politique, de l'administration et de l'armée – était en contradiction avec le statut du règne de la Nouvelle Espagne à l'intérieur de l'Empire. La Nouvelle Espagne était un règne comme les autres mais les « criollos » n'étaient pas les égaux des espagnols. Ceci fut la cause de l'Indépendance – alliée à la révolte des paysans sans terre.⁷⁷³ [Nous traduisons]

Ceci est corroboré, pour ainsi dire, par l'historien John Lynch. Selon lui, au début du XIX^e siècle : « [L]es "criollos" et les péninsulaires étaient dans un rapport d'environ 99 pour cent. Dans ces conditions, la démographie rendait l'indépendance inévitable et la défaite fut simplement celle de la minorité par la majorité⁷⁷⁴. [Nous traduisons] » Mais il ajoute qu'il y avait dans cette situation plus que des chiffres :

L'hostilité sociale des américains envers les nouveaux immigrants avaient aussi des nuances raciales. Les péninsulaires étaient des blancs purs, avec un sens de la supériorité né de leur couleur. Les américains étaient plus ou moins blancs ; de fait, nombre d'entre eux ont la peau plus ou moins foncée (...) Ils détestaient les super-

⁷⁷² Lynch, John, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, Barcelone, Editorial Ariel, première édition 1976, cinquième édition (amplifiée et mise à jour) 1989, p. 25. (Titre original: *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, traduction espagnole de Javier Alfaya et Barbara McShane) : "[L]os indios eran un pueblo conquistado, obligado a vivir en una situación social inferior, sujeto a tributos así como a servicios públicos y personales."

⁷⁷³ Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Barcelone, Editorial Seix Barral, S. A., première édition 1982, sixième édition 1998, p. 31. "[L]a contradicción que produjo el estallido de la revuelta insurgente no estaba en la base de la sociedad sino en su cúspide: la escisión entre criollos y españoles. El estatuto inferior de los criollos – no en la esfera de la riqueza sino en el de la política, la administración y la milicia – estaba en contradicción con el estatuto del reino de Nueva España dentro del Imperio. Nueva España era un reino como los otros pero los criollos no eran iguales a los españoles: esta fue la causa de la Independencia – aliada a la revuelta de los campesinos sin tierra."

⁷⁷⁴ Lynch, John, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, op. cit., p. 25. "[L]os criollos dominaban ahora a los peninsulares en alrededor del 99 por ciento. En tales términos la independencia tenía una inevitabilidad demográfica y simplemente fue la derrota de la minoría por la mayoría."

blancs espagnols et voulaient également ardemment être considérés comme des blancs.⁷⁷⁵

La femme de Tomas Machojon, et tante du “Macho”, est la Vaca Manuela Machojon, qualifiée par le narrateur d’« autorité suprême⁷⁷⁶ », expression qui indique de manière ironique le caractère bien trempé du personnage. C’est elle qui reçoit des mains du colonel Godoy, « l’autorité militaire⁷⁷⁷ », le petit flacon avec le poison destiné à Gaspard Ilom, et qui, lors d’une fête organisée par le groupe d’amérindiens dirigés par ce dernier, et à laquelle elle et son mari sont invités, s’ingénie pour le lui faire avaler. Elle est, on l’a vu, une Ladina, ayant transformé son mari en Ladino, c’est-à-dire, en Amérique centrale, une personne de culture hispanique dont la langue maternelle est l’espagnol, groupe qui peut également inclure des métis ainsi que des amérindiens assimilés.

Le texte ne le dit pas, mais si elle est une amérindienne assimilée, sa situation est la même que celle de son mari Tomas Machojon : elle est une traîtresse à sa propre « race ». Si elle est une métisse, dans ce cas précis mélange d’espagnole et d’amérindienne, ce qui est le cas aujourd’hui pour la majorité des latino-américains, elle a trahi la partie de sa « race » dominée en se mettant au service de la partie dominante de celle-ci ; ce qui aura pour conséquence de la placer elle aussi sous le coup de la vengeance perpétrée par les Sorciers des vers luisants. Cette dernière s’accomplit, on l’a vu, lors de l’épisode où son mari met le feu à des champs de maïs secs, déclenchant ainsi un incendie dans lequel il va mourir ainsi que sa femme et plusieurs autres personnes.

Avant de mourir, la Vaca Machojon et les hommes de chez Rosendo, qui contemplaient, impuissants, l’avancée fulgurante du feu, se retrouvent nez à nez avec les cavaliers du colonel Godoy, mais en l’absence de ce dernier. À une question du chef de la troupe à propos du responsable de l’incendie, la Vaca Machojon répond :

El Coronel Godoy, su jefe, fue el que jugó con fuego, al mandarnos a mi marido y a mí a envenenar al Gaspar Ilóm, el varón impávido que había logrado echarle el lazo al

⁷⁷⁵ *Ibid.* “La hostilidad social de los americanos hacia los nuevos inmigrantes tenía matices raciales. Los peninsulares eran blancos puros, con un sentido de la superioridad nacido de su color. Los americanos eran más o menos blancos; de hecho muchos de ellos eran morenos (...) Odiaban a los superblancos españoles y también ellos querían ardientemente ser considerados blancos.”

⁷⁷⁶ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 20 (Original, p. 477.): “ [A]utoridad máxima”.

⁷⁷⁷ *Ibid.* (Original, *Ibid.*) : “[L]a autoridad militar”

incendio que andaba suelto en las montañas, llevarlo a su casa y amarraron [sic: amarrarlo] a su puerta, para que no saliera a hacer perjuicios.⁷⁷⁸

Il y a évidemment une bonne dose de mauvaise foi dans la réaction de la Vaca Machojon, car cela faisait un certain temps déjà que, sans y être obligée, elle avait choisi son camp et qu'elle y avait entraîné son mari. Néanmoins, son revirement est aussi sincère que brutal, dans la mesure où elle prend désormais totalement parti pour Gaspard Ilom, qu'elle idéalise en le décrivant comme un "varón impávido" (un « homme intrépide »), sauveur capable de maîtriser le feu destructeur du maïs des Maïceros, feu représenté ici comme une sorte d'animal sauvage qu'il aurait domestiqué ; contre le colonel Godoy, décrit comme une sorte d'apprenti sorcier maléfique ayant joué avec le "fuego" (le « feu »).

La réponse de la Vaca Machojon, qui annonce en outre en criant la mort de Godoy suite à la malédiction des Sorciers des vers luisants, va entraîner un combat à mort entre, d'un côté, cette femme elle-même et les hommes de chez Rosendo qui la soutiennent, et, de l'autre, les quatorze cavaliers de Godoy. Finalement les deux camps adverses, trop occupés à se battre, sont cernés par le feu avant de mourir sous les coups ou brûlés : "Las piernas flacas quemadas en un fustán de ceniza, la cabeza sin orejas con algún mechón de pelo, también ceniza, y las uñas abarquilladas, fue todo lo que pudo levantar del suelo en que cayó la Vaca Manuela Machojón⁷⁷⁹." Celle qui a été qualifiée d'« autorité suprême », conserve néanmoins des attributs féminins : le "fustán" (la « jupe »), le "mechón de pelo" (les « mèches de cheveux »), "las uñas" (les « ongles »), même après sa mort. Cette féminité est associée à la "ceniza" (la « cendre ») (« jupe de cendre », « cheveux (...) en cendres »), ce qui nous ramène à la terre et au rôle fécondateur, maternel, et même premier, de celle-ci. En effet : « chez les Maya-Quiché la cendre paraît (...) avoir une fonction magique, liée au retour cyclique de la vie manifestée : les héros Jumeaux du Popol-Vuh se transforment en cendre avant de *ressusciter comme l'oiseau Phoenix*⁷⁸⁰. » En somme, juste avant de mourir, la Vaca Machojon fait une « conversion ». Elle choisit le parti des dominés et

⁷⁷⁸ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 508 et 509. (Traduction, p. 50.) : « C'est votre chef, le colonel Godoy, qui a joué avec le feu, en nous ordonnant à mon mari et à moi, d'empoisonner Gaspar Ilom, cet homme intrépide qui avait réussi à juguler l'incendie déchainé sur les montagnes, à le ramener chez lui, à l'attacher à sa porte pour qu'il ne puisse faire de mal. »

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 510. (Traduction, p. 52.) : « Des jambes molles brûlées dans une jupe de cendre ; la tête essorillée, à laquelle pendaient quelques mèches de cheveux, également en cendres, et les ongles tordus en rond, voilà tout ce que l'on put ramasser à la place où était tombée la Vaca Manuela Machojon. »

⁷⁸⁰ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Cendre, op. cit., p. 187.

acquiert le même statut, pour ainsi dire, que les autres figures féminines de ce roman. Nous l'avons déjà dit, dans celui-ci « [L]a femme (...) est la génitrice⁷⁸¹ », donc la Terre, et même si son attitude nuit à l'homme, elle vise toujours à sauver l'essentiel, c'est à dire, le maïs « sacré⁷⁸² ».

Résumons-nous. Dans *L'Œuvre au Noir*, les relations entre Zénon et Catherine peuvent s'expliquer par la dialectique hégélienne du maître et du serviteur. La servante de Jean Myers tue son maître, devenu depuis longtemps son serviteur, pour devenir celle de Zénon, afin de faire de ce nouveau maître son futur serviteur. Mais Zénon refuse d'entrer dans cette relation, ce qui provoque la rancœur de Catherine, dont le témoignage contribue à perdre l'alchimiste. Elle trahit donc la personne de celui-ci. Dans *La Condition humaine*, Kyo se sent trahi par Tchen dont un commentaire lui rappelle l'infidélité de sa femme. Mais dans ce roman, le véritable traître, le traître à la cause, est Vologuine. En exigeant aux communistes du Kouomitang de déposer les armes et de se rendre à Chang Kaï Shek, il trahit ces derniers et les transforme en dominés des nationalistes du même parti, devenus, eux, des dominants. Dans *El Reino de este mundo*, Soliman, en devenant l'éternel serviteur des oppresseurs, devient aussi un traître à la cause des esclaves, à savoir, à la libération du joug colonial. Mais, à partir du moment où Paulina Bonaparte lui demande de l'aide pour sauver son mari le General Leclerc, Soliman, un esclave donc, devient, durant un moment certes très court, le véritable maître de l'île. Dans *L'Œuvre au Noir*, Cyprien, le jeune moine, par ses croyances à la fois naïves et dangereuses en une magie populaire, s'oppose à la magie savante de Zénon. La trahison de Cyprien vise donc la non reconnaissance par Zénon de son idéologie ou système de représentations. Dans *La Condition humaine*, le racisme dont Kyo fut victime, donc sa non reconnaissance par les classes européennes (blanches) est mentionnée par une réflexion de Gisors. Dans *El Reino de este mundo*, ce racisme est mis en scène par la relation entre Soliman et Paulina, ce dernier voulant probablement être reconnu comme blanc par le biais du regard de sa maîtresse. Mais dans ce roman, celui qui trahit à la fois son peuple, la cause, l'idéologie et la « race » est le personnage d'Henri-Christophe. Son modèle est Napoléon, et c'est en copiant celui-ci qu'il pense accéder, non seulement au statut de blanc, mais, pour ainsi dire, de super-blanc. Dans *Hombres de Maíz*,

⁷⁸¹ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans *Hombres de maíz*, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 49.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 48.

Tomas Machojon a trahi les gens de son peuple, leur cause, leur idéologie et leur « race ». Sa femme, la Vaca Machojon, est probablement une métisse de blanc et d'amérindien. En prenant le parti du Colonel Godoy, elle trahit donc la partie de sa personne dominée (amérindienne), au profit de son autre partie dominante (européenne). Toutefois, juste avant sa fin, elle change de camp et meurt en combattant les représentants des dominants (les hommes de Godoy), ce qui la transforme en génitrice, dont l'objectif est de sauver le maïs sacré.

Il est temps de faire intervenir ici les concepts d'hétéronomie et d'autonomie. Est hétéronome une personne qui vit selon des règles qui lui sont imposées de l'extérieur. Ce qui nous ramène au concept d'aliénation, à savoir, de quelqu'un qui a été privé de son libre-arbitre. Est autonome, au contraire, une personne pouvant agir librement, pouvant se déterminer par ses propres règles. Dans *L'Œuvre au Noir*, Catherine semble agir sous le diktat de sa folie, d'une force donc indépendante de sa volonté, et non de sa raison. Et il en est de même pour Tchen dans *La Condition humaine*. Dans ce même roman, Vologuine, qui agit au nom du bolchévisme, semble lui aussi obéir à des ordres dont il est difficile de savoir s'il les subit ou pas. Dans *El Reino de este mundo*, Soliman, qui est pourtant un esclave, agit selon les règles imposées par les colons et en même temps selon les codes du Vaudou. Dans ce même roman, Henri-Christophe combat le colon esclavagiste mais devient lui-même ce qu'il a combattu. Dans *Hombres de Maíz*, la Vaca Machojon agit suivant les règles imposées par un capitalisme exploiteur des ressources et des amérindiens, mais, après une prise de conscience subite, elle finit par agir au nom de ces derniers. Ce type d'autonomie et d'hétéronomie peut se rencontrer dans une société moderne.

Une des caractéristiques des sociétés traditionnelles est ce que l'on pourrait appeler « l'Hétéronomie métaphysique », une hétéronomie donc liée au « principe immuable ». Ce qui signifie que le principe de l'action d'une personne n'est plus humain, mais extrahumain. Il est connu que dans les sociétés traditionnelles ce sont les esprits, les ancêtres, les héros civilisateurs ou les dieux qui sont à l'origine de la culture et des lois : dans la mythologie grecque, Prométhée donne le feu et la technique aux hommes ; dans l'Ancien testament, Yahvé donne les tables de la Loi à Moïse. Dans *Hombres de Maíz*, les personnages principaux agissent en accord avec un principe extrahumain, le maïs sacré. Dans *El Reino de este mundo*, ils obéissent aux adjonctions des Dieux du panthéon yoruba, et parfois aussi, au Dieu du

Christianisme. Cependant, la conclusion de ce roman est qu'il n'y a pas de « principe immuable », pas de Royaume des cieux, mais seulement le Royaume de ce monde, et que l'être humain est donc autonome. Dans *L'Œuvre au Noir*, Zénon se veut un libre penseur, autonome donc. Néanmoins, il se régit suivant un principe métaphysique, le grand Autre. Dans *La Condition humaine*, les personnages principaux veulent faire la Révolution au nom de la dignité humaine, principe supposant de considérer les humains comme des êtres autonomes. Toutefois, nous l'avons vu avec Mircea Eliade :

[L]a société sans classes de Marx et la disparition conséquente des tensions historiques trouvent leur plus exact précédent dans le mythe de l'Âge d'or qui, suivant des traditions multiples, caractérise le commencement et la fin de l'Histoire.

« Le commencement et la fin de l'Histoire », autrement dit, en dehors du cadre spatio-temporel, dans le « principe immuable ».

En somme, dans le premier chapitre de cette deuxième partie, nous avons tenté de montrer que, dans les romans de notre corpus, la mentalité traditionnelle, en générale, conçoit l'image du Père, et ses substituts (les Esprits, les Dieux), comme une figure d'autorité, et celle de la Mère comme un principe fécondateur ; alors que la mentalité moderne, en générale, remet en question ces « archétypes », au nom de figures singulières, individuelles, certes plus imparfaites, mais plus réalistes, plus humaines. Dans le deuxième chapitre, nous avons tenté de montrer que la mentalité traditionnelle met en avant, souvent mais pas toujours, l'idée de destin, voire de fatalité, produit de la « croyance » ; alors que la mentalité moderne, elle, met en avant les idées de pragmatisme, de relativisme, de scepticisme, voire de nihilisme, produits de la « raison critique ». Dans le troisième chapitre, enfin, nous avons tenté de montrer que la mentalité traditionnelle, à travers une relation maître/serviteur très inégalitaire, met en avant le concept d'hétéronomie divine, considérant que la Loi, et même la culture en générale, vient d'un grand Autre qui lui donne une légitimité incontestable ; alors que la mentalité moderne, elle, à travers une inversion partielle ou totale de cette relation, met en avant le concept d'autonomie, considérant que la Loi, et la culture en générale, est une création purement humaine. La mentalité traditionnelle explique le visible par l'invisible ; la mentalité moderne explique le visible par le visible.

TROISIÈME PARTIE

L'AUTRE : LE LOINTAIN

Dans la première partie, nous avons analysé les relations du protagoniste de chacun de ces romans avec un autre lui-même et avec d'autres qui ne sont pas lui-même mais des reflets de lui-même. Dans la deuxième partie, nous avons analysé les relations de ce même protagoniste avec d'autres personnages, non plus des reflets de lui-même mais des proches. Dans cette troisième partie, nous traiterons de ses relations avec d'autres personnages considérés cette fois comme lointains. Ces relations seront étudiées sous trois angles différents, qui sont autant de chapitres de cette troisième partie. Le premier est constitué par « l'Idéologie trifonctionnelle », le deuxième par la Tradition de « l'Energie vitale », le troisième par la Tradition de la « coïncidence des opposés » et celle de la dichotomie sujet/objet.

I. L'IDÉOLOGIE TRIFONCTIONNELLE

D'après Georges Dumézil, philologue et spécialiste de mythologie comparée, créateur de l'expression « Idéologie trifonctionnelle » :

Il faut entendre par là, certes, les trois activités fondamentales que doivent assumer des groupes d'hommes – prêtres, guerriers, producteurs – pour que la collectivité subsiste et prospère. Mais le domaine des « fonctions » ne se limite pas à cette perspective sociale. A la réflexion philosophique des Indo-Européens, elles avaient déjà fourni (...) ce qu'on peut considérer, suivant le point de vue, comme un moyen

d'explorer la réalité matérielle et morale, ou comme un moyen de mettre de l'ordre dans le capital de notions admises par la société (...).⁷⁸³

Autrement dit, cette « catégorie » ne se limite pas à l'instauration d'une organisation sociale particulière, on retrouve aussi sa trace dans les mythes, les symboles et les rituels d'une culture.

En outre :

Il est clair que la tripartition consciente et explicite de la société ou de la partie directrice de la société en prêtres, guerriers et agriculteurs n'est pas propre au monde indo-européen. Le fait est pourtant qu'un tel mode d'organisation n'a pas le caractère d'universalité que certains prétendent. Nombre de peuples, certes, sur tous les continents, assurent les trois fonctions correspondant à cette division type, puisqu'il n'est pas possible qu'ils subsistent autrement ; mais ils le font sans y prendre garde et sans affecter à chacune un organe – de direction ou d'exécution – particulier.⁷⁸⁴

En d'autres termes, ce que Dumézil appelle « l'idéologie trifonctionnelle » ne peut s'appliquer qu'à des peuples issus du vaste réservoir indo-européen, peuples dont cette catégorie de pensée est au fondement même de leur système de représentation. Néanmoins, comme le dit le même Dumézil, « Nombre de peuples (...) sur tous les continents, assurent les trois fonctions correspondant à cette division type, puisqu'il n'est pas possible qu'ils subsistent autrement (...) ». Ce qui justifie, nous semble-t-il, l'usage transposé et pratique de ces « trois fonctions » comme grille d'approche des personnages des romans de notre corpus, sans que cela implique pour autant un lien formel ou impératif avec la description anthropologique directe des structures des civilisations concernées.

Toujours d'après Dumézil, ces Indo-Européens : [O]n est d'accord [aujourd'hui] pour recentrer leur "camp de départ" : c'est dans la vaste plaine russe qu'on les situe volontiers, sans qu'on puisse préciser⁷⁸⁵ » Ensuite :

Pour une raison inconnue, grâce à la suprématie que constituait le cheval de guerre et le char à deux roues, ils se sont répandus dans toutes les directions par vagues successives, jusqu'à épuisement des réserves. Ils sont allés plus ou moins loin, imposant en générale leur langue aux peuples conquis. Les grandes invasions ont sans doute commencé dès le troisième millénaire avant notre ère. Au deuxième, empruntant les écritures de leurs nouveaux voisins, ils se signalent en Anatolie – les Hittites –, puis en Grèce – les Mycéniens. Les futurs Indiens sont sur l'Indus dans le même temps –

⁷⁸³ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, France, Flammarion, 2011, p. 624.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 805 et 806.

⁷⁸⁵ Dumézil, Georges, *Entretien avec Didier Eribon*, France, Editions Gallimard, 1987, p. 111.

mais les scandinaves n'occupent l'Islande qu'au dixième siècle de notre ère et les Latins et les Anglo-Saxons n'imposent leurs langues aux Amériques qu'après le seizième siècle.⁷⁸⁶

1. LA PREMIÈRE FONCTION : *Le gardien du premier Ordre et l'individu moderne (L'Œuvre au Noir)*

Nous avons déjà dit que dans *L'Œuvre au Noir*, le premier personnage reflet fidèle de Zénon est le Prieur des Cordeliers, et ceci parce que c'est un personnage tolérant à l'égard des idées des autres. En effet, dès leur première rencontre, Zénon constate qu'il a affaire à quelqu'un qui n'est pas d'accord avec la cruauté dont les siens font preuve à l'égard des protestants. Mais pourquoi avoir choisi un prêtre catholique comme reflet positif ou comme proche de Zénon alors que celui-ci est non seulement un alchimiste, c'est-à-dire un hérétique du point de vue de l'orthodoxie catholique, mais également quelqu'un convaincu que « la Loi chrétienne, la Loi juive et la Loi mahométane [autrement dit, les trois monothéismes] n'étaient autre chose que les Trois Impostures⁷⁸⁷ » ? Tout simplement parce que, malgré cette différence, ils appartiennent tous deux à ce que Georges Dumézil, dans le cadre de sa « théorie trifonctionnelle », appelle la première fonction, la fonction spirituelle : le prêtre est un spécialiste, pour ainsi dire, de Dieu, qui est pur esprit, et l'alchimiste, lui, on l'a déjà dit, tente de spiritualiser la matière.

Le Prieur des Cordeliers appartient donc au premier des trois Ordres du système médiéval :

Les trois Ordres du Moyen Age [dit encore Georges Dumézil] ... La question soulevée par Jean Batany reste ouverte. Le grand livre de Georges Duby a rendu évident le fait que les conditions sociales, ecclésiastiques, politiques du douzième siècle expliquent le développement que les clercs de l'époque ont donné à la structure « prêtres-guerriers-agriculteurs ». Mais ils ne l'ont pas créée (...) Plusieurs hypothèses ont été avancées. La plus probable me paraît être la filiation Irlande-Grande Bretagne-cour de Charlemagne-Haymon, proposée par Daniel Dubuisson. L'Irlande chrétienne a maintenu en effet sans difficulté la division sociale fonctionnelle des temps préchrétiens, l'Eglise prenant simplement la place des druides, et d'autre part, la Grande Bretagne a été christianisée, cultivée, par les missions et les couvents irlandais, à York notamment, plus que par les continentaux.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 110 et 111.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁷⁸⁸ Dumézil, Georges, *Entretien avec Didier Eribon*, op. cit., p. 149.

Quoi qu'il en soit, ces trois ordres sont évidemment un héritage de l'idéologie indo-européenne des « trois fonctions ».

Mais, dans le cadre qui nous occupe, la caractéristique du Catholicisme, et du Christianisme en général, est la même, par exemple, que celle du Mazdéisme iranien dont parle Georges Dumézil :

Au nord-est de l'Iran, entre 1 000 et 600 avant Jésus-Christ, un ou plusieurs voyants sont entrés en commerce personnel avec un dieu dont Varuna, le grand asura indo-iranien, semble bien avoir fourni les traits principaux, mais qui, apparaissant dans toute sa majesté, est devenu le dieu unique, aussi exigeant que le dieu jaloux d'Israël.⁷⁸⁹

Réforme qui aura pour conséquence principale la suprématie de la première fonction sur les deux autres :

[U]n des objets pratiques de la réforme [zoroastrienne] (...) était de détruire la morale particulière des groupes de guerriers [deuxième fonction] et d'élèves [troisième fonction], au profit de la morale, elle-même pensée et purifiée, de la fonction-prêtre [première fonction] (...).⁷⁹⁰

Ce qui signifie concrètement que :

Dans la société qui s'est vouée à Ahura Mazdā, les guerriers [par exemple] ne peuvent plus être que des *croisés* [c'est nous qui soulignons] au service de la religion, et des croisés liés par les mêmes obligations que tous les autres fidèles, sans privilège ni exemption. Si Dieu interdit l'ivresse à ses prêtres, il l'interdira aussi à ses soldats. La violence ne sera plus pour eux une fin en soi, fleur de l'exubérance légitime des *mārya* ; strictement conditionnée, elle ne se tournera que contre le mécréant (...).⁷⁹¹

Il est temps de signaler les caractéristiques principales de cette première fonction :

[L]e sacré est le rapport soit des hommes avec le sacré (culte, magie), soit des hommes entre eux sous le regard et la garantie des dieux (droit, administration), et aussi le pouvoir souverain exercé par le roi ou ses délégués en conformité avec la volonté ou la faveur des dieux, et enfin, plus généralement, la science et l'intelligence, alors inséparables de la méditation et de la manipulation des choses sacrées.⁷⁹²

Le prieur des Cordeliers est le « supérieur local d'une communauté⁷⁹³ », dans le cas présent un monastère franciscain. Signalons que même les moines, des

⁷⁸⁹ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 731.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 655.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 732.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 624.

⁷⁹³ Larousse électronique, *Entrée : Prieur*.

personnes vivant donc en dehors du monde, soit seuls soit en communauté, comme c'est le cas dans le roman, participent de ce type d'organisation sociale. Le prêtre, comme tout membre de la classe sacerdotale, est donc ce personnage garant « de la manipulation des choses sacrées », tant sur le plan spirituel (« science », « intelligence », « méditation ») que sur le plan temporel (« droit », « administration », « pouvoir souverain »). Dans le chapitre intitulé *La Maladie du prêtre*, ce dernier dit à Zénon : « J'ai été courtisan bien vu par le maître, négociateur bien plus heureux que mes faibles talents ne le méritaient, mari fortuné d'une pieuse et bonne femme. J'aurais été privilégié dans ce monde plein de maux⁷⁹⁴. » Ce qui signifie que non seulement il a vécu dans le « monde », mais qu'en plus il y a vécu heureux. Cependant, la réplique qui précède celle-ci indique une tension dans sa vie :

Hélas ! Si je ne m'étais pas aperçu de bonne heure que toute politique de cour n'est que ruse et contre-ruse, abus de mots et abus de force, je n'aurais peut-être pas trouvé en moi assez de piété pour échanger le monde contre le service de Notre-Seigneur.⁷⁹⁵

Tension d'ailleurs intrinsèque à la première fonction.

En effet, en parlant de la trifonctionnalité en Inde, Georges Dumézil écrit :

Ce n'est pas un hasard si le premier niveau est le plus souvent représenté par deux dieux : dans la souveraineté que concevaient ces très vieux Indiens, il y avait deux faces, deux moitiés, antithétiques mais complémentaires et également nécessaires, et ce sont elles qu'incarnent et patronnent les deux « rois », *Mitrā* et *Váruna*. Du point de vue de l'homme, *Váruna* est un maître inquiétant, terrible, possesseur de la *māyá*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, armé de nœuds, de filets, c'est-à-dire opérant par saisie immédiate et irrésistible. *Mitra*, dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami, est rassurant, bienveillant, protecteur des actes et rapports honnêtes et réglés, étranger à la violence. L'un, *Varuna*, dit un texte célèbre, est l'autre monde ; ce monde-ci est *Mitra*. *Varuna* est plus despote, plus dieu même, si l'on peut dire ; *Mitra* est presque un prêtre-divin.

Et Dumézil d'ajouter :

Au sein de la première fonction, *Varuna* a plus d'affinités pour la deuxième, violente et guerrière ; *Mitra* pour la paisible prospérité qui fleurit grâce à la troisième. L'opposition est si nette qu'on a pu depuis longtemps souligner les traits presque démoniaques de *Varuna* : n'est-il pas l'*ásura* par excellence, et, dans les formes postvédiques de la religion, comme déjà dans beaucoup de strophes du *Rgveda*, les *ásura* ne sont-ils pas de mystérieux démons ?⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 251.

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 648.

Dans cette perspective, quand l'homme d'Eglise et Zénon ont une conversation à propos des poursuites et des exactions dont sont victimes les protestants aux mains des catholiques, et quand ils font allusion plus précisément à ce que certains prêtres catholiques pensent de ces dernières, le prieur dit :

Hier, après la messe, me trouvant sur le parvis Notre-Dame avec mes confrères du clergé, j'ai osé toucher mot des affaires publiques. Aucun de ces saintes gens qui n'approuvât les fins, sinon les moyens des tribunaux d'exception, ou du moins ne protestât que mollement contre leur sanglant excès.⁷⁹⁷

Les membres du clergé favorables aux tribunaux d'exception montrent des affinités « pour la deuxième [fonction], violente et guerrière », et empruntent « les traits presque démoniaques de Varuna » ; alors que le prieur des Cordeliers, lui, est à rapprocher de Mitra qui, lui, a plus d'affinités « pour la paisible prospérité qui fleurit grâce à la troisième [fonction] », et « dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami ». Toujours dans sa conversation avec Zénon, il lui dit : « [L]e feu, le fer et la fosse ne servent qu'à endurcir ceux qui les infligent, ceux qui y courent comme à un théâtre, et ceux qui les souffrent⁷⁹⁸. » Et à une question de Zénon, qui lui demande si la violence serait légitime si elle se faisait au nom de l'unité de l'Eglise, c'est-à-dire au nom de la première fonction, dominant, souvenons-nous, les deux autres dans l'Ordre du Moyen Âge encore en place à cette période, il répond : « Je sais seulement que notre père François, qui mourut en tâchant d'apaiser des discordes civiles, eut approuvé nos gentilshommes flamands de travailler à un compromis⁷⁹⁹. »

Le substantif « compromis » renvoie à Mitra « dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami ». La différence ici, c'est que, contrairement à l'Inde, c'est l'aspect Mitra, l'aspect temporel (ce monde-ci), qui, à travers « les confrères du clergé », est violent et démoniaque, alors que l'aspect Varuna, spirituel (l'autre monde), est, à travers le prieur, « étranger à la violence ». Par ailleurs, le nom commun « François » renvoie évidemment à la personne de Saint François d'Assises, le célèbre fondateur de l'ordre des Frères mineurs (Franciscains), considéré comme l'un des plus grands saints de l'histoire du Christianisme, à tel point qu'après sa mort il a été surnommé « l'autre Christ ».

⁷⁹⁷ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 249.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

Cette tension à l'intérieur de la première fonction entraînera une conséquence fondamentale pour le futur, d'abord, de l'Europe, et ensuite, du monde : la déconnection entre le politique et le religieux. À moins que ce ne soit la tension entre la première et la deuxième fonction. Effectivement, d'après René Guénon, qui prétend parler à partir de ce qu'il appelle « l'esprit traditionnel », la véritable autorité est l'autorité spirituelle :

[L]’autorité spirituelle, intérieure par essence, ne s’affirme que par elle-même, indépendamment de tout appui sensible, et s’exerce en quelque sorte invisiblement ; si l’on peut encore parler ici de puissance ou de force, ce n’est que par transposition analogique et, du moins dans le cas d’une autorité spirituelle à l’être pur, si l’on peut dire, il faut bien comprendre qu’il s’agit alors d’une puissance tout intellectuelle, dont le nom est « sagesse », et de la seule force de la vérité.⁸⁰⁰

Ce qui signifie que dans une culture véritablement traditionnelle, au sens guénonien du terme, la première fonction doit dominer sur les deux autres, mais non pas par la « supériorité » de son idéologie propre, comme le dit Dumézil, mais parce qu’elle est la plus proche des « grands mystères », comportant donc « la connaissance de ce qui est au-delà de la nature⁸⁰¹ ». Autrement dit : la suprématie de la première fonction maintient « l’orthodoxie doctrinale⁸⁰² ».

Dans cette optique, les problèmes commencent quand cette suprématie est remise en question :

Ce n’est pas qu’on ait contesté, généralement du moins et en dehors de certains cas extrêmes, que ces deux pouvoirs, que nous pouvons appeler le pouvoir sacerdotal et le pouvoir royal, car ce sont là leurs véritables dénominations traditionnelles, aient l’un et l’autre leur raison d’être et leur domaine propre. En somme, le débat ne porte habituellement que sur la question des rapports hiérarchiques qui doivent exister entre eux ; c’est une lutte pour la suprématie, et cette lutte se produit invariablement de la même façon : nous voyons les guerriers, détenteurs du pouvoir temporel, après avoir été tout d’abord soumis à l’autorité spirituelle, se révolter contre elle, se déclarer indépendants de toute puissance supérieure, ou même chercher à se subordonner cette autorité dont ils avaient pourtant, à l’origine, reconnu tenir leur pouvoir, et à en faire un instrument au service de leur propre domination.⁸⁰³

Dans l’Europe du Moyen Âge, c’est à Philippe le Bel que reviendrait la responsabilité de ce renversement :

⁸⁰⁰ Guénon, René, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Internet Archive, p. 13. <https://archive.org>. (Consulté le 6/10/2023)

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 22.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 12.

[À] partir de Philippe le Bel, qui doit être considéré comme un des principaux auteurs de la déviation caractéristique de l'époque moderne, la royauté travailla presque constamment à se rendre indépendante de l'autorité spirituelle, tout en conservant cependant, par un singulier illogisme, la marque extérieure de sa dépendance originelle, puisque (...) le sacre des rois n'était pas autre chose. Les « légistes » de Philippe le Bel sont déjà, bien avant les « humanistes » de la Renaissance, les véritables précurseurs du « laïcisme » actuel ; et c'est à cette époque, c'est-à-dire au début du XIV^e siècle, qu'il faut faire remonter en réalité la rupture du monde occidental avec sa propre tradition.⁸⁰⁴

Cependant, c'est bien durant la Renaissance, fondatrice de la modernité, que la déconnection entre le religieux et le politique est la plus visible, notamment dans *Le Prince* de Nicolas Machiavel (publié en 1532, cinq ans après la mort de l'auteur), ouvrage dans lequel le penseur italien rompt avec la pensée politique du passé en se focalisant sur la seule réalité historique ainsi que sur la psychologie des hommes. Pour prendre ou préserver le pouvoir, il faut, selon Machiavel, mettre la raison humaine au-dessus de la morale et évacuer toute idée d'autorité divine ; autrement dit, outre la déconnexion entre la morale et la politique, il en effectue également une entre le religieux et le politique, déconnexion qui participe au processus de désacralisation dont « la rupture avec le monde ancien se fait [au] XVII^e siècle, notamment, dans la philosophie, avec Descartes⁸⁰⁵ ». Pour le dire dans les termes utilisés dans ce chapitre : c'est là une conception qui remet en question la suprématie de la première fonction sur la deuxième.

Cette déconnection entre le religieux et le politique va avoir deux conséquences fondamentales.

La première est qu'elle va considérablement réduire la suprématie de la première fonction sur les deux autres, mais, pour cette même raison, va augmenter son potentiel sur son propre domaine, à savoir la spiritualité. D'après Mircea Eliade, ce que l'on appelle la Renaissance n'est pas seulement celle de l'Antiquité gréco-romaine. Il nous explique en effet que les traductions latines du *Corpus Hermeticum* faites à la fin du XV^e siècle par l'humaniste florentin Marsile Ficin ont suscité de l'intérêt pendant deux siècles chez toute une série de penseurs à travers l'Europe (Pic de la Mirandole, Giordano Bruno, et même Newton, pour ne citer que les plus connus). L'idée a consisté à postuler une harmonie entre, d'une part l'Hermétisme (savant, ou

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁰⁵ Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 153.

Hermétisme philosophique) et la magie hermétique (Hermétisme populaire) et, d'autre part, le Christianisme. C'était en somme « une réaction contre ce que l'on pourrait appeler un christianisme "provincial"⁸⁰⁶ », c'est-à-dire purement occidental, ainsi que l'aspiration à une religion universaliste, transhistorique, « primordiale⁸⁰⁷ ».

La deuxième conséquence est l'importance prise par la notion d'Individu, théorisée par l'historien suisse Jacob Burckhardt, au détriment de celle d'Ordre social. Dans son ouvrage *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860), il développe l'idée que c'est l'apparition de l'Etat moderne qui est le responsable de « la redécouverte et de la revalorisation de l'individu [et aussi] l'apport essentiel et fondamental de la Renaissance italienne⁸⁰⁸. »

L'organisation de ces États, qu'ils soient républicains ou despotiques, est la cause principale, sinon unique, du précoce développement de l'Italien ; c'est grâce à elle surtout qu'il est devenu un homme moderne. C'est encore grâce à elle qu'il a été l'aîné des fils de l'Europe actuelle.⁸⁰⁹

La différence, fondamentale, entre le Prieur et Zénon est que le premier est un homme du Moyen Âge, appartenant donc à une organisation sociale trifonctionnelle où domine la première fonction, alors que le second est cet individu moderne de la Renaissance dont Burckhardt fait le portrait, en marge de l'organisation en question.

En outre, Zénon, on l'a vu, est qualifié d'« aventurier du savoir⁸¹⁰ », c'est-à-dire d'un savoir sacré, puisqu'il débouche sur une certaine forme d'immortalité. Mais s'il est effectivement garant du sacré sur le plan spirituel, il ne se préoccupe pas, contrairement au Prieur des Cordeliers, du plan temporel, et ce dès sa jeunesse. Ceci est particulièrement visible lors de l'épisode intitulé *La Fête à Dranoutre*, époque durant laquelle il habite encore chez son oncle, Henri-Juste Ligre. Un homme va être condamné à mort car responsable de la destruction de machines que lui, Zénon, avait aidé à construire en vue de faciliter le travail agricole. La révolte est vite matée par l'astucieux banquier qui fait placer dans sa cour des tonneaux « pour boire à la

⁸⁰⁶ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Editions Gallimard, 1971, p. 73.

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ Souiller, Didier et Troubetzkoy, Wladimir, *Littérature comparée*, op. cit., p. 38.

⁸⁰⁹ Burkhart, Jacob, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Tome 1 / trad. de M. Schmitt, ... ; sur la seconde éd. annotée par L. Geiger. 1906. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, p. 163. (Consulté le 13/08/2023)

⁸¹⁰ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 18.

paix⁸¹¹ » et fait la promesse d'une « augmentation d'un sous par livre⁸¹² ». Cependant, un des meneurs, appelé Thierry Loon, dit à Zénon :

Nos gens te suivraient comme le fil suit la navette, chuchota-t-il. Ils sont pauvres, ignorants, stupides, mais nombreux, grouillants comme des vers, avides comme des rats qui sentent le fromage... Tes métiers leur plairaient s'ils n'étaient plus qu'à eux seuls. On commence par faire flamber une maison de plaisance : on finit par occuper des villes.⁸¹³

Il lui propose donc de mener une lutte armée, ce que l'alchimiste refuse : « -Va boire avec les autres, ivrogne ! dit Zénon. Et, quittant la salle, il s'enfonça dans l'escalier désert⁸¹⁴. » Il refuse ce qu'on appellerait aujourd'hui l'engagement politique.

Un autre extrait du chapitre intitulé *La maladie du prieur* peut servir de second exemple : « Le prieur eût été surpris de constater combien peu de place des sujets longuement débattus dans sa cellule tenaient dans les cogitations solitaires du docteur Théus⁸¹⁵ [Zénon]. » La suite, toutefois, bien qu'elle confirme encore ce manque d'implication dans le domaine politique, nuance pourtant aussi la « distance » qu'il maintient à son égard : « Non que les maux des Pays-Bas laissassent Zénon indifférent, mais il avait trop vécu dans un monde à feu et à sang pour éprouver devant ces nouvelles preuves de la fureur humaine le saisissement de douleur du prieur des Cordeliers⁸¹⁶. »

2. LA DEUXIÈME FONCTION : *Le communiste samouraï et le communiste nihiliste* (*La Condition humaine*)

Dans *La Condition humaine*, Gisors est un membre de la première fonction. Nous voyons qu'à la fin du roman, après la mort de Kyo, il abandonne définitivement l'action politique, dont il se tenait déjà en marge depuis longtemps, « pour des mondes de contemplation ». Ceci le lie à l'aspect Varuna de la première fonction, « possesseur de la *māyá*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes », donc à l'aspect céleste, mais la violence de Varuna en moins. En outre, nous avons également parlé de sa

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 64.

⁸¹² *Ibid.*, p. 67.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 66.

⁸¹⁴ *Ibid.*

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁸¹⁶ *Ibid.*

passion pour l'âme humaine ainsi que de sa connaissance, considérable, de celle-ci, ce qui le lie à l'aspect Mitra de la première fonction, « dont le nom signifie le Contrat, et aussi l'Ami, [qui est lui] rassurant, bienveillant, protecteur des actes et rapports honnêtes et réglés, étranger à la violence », donc à l'aspect terrestre.

Kama, le frère de la femme défunte de Gisors, l'oncle de Kyo, un peintre et musicien japonais, est également un membre de la première fonction. À la question de Clappique : « Pourquoi peignez-vous Kama-San⁸¹⁷ ? », le peintre répond : « La peinture, chez nous, ce serait, chez vous, la charité⁸¹⁸. » Cet amour du prochain qu'est la charité est une vertu chrétienne par excellence, elle vient de l'amour de Dieu, une idéologie de la première fonction, étendue aux deux autres ; on retrouve donc chez Kama, et davantage peut-être encore que chez Gisors, l'aspect Mitra (« l'Ami »). Mais, plus loin, lors de la même conversation, il dit : « On peut communier même avec la mort... C'est le plus difficile, mais peut-être est-ce le sens de la vie⁸¹⁹... » On retrouve ici un homme qui, contrairement à Gisors, semble réconcilié avec l'aspect Varuna, avec « l'autre monde », y compris, peut-on présumer, s'il se présentait sous un aspect « démoniaque ».

Toujours dans *La Condition humaine*, on l'a déjà dit, Kyo tente de trouver un sens et une force pour affronter sa mort dans la figure du samouraï, ce personnage appartenant à l'élite guerrière du Japon féodal, servant de modèle, et de compenser ainsi son « impuissance » ; le samouraï est un membre de la deuxième fonction. Cependant, dans le Japon « féodal », celui d'avant l'ère Meiji, comme durant l'époque féodale européenne, c'est l'idéologie de la première fonction qui prime sur les deux autres. Le samouraï est donc un membre de la deuxième fonction mais dont l'idéologie est commandée par celle de la première. L'influence du bouddhisme de type Zen et du Shintoïsme (religion première du Japon, basée sur le culte des Kami ou esprits de la nature), traditions qui ont profondément influencé la culture japonaise, a transformé la Guerre, et tous ses éléments constitutants, en Voie des Arts Martiaux ; Voie (Do en japonais) impliquant une « vision » qui préconise le « calme de l'esprit » et qui va bien au-delà de l'Art du Combat. Une des images les plus couramment utilisées pour illustrer cette « attitude » est celle qui met en scène la lune et l'eau : si cette dernière

⁸¹⁷ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 189.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 192.

est immobile elle permet à la première de se refléter à sa surface, contrairement à ce qui se passe lorsqu'elle est agitée. L'eau représente l'esprit, la lune, le monde alentour ; un esprit agité, confus, déforme la réalité. Transposée dans le cadre des Arts Martiaux, cette « vision » est l'affirmation que pour l'efficacité en combat le « calme de l'esprit » est supérieur à la « furie » ou « colère » guerrière dont nous parlerons plus loin, et que l'attitude préconisant la « victoire sur soi-même » est supérieure à celle préconisant la « victoire sur autrui ». On pense évidemment à cette icône de la culture japonaise, considéré comme le Samouraï le plus célèbre de l'histoire du Japon : Miyamoto Musashi (qui à la fin de sa vie a d'ailleurs écrit un livre intitulé *Le traité des cinq anneaux*). Son histoire est romancée par l'écrivain Eiji Yoshikawa dans deux ouvrages : *La Pierre et le Sabre* et *La parfaite Lumière*, où il décrit, pour aller vite, la transformation d'un personnage, à travers la Voie des Arts Martiaux, d'un stade, pratiquement, animal, à un stade d'« illumination spirituelle ».

D'après Dumézil, la deuxième fonction (la fonction guerrière), est divisée, comme la première, en deux aspects distincts et complémentaires. Prenant toujours exemple dans le panthéon de l'Inde, il distingue Indra et Vāyu :

[L]e héros du type Indra est un surhomme, si l'on veut, mais d'abord un homme réussi et civilisé, dont la force reste harmonieuse et qui manie des armes perfectionnées (Arjuna [avatar d'Indra] est notamment un grand archer, le spécialiste des armes de jet). Il est brillant, intelligent, moral même, et surtout sociable, guerrier de batailles plus que chercheur d'aventures, et généralissime naturel de l'armée de ses frères.⁸²⁰

Kyo, lui, on l'a vu, est un homme d'action. Dans la première scène de conversation avec son père, après son entretien avec Clappique, le narrateur dit de lui :

Dès que Kyo entrait là [chez son père], sa volonté [action, propre à la deuxième fonction] se transformait donc en intelligence [réflexion, propre à Indra et à la première fonction] ce qu'il n'aimait guère : et il s'intéressait aux êtres [psychologue comme Gisors] au lieu de s'intéresser aux forces [action].⁸²¹

Rappelons que Kyo est le meneur (« généralissime naturel ») d'un groupe de communistes (« ses frères »). Il est un membre de la deuxième fonction, mais dans un système de représentations où c'est la première qui domine, puisque le marxisme est une philosophie.

⁸²⁰ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 697.

⁸²¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 44.

En ce qui concerne Tchen, nous avons déjà vu que, bien que totalement livré aux idées, il est, lui aussi, comme Kyo, un homme d'action : « Dès qu'il avait observé Tchen, il [Gisors] avait compris que cet adolescent ne pouvait vivre d'une idéologie qui ne se transformât pas immédiatement en actes⁸²². » Rappelons que, dans une optique freudienne, la vie de Tchen est une « arène où s'affrontent deux pulsions » et où celle de destruction triomphe définitivement sur celle de création ; ou, pour le dire autrement, en qui l'influence pacifique de François d'Assises aurait cessé d'opérer, mais pas celle d'un Christianisme dévoyé, et « l'épervier » qu'il est aurait désormais la « liberté totale, quasi inhumaine⁸²³ », de passer à l'acte. Mais, souvenons-nous, dans l'optique de Todorov, les actes destructeurs trouvent leur origine dans la même « pulsion de vie » que les actes d'amour.

Quoi qu'il en soit, Tchen, qui considère Kyo comme un faible, correspond davantage à l'autre aspect de la deuxième fonction, l'aspect Vāyu, décrit par Dumézil :

Le héros de type Vāyu, sorte de bête humaine, est doué d'une vigueur physique presque monstrueuse et ses armes principales sont ses seuls bras, prolongés parfois par une arme qui lui est propre : la massue. Il n'est ni beau ni brillant, il n'est pas non plus très intelligent et s'abandonne aisément à de désastreux accès de fureur aveugle. Enfin, il opère souvent seul, hors de l'équipe dont il est pourtant le protecteur désigné, cherchant l'aventure, tuant principalement des démons et des génies.⁸²⁴

Portrait assez ressemblant de Tchen, qui finit par opérer seul en vue de tuer Chang Kaï Shek, qu'il perçoit probablement comme une sorte de créature démoniaque.

Par ailleurs, d'après Mircea Eliade :

A la différence de Varuna, Odhin-Wodan [le dieu de la première fonction dans le panthéon germanique] est un dieu de la guerre : car, comme l'écrit Dumézil, "dans l'idéologie et dans la pratique des Germains, la guerre a tout envahi, tout coloré" (Dieux..., p. 65). Mais dans les sociétés traditionnelles, et surtout chez les anciens Germains, la guerre constitue un rituel, justifié par une théologie. Il y a d'abord l'assimilation du combat militaire : le vainqueur aussi bien que la victime apportent au dieu une offrande sanglante. Par conséquent, la mort héroïque devient une expérience religieuse privilégiée.⁸²⁵

⁸²² *Ibid.*, p. 67.

⁸²³ *Ibid.*, p. 62.

⁸²⁴ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 697.

⁸²⁵ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, op.cit., p. 158.

Nous avons déjà parlé de l'aspect religieux, composante essentielle dans la personnalité et dans l'acte extrême de Tchen : par ce dernier, il prétend apporter à son dieu, la Révolution, assimilant ainsi « le combat militaire au sacrifice », « une offrande sanglante », le sang de sa supposée « victime », Chang Kaï Shek, et celui du « vainqueur », le sien propre ; ainsi sa « mort héroïque devient une expérience religieuse privilégiée ».

Toujours selon Eliade :

Le nom de Wodan dérive du terme *wut*, littéralement « la fureur ». Il s'agit de l'expérience spécifique aux jeunes guerriers : elle transmuait leur humanité par un accès de furie agressive et terrifiante, et les assimilait aux carnassiers enragés. Selon l'Ynglinga-Saga (ch. VI), les compagnes [sic] d'Odhin « allaient sans cuirasse, sauvages comme des chiens ou des loups, mordaient leurs boucliers et étaient forts comme des ours et des taureaux. Ils massacraient les hommes et ni le feu ni l'acier ne pouvaient rien contre eux. On appelait cela fureur des bersekir (litt. « les guerriers à enveloppe, serkr, d'ours »). On les connaissait aussi sous le nom d'Ûlfhêdnar, « homme à peau de loup ».⁸²⁶

Ce qui va nous intéresser présentement, c'est d'approfondir cette « exaltation », dont nous avons déjà dit que Tchen semblait autant posséder qu'en être possédé. En effet, Vāyu est qualifié par Dumézil de « bête humaine » et, on l'a déjà vu, Tchen est comparé par Gisors à un épervier, donc à un oiseau de proie, et, plus généralement, à un carnassier. Mais, alors que Vāyu est décrit comme s'abandonnant « aisément à de désastreux accès de fureur aveugle » l'assassinat perpétré par Tchen, en plus d'avoir été soigneusement prémédité, s'effectue « avec une joie d'extatique⁸²⁷ ». Comment expliquer cela ? Du point de vue de Freud, ce serait tout simplement dû au fait que Tchen transforme l'instinct de destruction en instinct de vie tout en restant instinct de destruction ; du point de vue de Todorov les actes destructeurs trouvent leur origine dans la même « pulsion de vie » que les actes d'amour, ou, dans ce cas précis, les actes de « joie ».

Par ailleurs :

On devenait *berserkr* à la suite d'un combat initiatique. Ainsi chez les Chatti, écrit Tacite (*Germania*, 31), le postulant ne se coupait ni les cheveux ni la barbe avant d'avoir combattu. Chez les Taifali, le jeune homme devait abattre un sanglier ou un ours, et chez les Heruli, il lui fallait combattre sans armes. A travers ces épreuves, le

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁸²⁷ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 235.

postulant s'appropriait le mode d'être d'un fauve ; il devenait un guerrier redoutable dans la mesure où il se comportait comme un carnassier.⁸²⁸

Rappelons que dans l'incipit du roman, afin d'aider à la préparation de l'insurrection à Shanghai, Tchen est sur le point de poignarder un trafiquant d'armes pour parvenir ainsi à s'emparer d'un ordre de vente qui permettra à ses camarades d'obtenir une cargaison d'armes provenant d'un bateau ancré dans le port. Ce qui va le différencier des dits camarades, c'est le fait que l'imminence de son crime, qui est d'ailleurs son tout premier, va le placer d'emblée dans un monde qui n'est plus celui des humains : « il y avait encore des embarras de voitures, là-bas, dans le monde des hommes⁸²⁹... », se demande-t-il ? Et, plus tard, après son crime, il a du mal à « remonter chez les hommes⁸³⁰ ». Ce monde dans lequel il est descendu est évidemment celui des morts, duquel d'ailleurs il ne réussit jamais à remonter totalement, puisque, plus tard, en commettant un attentat suicide, il prend la décision d'y retourner de manière définitive. Mais, son initiation, beaucoup moins héroïque que celle dont on vient de parler, puisqu'il tue un homme dans son sommeil, le transforme aussi en un « fauve », un « carnassier ». En somme, Tchen est un adepte de la fureur guerrière transformée en « joie extatique », adepte par conséquent de la « morale de l'exubérance » ou de la violence pour la violence, propre à la deuxième fonction.

3. LA TROISIÈME FONCTION : *Le triomphe des producteurs (L'Œuvre au Noir, El Reino de este mundo et Hombres de Maíz)*

Nous avons déjà vu l'intolérance, pour ainsi dire, dont Zénon fait preuve durant sa jeunesse à l'encontre d'un homme condamné à mort car responsable de la destruction de machines que lui, Zénon, avait aidé à construire en vue de faciliter le travail agricole. Un des ouvriers venus plaider la cause de leur malheureux compagnon de travail s'adresse à lui pour qu'il intervienne auprès de son oncle :

-Tu es savant, Zénon ! Ton latin et ton français plaisent mieux que nos voix flamandes, dit Thierry Loon qui menait le reste des mécontents comme un bon chantre conduit un

⁸²⁸ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, op. cit., p. 159.

⁸²⁹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 9.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 13.

chœur. Explique-leur qu'on augmente nos tas et qu'on diminue nos paies, et que la poussière qui sort de ces engins nous fait cracher le sang.⁸³¹

En somme, on l'exhorte à jouer le rôle d'un leader politique, ce à quoi il répond : « - Ces métiers dont vous faites fi auraient fait de mon oncle un roi et de vous des princes, dit le clerc avec dépit. Mais je ne vois ici qu'une brute riche et de sots pauvres⁸³². » Il renvoie les deux bandes rivales dos à dos, et ce parce qu'il ne se situe pas sur le plan des exploiters et des exploités, c'est-à-dire sur un plan socio-politique, mais sur celui de la science (et de ses applications technologiques) qu'il considère capable d'améliorer l'existence de tous les hommes. En vérité son « idéologie » est celle du « progrès » avant « l'idéologie du progrès », idéologie qui ne date que du XVII^e, ou peut-être même du XVIII^e siècle. Nous rappelons ici ce que nous avons déjà dit plus haut, à savoir le caractère quelque peu anachronique du personnage de Zénon. Mais, du point de vue qui est le nôtre dans ce chapitre, on pourrait y voir aussi le mépris d'un membre de la première fonction pour ceux de la troisième.

Néanmoins, cette attitude négative vis-à-vis de la troisième fonction doit être quelque peu nuancée. En effet, dans le chapitre intitulé *Les loisirs de l'été*, lors d'une de ses excursions en forêt, Zénon fait la rencontre de trois hommes, le père et ses deux fils, qualifiés de « bourreaux des arbres, maîtres et serviteurs du feu, oblig[eant] celui-ci à consumer lentement ses victimes, changeant l'humide bois qui siffle et tressaille en charbon qui garde à jamais son affinité avec l'élément igné⁸³³. » D'après Mircea Eliade :

Bien que le problème de l'origine historique de l'alchimie alexandrine ne soit pas encore résolu, on pourrait expliquer la brusque apparition des *textes alchimiques* autour de l'ère chrétienne comme le résultat de la rencontre entre le courant ésotérique représenté par les Mystères, le néo-pythagorisme et le néo-orphisme, l'astrologie, les « sagesse orientales révélées », le gnosticisme, etc., courant ésotérique qui était surtout le fait de gens cultivés, de l'*intelligentsia* - et les traditions « populaires », gardiennes des secrets de métier et des magies et techniques d'une très grande antiquité.⁸³⁴

Ou encore : « C'est la rencontre avec les symbolismes, les mythologies et les techniques des mineurs, des fondeurs et des forgerons qui a vraisemblablement

⁸³¹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 62.

⁸³² *Ibid.*, p. 63.

⁸³³ *Ibid.*, p. 51.

⁸³⁴ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, op. cit., p. 289.

occasionné les premières opérations alchimiques⁸³⁵. » Autrement dit, c'est la rencontre de la première fonction (« courant ésotérique », « intelligentsia ») avec la troisième (« mineurs », « fondeurs », « forgerons », « traditions "populaires" », c'est-à-dire producteurs) qui serait à l'origine de l'Alchimie.

Ce qui renvoie à ce qu'écrit Georges Dumézil sur l'importance de la troisième fonction : « [S]i La troisième fonction est la plus humble, elle n'en est pas moins le fondement et la condition des deux autres : comment vivraient les sorciers et les guerriers si les pasteurs-agriculteurs ne les entretenaient pas⁸³⁶ ? » Cependant, si le lien entre les « pasteurs-agriculteurs » et la production, caractéristique principale de la troisième fonction, paraît aller de soi, ce même lien et les « forgerons » paraît moins évident. La réponse, là encore, nous est fournie par Mircea Eliade : « Dans les cultures traditionnelles, les minerais et les métaux étaient regardés comme des organismes vivants : on parlait de leur gestation, de leur croissance et de leur naissance, on parlait même de leur mariage⁸³⁷ (...) ». Mais, toujours d'après Eliade, la nouveauté de la perspective alchimique est la suivante :

[L]a Vie de la Matière n'est plus signifiée en termes de hiérophanies « vitales », comme dans la perspective de l'homme archaïque, mais elle acquiert une dimension « spirituelle » ; autrement dit : en assumant la signification initiatique du drame et de la souffrance, la Matière assume aussi le destin de l'Esprit. Les « épreuves initiatiques » qui, sur le plan de l'Esprit, aboutissent à la liberté, à l'illumination et à l'immortalité, conduisent sur le plan de la Matière à la transmutation, à la pierre philosophale.⁸³⁸

L'origine de l'Alchimie est donc certes due à la rencontre de la première fonction avec la troisième, mais aussi, plus précisément encore, au remplacement de traditions mettant au premier plan l'Énergie vitale (liée à la deuxième et à la troisième fonction) par des traditions mettant au premier plan l'Énergie spirituelle (liée à la première), ces dernières conservant l'énergie de la première, mais sublimée, transcendée, transmutée.

Dans la perspective de l'idéologie trifonctionnelle, la Révolution française serait le triomphe de la troisième fonction, du Tiers-Etat, en tout cas une partie de celle-ci, la

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁸³⁶ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 711.

⁸³⁷ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, op. cit., p. 293.

⁸³⁸ *Ibid.*

bourgeoisie, sur les deux autres. (Signalons en passant que, selon Dumézil, celle-ci est la fonction la plus disparate, celle dont les contours sont les plus difficiles à préciser.) René Guénon, tout en le regrettant évidemment, ne dit pas autre chose :

La vérité est que c'est la royauté qui, par-là, ouvrit inconsciemment le chemin à la Révolution, et que celle-ci, en la détruisant, ne fit qu'aller plus loin dans le sens du désordre où elle-même avait commencé à s'engager. En fait, partout dans le monde occidental, la bourgeoisie est parvenue à s'emparer du pouvoir, auquel la royauté l'avait tout d'abord fait participer indûment ; peu importe d'ailleurs qu'elle ait alors aboli la royauté comme en France, ou qu'elle l'ait laissée subsister nominalement comme en Angleterre ou ailleurs ; le résultat est le même dans tous les cas, et c'est le triomphe de l'« économique », sa suprématie proclamée ouvertement.⁸³⁹

Dans *El Reino de este mundo*, durant l'épisode de la révolte menée par Bouckman, on voit l'apparition de cette bourgeoisie et la complexification subséquente de la conjoncture politique :

Aunque el trueno apagara frases enteras, Ti Noel creyó comprender que algo había ocurrido en Francia y que unos señores muy influyentes habían declarado que debía darse la libertad a los negros, pero que los ricos propietarios del Cabo, que eran todos unos hideputas monárquicos, se negaban a obedecer.⁸⁴⁰

Si, comme nous l'avons déjà dit, dans ce roman « les personnages s'alignent suivant deux secteurs clairement différenciés : les représentants du pouvoir et de l'euro péisme et les victimes socioéconomiques de ces derniers⁸⁴¹ [Nous traduisons] », désormais il s'est instauré une dissension dans les rangs des dominants, pour ainsi dire, dans ce cas précis les français, entre ceux qui sont contre la liberté des esclaves, les monarchistes : “hideputas monárquicos” (« fils de pute royalistes »), et ceux qui sont en faveur de celle-ci, les républicains (en réalité une minorité d'intellectuels), à l'origine de l'abolition.

En 1793 le commissaire de la République Léger-Félicité Sonthonax abolit l'esclavage dans la possession française de Saint-Domingue (devenue Haïti) et le 4 février 1794 un Décret d'abolition de l'esclavage est promulgué dans toutes les colonies françaises. Cependant, la présence quelques années plus tard à Haïti du

⁸³⁹ Guénon, René, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op. cit., p. 46.

⁸⁴⁰ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 92 et 93. (Traduction, p. 64.) : « Bien que le tonnerre étouffât des phrases entières, Ti Noël crut comprendre qu'il s'était passé quelque chose en France, et que des messieurs très influents avaient déclaré qu'il fallait libérer les nègres, mais que les riches propriétaires du Cap, tous fils de putes royalistes, refusaient d'obéir. »

⁸⁴¹ *Ibid.*, *Estudio preliminar*, op. cit., p. 37 et 38. “[L]os personajes se alinean en dos sectores claramente diferenciados: los representantes del poder y el europeoismo y las victimas socioeconómicas de estos.”

Maréchal Leclerc, témoin du rétablissement de l'esclavage le 20 mai 1802 par Napoléon Bonaparte, alors Premier Consul. Il ne sera donc définitivement aboli en France qu'en 1848, sous la II^e République. Il a enrichi la bourgeoisie des XVII^e et XVIII^e siècles et a permis à cette classe sociale émergente de s'imposer face à l'aristocratie.

On voit donc ici la monarchie, alliance de la première et de la deuxième fonction, soumettre plus que jamais une partie de la troisième fonction (esclaves, donc producteurs), mais en même temps, une autre partie de cette même fonction (la bourgeoisie) tirer parti d'une situation lui permettant de prendre définitivement le dessus sur les deux premières, mais créant en même temps une immense fracture en son sein, fracture qui ira s'élargissant au point de créer deux classes irréconciliables. En effet, à la suite de la première Révolution industrielle, et du sein même du Tiers-Etat, va se créer une nouvelle « classe », dénommée « prolétariat », dont Marx dira que, de même que la bourgeoisie a été le fossoyeur de la noblesse, elle sera le fossoyeur de la bourgeoisie. En outre, ces mêmes européens sont en conflit entre eux, puisque les Espagnols et les Français, les premiers situés au sud et les seconds au nord de l'île, sont en rivalité pour la possession totale de celle-ci : « Era muy probable que se lograra alguna ayuda de los colonos españoles de la otra vertiente, enemigos irreconciliables de los franceses⁸⁴². »

La critique faite par Marx à l'idéologie des Droits de l'Homme est connue. Pour lui, ces derniers ne seraient que ceux de l'homme bourgeois, égoïste, séparé de sa communauté, et uniquement préoccupé de son intérêt personnel. En somme, ces droits universels sont ceux d'un individu abstrait et font la promotion d'une catégorie sociale déterminée, celle à laquelle appartient l'individu possesseur du capital, le bourgeois. Dans le *Manifeste du Parti communiste*, parlant de l'idéologie bourgeoise, il explique qu'elle a noyé « dans les eaux glacées du calcul égoïste les frissons sacrés de l'exaltation religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petits-bourgeois.⁸⁴³ » et a « impitoyablement déchiré la variété bariolée des liens féodaux qui unissaient l'homme à ses supérieurs naturels et n'a

⁸⁴² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op cit., p. 94. (Traduction, p. 66.) : « Il était fort probable que l'on obtiendrait une aide des colons espagnols de l'autre versant, ennemis irréconciliables des français. »

⁸⁴³ Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 76.

laissé subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le dur "paiement comptant"⁸⁴⁴. »

Selon Leopoldo Zea :

La bourgeoisie qu'on a voulu créer en Amérique Latine, imitation de la classe qui rendit possible dans le monde occidental le progrès de ses nations, a dérivé en un groupe social qui, pour subsister, doit servir d'instrument, d'intermédiaire, de prête-nom ou de copie aux grands intérêts de la grande bourgeoisie occidentale. Les peuples latino-américains, loin de faire de leurs propres richesses un instrument de leur développement, font de celles-ci le moyen du développement d'autres nations. [Nous traduisons].⁸⁴⁵

Cette analyse s'applique parfaitement à *Hombres de Maíz*. Dans ce roman, on l'a vu, « [L]'action est explicitement située au début de notre siècle, du moins en ce qui concerne le premier récit, Gaspar Ilóm ; il repose sur un fait historique, une rébellion d'Indiens qui eût lieu à l'époque et dans la région où se situe l'action⁸⁴⁶. » Il décrit la situation d'une communauté d'amérindiens qui se révolte contre l'exploitation exacerbée des champs de maïs par les maïceros (des ouvriers agricoles), communauté qui finit massacrée par l'armée. Il traite, comme *El Reino de este mundo*, de la rébellion de l'homme contre l'oppression morale, culturelle et sociale, avec la même opposition historico-sociale très claire : *maître vs esclave* (quoi qu'ici les indiens ne sont pas esclaves au sens strict du terme), en coïncidence avec l'opposition *métis vs indien*. Mais ce conflit n'est pas uniquement économique, il a, comme dans le précédent roman, une origine religieuse :

Ce mythe principal est vécu par les Indiens d'Hombres de maíz qui attribuent au maïs un caractère sacré, fidèles en cela au Popol Vuh, dont la genèse de l'homme montre les Dieux fabricant littéralement leur créature avec du maïs, après de nombreuses tentatives infructueuses à partir d'autres matériaux. La chair de l'homme est faite de maïs et vendre cette céréale revient à vendre la chair de ses enfants, dit un personnage (...) dans le sixième et dernier récit, p. 761.⁸⁴⁷

Or :

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ Zea, Leopoldo, *LATINO AMERICA, Anuario Estudios Latinoamericanos, Identidad en América Latina*, México, Universidad Autónoma de México Ciudad Universitaria, 1968, p. 13. "La burguesía que, a imitación de la clase que en el mundo occidental hizo posible el progreso de sus naciones, se quiso crear en Latinoamérica ha derivado en un grupo social que para subsistir tiene que servir de instrumento, intermediario, testaferro o amanuense de los grandes intereses de la burguesía occidental. Los pueblos latinoamericanos lejos de hacer de sus propias riquezas un instrumento de su desarrollo hace (sic) de éstas medio para el desarrollo de otras naciones."

⁸⁴⁶ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de Maíz, de M.A. Asturias », *art. cit.*, p. 46.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 48.

Alors que les Indiens cultivent ancestralement le maïs pour s'en nourrir uniquement, les maïceros le cultivent intensivement pour en faire commerce. A l'économie autarcique, au mode de production primitif, s'oppose l'économie de marché à ses débuts qui, pour parvenir à son but, détruit les forêts avec leurs richesses en bois précieux et en plantes médicinales, détourne les rivières, commettant de véritables saccages de la nature dans l'équilibre de laquelle les Indiens puisent leurs ressources vitales.⁸⁴⁸

Ce qui nous est décrit, c'est un affrontement entre l'idéologie du Capitalisme et celle du Popol Vuh. D'après Max Weber, la première, qu'il nomme « l'esprit du capitalisme », naît de ce qu'il appelle « l'éthique protestante ». Il remarque c'est au XVI^e siècle que vont se développer à la fois la réforme protestante et la forme moderne du capitalisme. La doctrine calviniste postule le dogme de la prédestination, de manière beaucoup plus radicale que dans le luthéranisme, consistant à affirmer que, dès sa naissance, chaque être humain est choisi par Dieu, soit pour être un élu soit pour être un damné. Cette doctrine, qui aurait pu enfermer le calviniste dans le fatalisme, va au contraire le pousser à travailler sans relâche afin de s'assurer la réussite, afin de se convaincre à tout prix qu'il fait partie des élus ; Max Weber l'appelle le « métier comme devoir⁸⁴⁹ ». L'ascétisme religieux catholique, de type monastique, va se transformer en un ascétisme séculier, autrement dit, la vie doit être vécue certes comme celle d'un moine, mais dans le monde et non en dehors de lui ; ou pour le dire encore d'une façon différente, le salut n'est plus assuré par une intervention mystique, mais par l'activité très concrète du travail : « [L]'accomplissement des devoirs au sein des métiers temporels était la forme la plus haute que puisse revêtir l'activité morale de l'homme⁸⁵⁰. » Ce mode de vie ascétique, et tout ce qui l'accompagne, va favoriser le développement du Capitalisme. Dans la perspective de l'idéologie trifonctionnelle qui est la nôtre dans ce chapitre, cela signifie qu'une partie de la troisième fonction (la bourgeoisie capitaliste) va s'emparer d'un élément de la première (« l'ascétisme religieux catholique, de type monastique ») et le faire sien (« le métier comme devoir »).

Dans le cas du roman qui nous occupe, cette bourgeoisie est soutenue non seulement par celle du Guatemala, « copie de la grande bourgeoisie (troisième fonction) occidentale » (dans le roman, entre autres, le pharmacien, fabricant du

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁴⁹ Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002, p. 93.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 133 et 134.

poison), mais aussi par l'armée (le colonel Godoy, membre de la deuxième fonction) et par les « ouvriers agricoles », autrement dit le prolétariat (troisième fonction).

Dans son article, « Mythe et Histoire dans Hombres de Maíz de Miguel Ángel Asturias », Michèle Bernu dit à propos du sorcier des vers luisants :

Du point de vue littéraire, hormis les effets qu'en tire Asturias parfois proches du fantastique et toujours merveilleux (...), ce personnage était nécessaire pour assurer l'unité du roman malgré la diversité, la variété de ce dernier, afin de fermer les séquences ouvertes à conclusion retardée, le meilleur exemple de ce phénomène narratif parmi d'autres de même nature étant le massacre des Zacatón.⁸⁵¹

Mais, toujours selon elle : « Créature mythique, [le Sorcier] n'a pas d'autre justification dans le roman que celle d'incarner le mythe dont il est l'expression et le détenteur protéiforme⁸⁵². » Rappelons que le noyau de ce mythe est raconté dans le *Popol Vuh* : la création de l'homme par les Dieux à partir du maïs.

Certes, mais dans notre perspective, le sorcier des vers luisants est aussi un représentant, le seul encore vivant dans le roman, de la première fonction. En ce sens, cette idéologie, qui est celle des Indiens, est une subordination de la première fonction à la troisième : « [I]ls attribuent au maïs un caractère sacré, fidèles en cela au *Popol Vuh*, dont la genèse de l'homme montre les Dieux fabricant littéralement leur créature avec du maïs, après de nombreuses tentatives infructueuses à partir d'autres matériaux⁸⁵³. »

Dans *La Condition humaine*, nous l'avons vu précédemment dans ce même chapitre, on peut associer Kyo à cet aspect de la deuxième fonction représenté dans la tradition de l'Inde par le dieu Indra. D'après Dumézil, ce dernier est certes un surhomme, mais aussi un « homme réussi et civilisé, dont la force reste harmonieuse ». Alors que Tchen, lui, serait l'autre aspect de cette deuxième fonction, celui du héros de type Vāyu, « sorte de bête humaine » s'abandonnant « aisément à de désastreux accès de fureur aveugle ». Néanmoins, autant Tchen que Kyo, on l'a vu, sont membres du parti communiste chinois. Cela signifie qu'ils pensent, comme Marx et Engels, que le prolétariat est le nouveau protagoniste de l'Histoire, ce qui fait donc d'eux des adeptes d'un système de représentations qui s'érige en défenseur des prolétaires, par conséquent d'une partie des représentants de la troisième fonction.

⁸⁵¹ Bernu, Michèle, « Mythe et Société dans Hombres de Maíz de Miguel Ángel Asturias », *art. cit.*, p. 57.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 48.

Toutefois, ceci mérite d'être quelque peu nuancé : Marx et Engels pensent que la Révolution ne pourra avoir lieu que dans un pays fortement industrialisé, à savoir un pays avec une forte bourgeoisie et un fort prolétariat, comme l'Angleterre du XIX^e siècle, et non un pays qui n'aurait pas vécu cette industrialisation, comme la Russie. Or, la Révolution a lieu précisément dans ce pays-là, un pays à forte dominance paysanne, ce qui va obliger Lénine et Trotski à penser la paysannerie, certes aux côtés du prolétariat, comme le nouveau protagoniste de l'Histoire. Nous avons vu précédemment que la position de Kyo est proche de celle de Trotski, puisqu'il est du côté des ouvriers et des paysans révolutionnaires chinois contre, d'une part, la bourgeoisie chinoise sous la direction de Chang Kaï Shek, et, d'autre part, contre le parti communiste soviétique sous la direction de Staline, ayant déclaré que le leader chinois était son allié fidèle.

Dans son étude préliminaire à *El Reino de este mundo*, Florinda Friedmann de Goldberg écrit que Carpentier utilise dans ce roman un procédé consistant à élever l'histoire d'Haïti en une Histoire Sacrée. Un des exemples qu'elle donne est celui de la transformation de Ti-Noël en Jésus-Christ : « Cette relation culmine dans les derniers chapitres, au moment où le personnage de Ti Noël, historiquement insignifiant, vaincu, cent fois exploité et artériosclérosé, devient peu à peu ni plus ni moins que Jésus-Christ⁸⁵⁴. [Nous traduisons] » Après quelques exemples pris dans le roman, dont le plus explicite est le suivant : "Por lo demás, era evidente que iban a vivirse grandes momentos. Cuando las mujeres lo veían aparecer en un sendero, agitaban pañuelos claros, en señal de reverencia, como las palmas que un día habían festejado a Jesús⁸⁵⁵ (p. 160)", Florinda Friedmann de Goldberg conclut :

En ce sens, si auparavant l'histoire laïque devenait histoire sacrée, désormais, en postulant l'élection du Royaume de ce monde et en identifiant avec le Christ un homme dont l'insignifiance même l'aide à symboliser l'humanité qui souffre, c'est l'histoire sacrée qui se laïcise. [Nous traduisons].⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Estudio preliminar, op. cit.*, p. 22. "En los últimos capítulos culmina esa relación, cuando el históricamente insignificante, derrotado, cien veces explotado y arteriosclerótico Ti Noel se va convirtiendo nada menos que en Jesucristo."

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 23. (Traduction française, *Le Royaume de ce monde*, p. 169.) : « Par ailleurs, il était évident qu'on allait vivre de grands événements. Quand les femmes le voyaient apparaître sur un sentier, elles agitaient des mouchoirs clairs en signe de respect comme les palmes qui un dimanche avaient fêté Jésus. »

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 24. "De este modo, si antes la historia laica se convertía en historia sacra, ahora la historia sagrada se laiciza al postular la elección del Reino de este mundo e identificar con Cristo a un hombre cuya insignificancia misma le ayuda a simbolizar la humanidad que sufre."

Nous souscrivons totalement à cette analyse, mais, dans la perspective de ce chapitre, nous en proposons une autre. Jésus Christ est un fils de charpentier (donc un membre de la troisième fonction) qui se transforme en une sorte de Rabin (un membre de la première) en vue de sauver certes tous les hommes mais s'adressant plus particulièrement à ceux de sa fonction d'origine. Et ici Carpentier semble préfigurer la Théologie de la libération, mouvement qui d'après Gustavo Gutierrez, créateur durant l'année 1968 de l'expression en question (dix-neuf ans après le roman de Carpentier), dit aux pauvres que la situation qu'ils vivent actuellement n'est pas voulue par Dieu.

4. PERSONNAGES TRIVALENTS : *De la fusion des fonctions (Hombres de Maíz et El Reino de este mundo)*

En parlant de cette catégorie, Georges Dumézil écrit :

Nous nous bornerons à signaler dans la théologie une autre utilisation fréquente, non plus analytique, mais synthétique, de la structure tripartite. Il est des divinités en effet que les docteurs et les fidèles tiennent à définir, en opposition aux dieux spécialistes des trois fonctions, comme omnivalents, comme domiciliés (sic) et efficaces sur les trois niveaux.⁸⁵⁷

Dans *L'Œuvre au Noir*, s'il est vrai, on l'a vu, que le système de représentations de Zénon, à savoir l'Alchimie, est constitué par une mainmise, en quelque sorte, de la troisième fonction par la première, il n'en reste pas moins que l'individu Zénon, lui, est un personnage « domicilié » essentiellement dans la première fonction. Nous avons déjà vu son mépris pour la troisième fonction, et en ce qui concerne la deuxième, au moment où son cousin Henri-Maximilien lui raconte qu'il va s'engager dans l'armée, il lui répond avec un « regard de dédain⁸⁵⁸ » : « -Votre père est assez riche pour vous acheter la meilleure compagnie de lansquenets du César Charles (...) si toutefois vous trouvez tous deux que le métier des armes est une convenable occupation d'homme⁸⁵⁹. » La fin de cette phrase suggère que la seule véritable occupation pour un homme, quel qu'il soit, est l'occupation spirituelle.

⁸⁵⁷ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 673 et 674.

⁸⁵⁸ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 15.

⁸⁵⁹ *Ibid.*

Dans *La Condition humaine*, s'il est vrai, on l'a vu là aussi, que le système de représentations de Kyo, à savoir le marxisme, est tourné vers cette partie de la troisième fonction appelée « prolétariat », ou, plus précisément, vers ces deux parties de la troisième fonction appelées « prolétariat » et « paysannerie » ; s'il est vrai, aussi, que ce même système fut créé par Karl Marx, certes un homme issu d'un milieu bourgeois, mais, dans l'optique qui nous intéresse, un philosophe, c'est-à-dire un membre de la première fonction ; il n'en reste pas moins que l'individu Kyo, lui, est un personnage « efficace » essentiellement au sein de la deuxième fonction. Rappelons cette scène durant laquelle il rentre chez son père, où il habite : « Dès que Kyo entrait là, sa volonté se transformait donc en intelligence, ce qu'il n'aimait guère : et il s'intéressait aux êtres au lieu de s'intéresser aux forces⁸⁶⁰. » Pour René Guénon, la spécificité de ce qu'il appelle l'autorité spirituelle (première fonction chez Dumézil) c'est la connaissance (« intelligence », « êtres »), alors que la spécificité de ce qu'il appelle le pouvoir temporel (deuxième fonction) c'est l'action (« volonté », « forces ») :

Nous avons dit plus haut que les rapports des deux pouvoirs spirituel et temporel doivent être déterminés par ceux de leurs domaines respectifs ; ramenée ainsi à son principe, la question nous paraît très simple, car elle n'est pas autre chose, au fond, que celle des rapports de la connaissance et de l'action. On pourrait objecter à cela que, d'après ce que nous venons d'exposer, les détenteurs du pouvoir temporel doivent aussi posséder normalement une certaine connaissance ; mais, outre qu'ils ne la possèdent pas par eux-mêmes et qu'ils la reçoivent de l'autorité spirituelle, cette connaissance ne porte que sur les applications de la doctrine, et non sur les principes mêmes ; ce n'est donc, à proprement parler, qu'une connaissance par participation.

Et René Guénon d'ajouter :

La connaissance par excellence, la seule qui mérite véritablement ce nom dans la plénitude de son sens, c'est la connaissance des principes, indépendamment de toute application contingente, et c'est celle-ci qui appartient exclusivement à ceux qui possèdent l'autorité spirituelle, parce qu'il n'y a en elle rien qui relève de l'ordre temporel, même entendu dans son acception la plus large. Par contre, quand on passe aux applications, on se réfère à cet ordre temporel, parce que la connaissance n'est plus envisagée alors uniquement en elle-même et pour elle-même, mais en tant qu'elle donne à l'action sa loi ; et c'est dans cette mesure qu'elle est nécessaire à ceux dont la fonction propre est essentiellement du domaine de l'action.⁸⁶¹

⁸⁶⁰ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 44.

⁸⁶¹ Guénon, René, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op. cit., p. 18.

Dans *Hombres de Maíz*, on l'a vu, nous apprenons à la fin du roman par le Sorcier des vers luisants quelque chose de très important sur Piojosa Grande, la femme de Gaspar Ilom :

¡María la Lluvia, es la Lluvia! ¡La Piojosa Grande es la Lluvia! A sus espaldas (...) llevaba a su hijo, hijo también de Gaspar Ilóm, el hombre de Ilóm, llevaba a su hijo el maíz, el maíz del Ilóm, y erguida estará en el tiempo que estará por venir, entre el cielo la tierra y el vacío.⁸⁶²

Ce qui signifie qu'en réalité elle va abandonner son mari, sur le point de mourir sous l'effet du poison administré par la Vaca Machojon, elle-même aux ordres du Colonel Godoy, donc de l'Etat, mais seulement pour poursuivre la mission commencée par lui. Elle est « [L]a femme (...) la génitrice⁸⁶³ », donc la terre, et même si son attitude nuit à l'homme, elle vise toujours à sauver l'essentiel, c'est à dire « le maïs sacré ».

Certes, mais outre le fait que le texte dit qu'elle est la « pluie » et également la « terre », d'où son rôle de génitrice, il dit aussi qu'elle est le « ciel ». Or : « La pluie est universellement considérée comme le symbole des influences célestes reçues par la terre. C'est un fait d'évidence qu'elle est l'agent fécondateur du sol, lequel en obtient la fertilité⁸⁶⁴. » Mais elle s'étend à d'autres domaines que celui du sol : « Ce qui descend du ciel en terre, c'est aussi la fertilité de l'esprit, la lumière, les influences spirituelles⁸⁶⁵. » Ce qui fait de la Piojosa Grande autant un membre de la troisième que de la première fonction.

Dans *El Reino de este mundo*, souvenons-nous, Mackandal avait l'habitude de raconter qu'en Afrique, le « roi » était « guerrier » et « chasseur ». Les deux premiers termes renvoient explicitement à la deuxième fonction et le troisième y renvoie de manière implicite. En effet, selon Mircea Eliade, à l'époque du néolithique :

Il est probable qu'un certain nombre de chasseurs, qui refusaient de participer activement à l'économie des cultivateurs, furent employés comme défenseurs de villages ; d'abord contre les bêtes sauvages qui harcelaient les sédentaires et endommageaient les champs cultivés, plus tard contre les bandes de maraudeurs. Il est également probable que les premières organisations militaires se soient constituées à partir de ces groupes de chasseurs-défenseurs de villages. Comme nous

⁸⁶² Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 787. (Traduction française, p. 300.) : « Maria la Pluie, c'est la Pluie ! La Grande Pouilleuse, c'est la Pluie ! Sur son dos (...) elle portait son fils, qui était aussi le fils de Gaspar Ilom, l'homme du pays d'Ilom, elle portait son fils, le Maïs, le Maïs d'Ilom, et elle se relèvera dans le temps à venir, entre le ciel, la terre et le vide. »

⁸⁶³ Bernu, Michèle. « Mythe et société dans *Hombres de maíz*, de M.A. Asturias », art. cit., p. 49.

⁸⁶⁴ Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Pluie, op. cit., p. 765.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 766.

le verrons à l'instant, les guerriers, les conquérants et les aristocraties militaires prolongent le symbolisme et l'idéologie du chasseur exemplaire.⁸⁶⁶

Ce même Mackandal racontait aussi que ce même roi était également « prêtre⁸⁶⁷ », mais aussi qu'il parlait « le langage des arbres⁸⁶⁸ », qu'il commandait « aux quatre points cardinaux⁸⁶⁹ », et était maître « de la nuée, des semences, du bronze et du feu⁸⁷⁰ ». Ce qui signifie qu'il est également membre de la première fonction : le terme « prêtre » renvoyant à l'aspect de cette fonction assimilé en Inde à Mitra (le « prêtre-divin⁸⁷¹ ») ; le reste renvoyant à l'autre aspect, assimilé à Varuna (le « grand sorcier, disposant (...) de la magie créatrice de formes⁸⁷² ») ; quant au terme « juge », il peut renvoyer à l'un comme à l'autre, suivant que ce juge soit « l'amical Mitra⁸⁷³ » ou « l'impitoyable⁸⁷⁴ » Varuna, celui qui « "saisit" [dans ces « nœuds »] les coupables par une prise irrésistible⁸⁷⁵ ».

Toujours d'après Mackandal, le roi africain, grâce à « sa précieuse semence engrossait des centaines de ventres d'où naissait une vigoureuse lignée de héros⁸⁷⁶. » Ce qui indique qu'il est également membre de la troisième fonction : en effet, les termes « semences » et « ventres » renvoient à la fécondité, or, selon Georges Dumézil la troisième fonction est certes santé et jeunesse, mais aussi « nourriture (...) abondance en hommes et en biens, c'est-à-dire masse sociale et richesse économique⁸⁷⁷ ». Dans l'extrait de Carpentier c'est évidemment d'abondance en hommes dont il est question, et, on pourrait préciser, d'abondance en mâles, puisque c'est a priori de héros et non d'héroïnes qu'il s'agit.

Autrement dit, le roi africain est trivalent, « domicilié et efficace sur les trois niveaux ». C'est le modèle de Mackandal, mais aussi de Bouckman et Ti Noël. Quand

⁸⁶⁶ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Tome 1*, Paris, Payot, 1984, p. 47.

⁸⁶⁷ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 16. (Original, p. 63.) : "[S]acerdote"

⁸⁶⁸ *Ibid.* (Original, p. 64.) : "[E]l lenguaje de los árboles"

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 17. (Original, *Ibid.*) : "[S]obre los cuatro puntos cardinales"

⁸⁷⁰ *Ibid.* (Original, *Ibid.*) : "[D]ueños de la nube, de la semilla, del bronce y del fuego."

⁸⁷¹ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 648.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 679.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 16. (Original, p. 63.) : "Su simiente preciosa engrosaba, en centenares de vientres, una vigorosa estirpe de héroes."

⁸⁷⁷ Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, op. cit., p. 649.

nous faisons la connaissance de Bouckman, durant le chapitre intitulé *Le Grand Pacte*, il est déjà familiarisé avec les trois fonctions : il est un ancien esclave (troisième fonction) devenu « guérillero » (deuxième fonction) et sorcier (première fonction). Alors que la familiarisation de Mackandal nous apparaît de manière plus progressive : nous le connaissons d'abord comme esclave (l'épisode où il perd son bras), ensuite comme sorcier (sa fréquentation de Mama Loa et la recherche des herbes), enfin comme « guérillero » (il s'enfuit de la ferme de Lenormand de Mezy, devenant donc un « cimarron », un esclave en fuite qui a recouvré sa liberté, et qui va combattre ses anciens maîtres). En ce qui concerne Ti Noël, son cheminement est beaucoup plus chaotique et imprévisible : nous le connaissons comme esclave durant une grande partie du roman ; ensuite il se bat aux côtés de Mackandal ; il redevient esclave ; il se bat aux côtés de Bouckman ; il redevient esclave (en somme il fait des allers retours entre la troisième et la deuxième fonction) ; il devient un homme libre ; il redevient esclave sous le règne d'Henri Christophe ; de nouveau libre, il devient une figure christique puis un sorcier surpuissant (première fonction) ou peut-être même un dieu semblable à ceux du panthéon vaudou.

Dans *Hombres de Maíz*, on l'a vu, Gaspar Ilom est un fermier travaillant dans les champs de maïs (c'est donc un membre de la troisième fonction). Néanmoins, il est aussi le chef d'une communauté d'indiens, qui va, en outre, décider d'organiser la révolte (ce qui en fait un membre de la deuxième fonction). Dès le début du roman on le voit entouré par le non humain, qui fait pression autour de lui (« culebra...alrededor del cuerpo ») afin qu'il devienne son instrument contre les Maïceros. Et, peu avant sa mort, on voit qu'il est désormais devenu capable de se métamorphoser en n'importe quel non humain, naturel : «nube» (« nuage »), «pajaro» (« oiseau »), ou surnaturel : «sombra de su sombra» (« ombre de son ombre »), et qu'il est dorénavant, grâce au service rendu, tout à fait en accord avec lui. En somme il est devenu un sorcier, ou, pour le dire peut-être plus justement, sa nature de sorcier se révèle à ce moment-là, et un sorcier c'est évidemment un membre de la première fonction.

Dans ce même roman, nous avons vu que dans la partie intitulée Maria Tecûn, la femme de Goyo Yíc a fui son mari aveugle pour se libérer de maternités trop répétées. Ce dernier part à la recherche de sa femme et de ses enfants, recherche qui, selon Michèle Bernu est aussi une quête :

[S]a quête est un voyage dans l'espace, certes, mais aussi le voyage de la cécité à la vue, du gagne-pain de mendiant au métier de colporteur, de l'homme entouré à la solitude et à l'oubli, de la liberté à la prison, de la prison à la vie libre du paysan indien entouré de sa femme, de ses nombreux enfants et petits-enfants (...).⁸⁷⁸

Autrement dit, toujours d'après Bernu, il devient « le paysan indien de l'apothéose finale⁸⁷⁹ », fidèle à la tradition du maïs. De même que La Piojosa Grande, mais contrairement à Gaspar Ilom, il est domicilié à la fois dans la première et la troisième fonction.

Résumons-nous. Dans *L'Œuvre au Noir*, Zénon et le Prieur des Cordeliers sont des membres de la première fonction, la fonction spirituelle. La différence est que le dernier fait partie intégrante de cette « Idéologie trifonctionnelle » où domine la première fonction, dans ce cas précis héritage médiéval, qui structure encore à cette époque, la première moitié du XVI^e siècle, l'organisation de la société. Alors que le premier est un être hors classe, si l'on peut dire, et préfigurant par-là l'individu moderne, celui décrit par Burkhart dans son ouvrage sur la Renaissance italienne. Cependant, c'est aussi un Alchimiste, et l'Alchimie prétend faire germer les minéraux situés dans les entrailles de la Terre afin de les spiritualiser, ce qui l'associe à la troisième fonction, la fonction de production, mais subordonnée à la première. Dans *La Condition humaine*, Kyo est un membre du parti communiste chinois, une Idéologie théoriquement égalitaire, par conséquent sans la hiérarchie constitutive de « l'Idéologie des trois fonctions ». Cependant, par son ascendance japonaise et le modèle de la figure du Samouraï, il est aussi un membre de la deuxième fonction, mais, dans son cas, subordonnée à la première. En effet les arts martiaux japonais ont été fortement influencés, notamment par le Bouddhisme ; en outre, le communisme est à la base une philosophie, et son père, Gisors, de même que son oncle Kama, sont également des représentants de cette première fonction. Tchen, également membre du parti communiste chinois, est aussi un membre de la deuxième fonction, mais partisan d'une idéologie postulant la violence pour la violence, donc non subordonnée à la première.

L'histoire de *El Reino de este mundo* se situe précisément au moment où cette organisation sociale trifonctionnelle vole en éclats avec la Révolution française, les deux premières fonctions se subordonnant désormais à la troisième, elle-même se

⁸⁷⁸ Bernu, Michèle, « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias », p. 50.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 52.

fissurant selon Marx en deux parties distinctes : bourgeois et prolétaires. Mais ce dernier roman se réclame à son tour d'une autre Tradition, dans laquelle les trois fonctions sont aux mains d'une seule et même personne, le Roi africain, Tradition encore plus hiérarchique, verticale, que la précédente. Cependant, plusieurs esclaves, notamment Mackandal, Boukman et Ti Noël, peuvent désormais prétendre au titre de Roi, peuvent prétendre s'approprier le pouvoir des trois fonctions réunies. Ce qui est une conséquence, soit de la volonté de liberté et d'égalité des esclaves, soit des idées de liberté et d'égalité de la Révolution en question, soit des deux. Il en est de même dans *Hombres de Maíz*, où Gaspar Ilom est montré tantôt comme un paysan, tantôt comme un guerrier, tantôt comme un sorcier. Quant à sa femme, la Piojosa Grande, elle est autant liée à la Terre qu'au Ciel, ce qui en fait autant un membre de la troisième que de la première fonction. Et, rappelons, pour finir, que l'idéologie présentée dans le roman est celle du *Popol Vuh*, et elle constitue une subordination de la première fonction (c'est-à-dire l'Esprit) à la troisième (le « maïs », c'est-à-dire la végétation et sa reproduction). La preuve en est que le Sorcier des vers luisants, personnage tirant les ficelles de l'intrigue principale et représentant le Mythe maya-quiché, est un membre de la première fonction, mais garant de la pérennité de la troisième.

Nous assistons donc ici au phénomène suivant : cet « esprit immuable » dont parle Octavio Paz, propre aux sociétés traditionnelles, donne naissance à un Ordre, qui se veut tout aussi immuable. Dans l'Europe médiévale, il est trifonctionnel, héritage du vieux fond indoeuropéen, mais avec, à sa tête, la première fonction. Fissuré par la Renaissance (époque où se situe l'intrigue de *L'Œuvre au Noir*) et détruit par la Révolution française (époque où se situe l'intrigue de *El Reino de este mundo*), il n'en survit pas moins, à la manière d'une strate géologique profonde, jusqu'à nos jours. Par ailleurs, ses composantes, les fonctions, semblent constituer, d'un point de vue pragmatique, des grilles opératoires dans l'approche d'œuvres qui mettent en scène d'autres traditions (ici : chinoise, maya-quiché et yoruba). On les retrouve, soit sous le même mode, la première fonction occupant la place principale et les deux autres lui étant subordonnée ; soit sous des modes différents : l'un, dans lequel la subordination entre les fonctions s'inverse ; l'autre, dans lequel chaque fonction possède son idéologie propre ; et le dernier, dans lequel les fonctions ne sont pas autant séparées les unes des autres et peuvent donc être incarnées par une seule et même personne.

II. LA TRADITION DE L'ÉNERGIE VITALE

Nous allons maintenant étudier le deuxième angle auquel nous avons fait allusion au début de cette troisième partie, à savoir, la Tradition de « l'Energie vitale ». Nous traiterons des différentes métamorphoses de cette dernière, de l'Animal au Diable (et à l'Enfer), en passant par le Serpent, ainsi que de son mode opératoire, pour ainsi dire, le plus archaïque, c'est-à-dire la Magie, et de ses deux constituants principaux que sont la Puissance et la Sexualité.

1. L'ANIMAL : *Acceptation et rejet (Hombres de Maíz)*

Dans *El Reino de este mundo*, dès l'incipit du roman, nous l'avons dit, le narrateur compare Ti Noël à un animal, et plus précisément à un étalon. Un peu plus tard, en face d'une librairie, le protagoniste s'arrête devant des gravures représentant des personnages d'Europe et d'Afrique et se souvient de ce que Mackandal, son mentor, racontait à ce propos. Le mandingue parlait du fait que le roi africain est un léopard, c'est-à-dire un animal prédateur, un animal fort, alors que le roi de France est appelé dauphin, un animal considéré par lui comme faible. Mackandal lui-même est un prêtre vaudou capable de se transformer en n'importe quel animal. Toujours dans le même roman, près de l'excipit, Ti Noël, craignant qu'on l'oblige de nouveau à travailler dans les sillons malgré son âge, décide, lui aussi, d'adopter des formes non-humaines. Il se transforme donc d'abord en oiseau, ensuite en étalon, puis en guêpe, en fourmi, enfin en oie.

Dans *Hombres de Maíz*, dès l'incipit, on perçoit le lien de Gaspard Ilom avec le non humain. Il est mis en relief par son lien avec une couleuvre gigantesque dont il ne parvient pas à se défaire. En outre, Nicho Aquino descend dans la grotte magique transformé en coyote, accompagné du Sorcier des vers luisants transformé en cerf. Dans ce même roman, Hilario Sacayon, après son aventure sur la montagne de Maria Tecun, arrive à la capitale, toujours à la recherche de Nicho Aquino, le courrier coyote. Il fait la rencontre d'un de ses vieux amis, Mincho Lobos, qui lui demande de l'accompagner chez un sculpteur à qui il vient rendre une statue de la Vierge achetée depuis peu. D'après lui, celle-ci n'inspire pas de respect car, dit-il : "Tiene los ojos fieros⁸⁸⁰." Dans la traduction française on lit « méchants », mais, ainsi que nous le verrons, l'adjectif « féroce » (pour "fieros") aurait été plus approprié. Lors d'une rude discussion avec le maître sculpteur, Mincho Lobos a du mal à lui expliquer la raison exacte de son mécontentement, mais il sait avec certitude que les yeux de la statue ont quelque chose qui ne va pas : "Si a los ojos sale el alma [lui dit-il], a esos ojos no me va a decir usté que sale el alma de la divina Senora⁸⁸¹." Ce qui signifie qu'il considère, soit qu'il n'y a pas de "alma" (d'« âme ») dans les yeux dont il s'agit, soit que c'est un type d'âme qui ne correspond pas à l'idée qu'il se fait d'une personne sainte. Devant les allégations du maître sculpteur, Mincho Lobos finit par trouver la véritable raison de son dégoût et cela l'effraye : "Dios me perdone, pero esos ojos que le puso son como de animal⁸⁸²..." Juste à ce moment-là, un jeune ouvrier arrive dans l'atelier avec des yeux d'animaux qu'il montre naïvement à son patron devant tout le monde. Ce dernier est obligé d'avouer qu'il a été volé par le marchand qui lui a vendu les yeux en question : "Ese tendero – dijo después – me ha estado engañando ; ojos para imágenes leí en el catálogo, y que tiene que ver un animal con una imagen⁸⁸³..." Le nom "imagen" fait référence à une image de saint. Cependant, en disant cela le patron avoue aussi, implicitement, qu'il a lui-même tenté de rouler tous ceux à qui il a vendu les statues avec les yeux d'animaux.

⁸⁸⁰ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 693. (Traduction, p. 217.) : « Elle a les yeux méchants »

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 694. (Traduction, p. 218.) : « Si on voit l'âme dans les yeux vous n'allez pas me dire que l'on voit dans ces yeux là l'âme de la Très-Sainte-Vierge. »

⁸⁸² *Ibid.*, p. 695. (Traduction, p. 219.) : « Dieu me pardonne, mais ces yeux que vous lui avez mis, sont comme ceux d'un animal... »

⁸⁸³ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Ce marchand, dit-il, un moment après, m'a roulé. J'ai lu sur son catalogue "yeux pour statues (...)" et quel rapport y a-t-il entre un animal et un saint ? »

Le plus intéressant de cette série d'échanges est la suite de la discussion. À la remarque du maître sculpteur : « [Q]uel rapport y a-t-il entre un animal et un saint ? », répond le commentaire de son ouvrier : "El que me despachó – dijo el operario tímidamente -, al dármelos, le dijo a la señorita que está en la caja, las bestias y los santos tienen los mismos ojos, porque son animales puros⁸⁸⁴." Ce à quoi le maître sculpteur répond à son tour : "¡El puro animal, es él, imbécil!⁸⁸⁵" Nous nous trouvons ici devant la problématique suivante : croire ou ne pas croire que les animaux sont aussi purs que des saints ? Le maître sculpteur n'y croit pas, ce qui fait de lui un homme dépourvu de scrupules, puisqu'il vend ces statues malgré tout. Le marchand, quant à lui, est, soit un homme totalement dépourvu de scrupules et voulant, de surcroît, épater une jeune femme : "la señorita que está en la caja" (« la demoiselle de la caisse »), soit un homme croyant réellement que les animaux sont aussi purs que des saints. En ce qui concerne l'ouvrier, traité de "imbécil" (« imbécile ») par son patron, il est un homme croyant que les animaux sont aussi purs que des saints.

Il s'agit évidemment ici du choc entre deux modalités religieuses très différentes : le Chamanisme et le Catholicisme, le premier étant représenté par l'ouvrier, et peut être le marchand, le second, par le maître sculpteur et, partiellement, par Mincho Lobos. Pour le Catholicisme, en effet, il y a antinomie entre l'animal et le saint, le premier étant tourné, pour reprendre le vocabulaire de Pic de la Mirandole, du côté des « régions inférieures », alors que le second, lui, est tourné du côté des « régions supérieures », et proche des créatures éthérées (« pures ») que sont, par exemple, les anges. Alors que pour le Chamanisme, les créatures éthérées en question, c'est-à-dire les « esprits », sont souvent représentés comme des animaux, d'ailleurs dans ce genre de tradition on les appelle des « esprits-animaux ».

Ceci est, nous semble-t-il, confirmé par la fin de la rencontre entre les deux hommes. Après être sortis de chez le maître sculpteur, Hilario Sacayon demande à Mincho Lobos de l'attendre devant la poste pendant qu'il va y demander si quelqu'un a vu Nicho Aquino. Alors qu'un homme avec une tête de mort lui fait un long discours

⁸⁸⁴ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « -Celui qui me les a vendus, fit timidement remarquer l'ouvrier, a dit, en me les livrant, à la demoiselle de la caisse : "Les bêtes et les saints ont les mêmes yeux, parce que ce sont des animaux purs." »

⁸⁸⁵ *Ibid.* (Traduction, *ibid.*) : « -L'animal, c'est lui ! Imbécile ! »

sur les difficultés du métier de facteur, Hilario, effrayé, a la révélation définitive de l'existence du nahualisme :

Por la cataplasma caliente del cuerpo le corría una angustia de raíz que no encuentra tierra, de río que improvisa cauces en el sueño de las plantas dormidas, la angustia de lo que sospechaba, del tremendo presentimiento que acababa de salir al mar de la realidad, no por la noticia, la noticia no tenía importancia, el ya casi lo sabía y ahora ya estaba convencido de lo que no quería convencerse, de lo que rechazaba su condición de ser humano, de carne humana, con alma humana, su condición de hombre, el que un ser así, nacido de mujer, parido, amamantado con leche de mujer, bañado de lágrimas de mujer, pudiera a voluntad volverse bestia, convertirse en animal, meter su inteligencia en el cuerpo de un ser inferior, más fuerte, pero inferior.

El señor Nicho y el coyote que encontró en la Cumbre de María Tecún eran la misma persona, lo tuvo a pocos pasos, le dio la impresión cabal de que era gente y gente conocida.⁸⁸⁶

Les différentes images : celle de la “raíz” (« racine »), celle du “río” (« fleuve »), ainsi que l’expression “tremendo presentimiento” (« terrible pressentiment »), indiquent qu’il pense désormais que le fondement de la réalité, symbolisé par “el mar” (« l’océan » dans la traduction française), se trouve dans le rêve : “el sueño de las plantas dormidas” (« rêve de plantes endormies »), et que par conséquent il manque de solidité : “no encuentra tierra” (« ne trouve pas de terre »), ce qui provoque chez lui une “angustia” (une « angoisse ») extrême. Par ailleurs, la répétition du nom “mujer” (« femme ») suggère que c’est la femme, et surtout la mère : “nacido de mujer, parido, amamantado con leche de mujer, bañado de lágrimas de mujer” (« né d’une femme, allaité d’un lait de femme, baigné de larmes de femmes »), qui octroie à l’homme sa “condición de hombre” (sa « condition d’homme »), la mère étant effectivement celle à laquelle on pense lors d’une émotion négative puissante et qui souffre pour élever ses “pequeños” (ses « petits »). Mais le plus incroyable, c’est lorsque, au moment de sortir de la poste, il le raconte à Mincho Lobos, qui l’attendait :

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 697. (Traduction, p. 220 et 221.) : « Dans le cataplasme brûlant de son corps, se coulait une angoisse de racine qui ne trouve pas de terre, de fleuve qui s’improvise un lit dans un rêve de plantes endormies, l’angoisse de ce qu’il soupçonnait, du terrible pressentiment qui venait de déboucher dans l’océan de la réalité (...), maintenant, il était convaincu de ce dont il n’avait pas voulu se convaincre, de ce que repoussait sa condition d’être humain, de chair humaine avec une âme humaine, sa condition d’homme, le fait que cet être né d’une femme, allaité d’un lait de femme, baigné de larmes de femmes, pût à volonté se changer en bête, se métamorphoser en animal, introduire son intelligence dans le corps d’un être inférieur, plus fort, mais inférieur !...

M. Nicho et le coyote qu’il avait rencontré sur la crête de Maria Tecun étaient la même personne, elle s’était trouvé à quelques pas de lui, et lui avait donné l’impression très nette que c’était quelqu’un, et quelqu’un de connu. »

"[H]ay animales con ojos de gente⁸⁸⁷", et que celui-ci lui répond : "[H]ay, ya lo creo que hay ; un tatita mío contaba que el vio patente un curandero que se cambiaba en venado, el Venado de las Siete Rozas ; pero todo eso es tan antiguo⁸⁸⁸..." Il fait évidemment référence au fameux Sorcier des vers luisants, celui qui accompagne Nicho Aquino dans son voyage dans l'Inframonde.

Ce qui signifie que Mincho Lobos pense qu'il existe des animaux qui ont des yeux de personnes, mais aussi que ces personnes sont plus que des êtres humains, ce sont des esprits, autrement dit, des créatures éthérées, comme les anges. Cependant, nous l'avons vu, il estime également que les saints, proches des anges, ne peuvent avoir des yeux d'animaux. Par conséquent, il y a en lui deux contextes culturels contradictoires qui s'affrontent, celui, le chamanique, où le mimétisme entre un humain et un animal est accepté, voire « cultivé », et celui, le catholique, où il n'est pas accepté, mais au contraire « reprouvé ». L'aspect ironique est qu'il s'appelle "Lobos" qui en espagnol signifie Loups au pluriel.

Nous avons déjà parlé de ces deux traditions, celle du Chamanisme chez Asturias et celle du Vaudou chez Carpentier, dans lesquelles le véritable humain est celui qui est capable de devenir un non-humain, et particulièrement un animal, et non celui qui doit s'arracher à sa nature animale, à ses « formes inférieures », comme dans la tradition catholique. En somme : « L'animal, la bête qui est en nous et a tant embarrassé le moralisme judéo-chrétien, c'est l'ensemble des forces profondes qui nous animent⁸⁸⁹ (...) » Ou encore :

Cet interdit longtemps jeté sur la nature humaine, et qui commence à être contesté par les romantiques, sera levé avec la découverte de la psychanalyse, comme l'exprime, avec encore quelque timidité, Jung dans l'Homme et ses Symboles : *La profusion des symboles animaux dans les religions et les arts de tous temps ne souligne pas seulement l'importance du symbole. Elle montre aussi à quel point il est important pour l'homme d'intégrer dans sa vie le contenu psychique du symbole, c'est-à-dire l'instinct... L'animal, qui est dans l'homme sa psyché instinctuelle, peut devenir dangereux, lorsqu'il n'est pas reconnu et intégré à la vie de l'individu. L'acceptation de l'âme animale est la condition de l'unification de l'individu, et de la plénitude de son épanouissement* (JUNS, 238-239).⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 698. (Traduction, p. 221.) : « Y a des animaux qui ont des yeux de personne. »

⁸⁸⁸ *Ibid.* (Traduction, p. 222.) : « Il y en a, je crois bien qu'il y en a !... Un grand père à moi racontait qu'il avait vu, de ses yeux vu, un guérisseur qui se changeait en cerf, le Cerf des Sept Friches ; mais tout ça, c'est si ancien !... »

⁸⁸⁹ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Animal, op. cit.*, p. 46.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

2. LE SERPENT : *Réhabilitation d'un symbole archaïque (El Reino de este mundo, Hombres de Maíz, et L'Œuvre au Noir)*

Dans *El Reino de este mundo*, en parlant de Mackandal, le narrateur dit :

Un día [au terme de ses métamorphoses donc], daría la señal del gran levantamiento, y los Señores de Allá, encabezados por Damballah, por el Amo de los Caminos y por Ogún de los Hierros, traerían el rayo y el trueno, para desencadenar el ciclón que completaría la obra de los hombres.⁸⁹¹

Damballah, le dieu serpent, est une des principales divinités du panthéon vaudou, à tel point qu'à une certaine époque on considérerait qu'il pouvait constituer la divinité principale de ce culte. C'est ce qu'écrit en tout cas Alfred Métraux à propos de l'ouvrage de Moreau de Saint-Méry sur le sujet :

Après nous avoir donné du mot « vaudou » une traduction fort exacte – « être tout puissant et surnaturel » - Moreau de Saint Méry l'identifie à la couleuvre sous les auspices de laquelle « se rassemblent tous ceux qui professent la même doctrine ». Le vaudou – c'est-à-dire la couleuvre – ne communiquerait son pouvoir et ne prescrirait ses volontés que par l'organe d'un grand prêtre et d'une prêtresse « appelés roi et reine, maître ou maîtresse ou enfin papa ou maman ».⁸⁹²

Si Métraux reconnaît des mérites à l'ouvrage de Moreau de Saint Méry, il pense également qu'il est l'objet de certains préjugés de son milieu et de son époque, c'est-à-dire la noblesse créole de la deuxième moitié du XVIII^e et du début du XIX^e siècle :

Moreau de Saint Méry s'est (...) trompé en faisant de cette religion une simple ophiolâtrie. Comme aujourd'hui, les sectateurs du vaudou rendaient alors un culte à Damballah-wèdo ; mais le dieu-serpent, divinité de la mythologie dahoméenne, est loin d'être le seul grand « vaudou ».⁸⁹³

Précédemment, nous avons déjà parlé de cette scène où Ti Noël observe une gravure en cuivre sur un étalage, gravure représentant un ambassadeur français reçu par un roi africain. Cela lui rappelle les récits racontés par Mackandal au moulin à sucre. Parmi eux : "[L]a historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Dá,

⁸⁹¹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 79. (Traduction, p. 42.) : « Un jour viendrait où il donnerait le signal du grand soulèvement, et les seigneurs de Là-Bas, avec à leur tête Damballah, le Maître des Chemins, et Ogun-Ferraille, apporteraient le tonnerre et l'éclair pour déchaîner le cyclone qui compléterait l'œuvre des hommes. »

⁸⁹² Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, France, Editions Gallimard, 1958. Ce livre a initialement paru dans la collection « L'Espèce humaine » en 1958 et a ensuite été repris dans la « Bibliothèque des Sciences humaines » en 1968, p. 29.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 30.

encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto⁸⁹⁴.” À un autre moment, peu avant l’accident qui va lui coûter son bras, Mackandal, tout en faisant tourner le moulin à sucre, raconte de nouveau à Ti Noël des récits s’étant déroulé en Afrique :

En la urbe sagrada de Widah se rendía culto a la Cobra, mística representación del ruedo eterno, así como a los dioses que regían el mundo vegetal y solían aparecer, mojados y relucientes, entre las junqueras que asordaban las orillas de lagos salobres.⁸⁹⁵

D’après Métraux : « un grand nombre d’esclaves provenaient de Ouidah où il existait et existe encore un grand temple de serpents⁸⁹⁶. » En effet, le temple des Pythons est un sanctuaire vaudou situé à Ouidah, une ville du sud du Bénin, ancien Dahomey, en Afrique de l’Ouest, dans un lieu où l’existence d’un culte du Serpent est attestée depuis la fin du XVII^e siècle.

On peut remarquer ici la relation étroite entre le Serpent et la Végétation : “dioses que regían el mundo vegetal” (« dieux qui gouvernaient le monde végétal »), d’une part, et, d’autre part entre le Serpent et l’Eau : “[S]e holgaba” avec el “Arco Iris, señora del agua” (« S’accouplait » avec « l’Arc-en-Ciel, maîtresse des eaux »). Selon Métraux :

Dans la plupart des sanctuaires [qu’il a donc vus à Haïti dans les années 50 du XX^e siècle] on remarque un bassin plein d’eau placé dans un coin du *péji* ou sur l’autel. Il est consacré à l’une des divinités les plus populaires du vaudou, Damballah-wèdo, le dieu serpent (...) Il est très souvent représenté avec sa femme Aïda-wèdo sur les fresques murales des *houmfò* par deux serpents qui semblent plonger dans le bassin et par un arc-en-ciel. Celui-ci n’étant qu’un serpent céleste, il est identifié à la fois à Damballah et à Aïda-wèdo. Damballah est aussi l’éclair (...).⁸⁹⁷

Enfin, dans le roman de Carpentier, par deux fois il est associé à l’idée de l’éternel retour : “eterno principio, nunca acabar” (« principe éternel du retour infini » dans la traduction française) et “mística representación del ruedo eterno” (« figuration

⁸⁹⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 62 et 63. (Traduction, p. 15.) : « [L]’histoire d’Adonhouesso, du roi d’Angola, du roi Dâ, incarnation du serpent, principe éternel du retour infini, lequel s’accouplait mystiquement avec une reine qui était l’arc en ciel, maîtresse des eaux et des enfantements. »

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 67. (Traduction, p. 21.) : « Dans la ville sacrée de Widah, on rendait un culte au Cobra, figuration mystique de la rotation éternelle, de même qu’aux dieux qui gouvernaient le monde végétal : ces derniers apparaissaient souvent, mouillés, étincelants, dans les jonchaies qui assourdissaient les bruits sur les berges de lacs salés. »

⁸⁹⁶ Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, op. cit., p. 30.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 91 et 92.

mystique de la rotation éternelle »). Selon Métraux, dans le passage des religions africaines du Dahomey, endroit considéré par lui comme la matrice du Vaudou haïtien, vers Haïti, on peut remarquer certains processus de dégradation. Il pense que cela peut être mis sur le compte de la distinction entre la religion savante et la religion populaire, distinction qui existait déjà en Afrique. Cette seconde seule ayant pu être transmise, dans la mesure où les prêtres, gardiens de la théologie, n'ont pas réussi à transmettre la première. Il donne l'exemple de la notion de Dan chez les Fon du Dahomey :

Aucune notion dans la religion des Fon du Dahomey n'égale en complexité et en raffinement celle de Dan. Celui-ci n'est pas à proprement parler une divinité, mais un pouvoir semi-personnel figurant à côté du Créateur dont il a été l'instrument et l'assistant dans l'organisation de l'univers. Dan est une force qui donne vie et mouvement. Par lui-même Dan ne fait rien, mais sans lui rien ne peut être fait. Tout ce qui bouge, tout ce qui est sinueux, tout ce qui est rond, est du ressort de Dan. Les manifestations de Dan sont innombrables, mais la plus importante est Dan-ayida-whèdo, que l'on voit sous forme de l'arc-en-ciel. En se lovant sur lui-même, Dan-ayida-whèdo maintient le monde et l'empêche de disparaître.

Et Métraux d'ajouter :

C'est Dan aussi qui a érigé les quatre piliers de fer qui supportent le ciel. Il s'enroule autour d'eux et déploie ses trois couleurs : le blanc du jour, le noir de la nuit et le rouge du soir. Dan tourne autour de la terre et met en branle les corps célestes. Dans la plupart des sanctuaires des vodû dahoméens se trouve un autel dédié à Dan car il est la force dont les dieux ne sauraient se passer. Dan assure la perpétuité des espèces et en particulier celle des hommes. Il est identifié au membre viril et au cordon ombilical qui est, comme on le sait, l'objet d'un culte personnel. Quant à Damballah-Wèdo il représente les ancêtres.⁸⁹⁸

En ce qui concerne *Hombres de Maíz*, il y est question à plusieurs reprises, souvenons-nous, d'une couleuvre. Dans la partie intitulée *Maria Tecun*, Goyo Yic, dont la femme est partie de la maison avec ses enfants, va chez un herboriste, un guérisseur qui travaille avec des plantes, afin qu'il l'aide à recouvrer la vue et pouvoir ainsi partir à leur recherche. Le personnage, appelé Chigüichon Culebro, qui est, en espagnol, le masculin de *culebra* (couleuvre), réussit à le guérir. Nous voyons là de nouveau l'association du Serpent "Culebro" (« Couleuvre ») et de la Végétation : "herbolario" (« herboriste »), mais aussi son pouvoir de guérison, autrement dit, de naissance, ou, dans ce cas précis, plus précisément de renaissance, puisqu'il fait passer Goyo Yic de l'obscurité à la lumière. Beaucoup plus loin dans le roman, dans

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 320.

la partie intitulée *Le Facteur coyote*, cette association est encore plus explicite. Hilario Sacayon rencontre un personnage appelé Benito Ramos, qui est très malade. À Hilario qui lui demande si c'est un cancer, Ramos répond :

-No, no es cangro; si fuera cangro me hubiera curado Chigüichon Culebro; es hernia congénita; vas a ver, vos, que yo temblé; creiba que era eso lo que yo tenía y se lo dije al herbolario: Siquiera fuera eso, me contestó, y eso lo curo. Y, efectivamente, vi una enferma curada. Figúrate vos que para curar el cangro, agarra culebra venenosa y le aplica indecciones de cólchico. Aquel animal se pone monstruo, pero luego, como lo explica Chiguichon, se vegetaliza, empieza a volverse como de madera, y acaba viviendo, muerto como ser vivo animal, y vivo como ser existente vegetal. Y ese veneno de culebra vegetal aplica al cangroso, que también se pone monstruo, bota los dientes, el pelo a veces, pero se cura radicalmente.⁸⁹⁹

Nous retrouvons de nouveau l'idée de l'association du Serpent et de la Végétation : "Aquel animal [...] se vegetaliza" (« Cet animal [...] se végétalise »), ainsi que du cycle mort-renaissance mis en relief par une structure en chiasme : "muerto como ser vivo animal, y vivo como ser existente vegetal" (« il finit sous forme d'animal mort resté vivant et de végétal en pleine vie » dans la traduction française). Mais, dans ce même roman, on retrouve aussi cette autre couleuvre, « couleuvre à six cent mille tours... dont il [Gaspar Ilom] n'arrive pas à se défaire », et qui est la terre, l'eau, et même l'ensemble de la nature, autrement dit une « force » comme le Dan dahoméen.

Dans le *Popol Vuh*, source d'inspiration de ce roman, on trouve aussi le personnage de la couleuvre, mais son apparition consiste simplement à expliquer pourquoi elle mange les crapauds et aussi pourquoi elle-même est mangée par l'épervier. Toutefois on trouve, là aussi, une autre couleuvre. En effet, au début du récit qui raconte la création de l'univers, on lit le texte suivant :

Alors que les lignes et les parallèles du ciel et de la terre furent placés, tout fut parfaitement achevé, divisé en parallèles et climats. Tout fut mis en ordre de manière carrée, comme si tout avait été mesuré avec une corde, formant quatre coins et quatre côtés. [Nous traduisons].⁹⁰⁰

⁸⁹⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 705. (Traduction, p. 227.) : « Non, ce n'est pas le cancer. Si c'était le cancer, Chigüichon Culebro m'aurait guéri. C'est une hernie congénitale (...) Figure toi que, pour guérir le cancer, il attrape une couleuvre venimeuse et lui applique des injections de colchique. Cet animal a l'air d'un monstre, mais ensuite, comme l'explique Chigüichon, il se végétalise, il se met à devenir comme en bois et il finit sous forme d'animal mort resté vivant et de végétal en pleine vie. Et ce venin de couleuvre végétale, il l'applique au cancéreux, qui, à son tour, devient un monstre, perd ses dents et parfois ses cheveux, mais guérit radicalement... »

⁹⁰⁰ Popol Vuh, *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E., México, Editorial Porrúa, S. A., 1992, p. 1. "Habiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado

Voici une autre version de ce même évènement :

Grande était la description du récit racontant comment fut achevé de se former tout le ciel et la terre, comment il fut formé et divisé en quatre parts, comment le ciel fut conçu puis mesuré, grâce à la corde à mesurer qui fut étendue à travers le ciel et à travers la terre, dans les quatre angles, dans les quatre coins (...). [Nous traduisons].⁹⁰¹

Notre hypothèse est que cette « corde » dont il est ici question (« cuerda », dans la version espagnole) c'est probablement le Serpent.

Dans leur *Dictionnaire des Symboles*, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant écrivent :

Voyageant dans le Sud-Cameroun, nous avons observé que les Pygmées, dans leur langage de chasse, représentent le serpent d'un trait sur le sol. Certains graffitis de l'époque paléolithique n'ont sans doute pas d'autre signification. On peut dire qu'ils ramènent le serpent à son expression première. Il n'est qu'une ligne, mais une ligne **vivante** ; une abstraction, mais selon le mot d'André Virel, une abstraction **incarnée**. La ligne n'a ni commencement ni fin ; qu'elle s'anime, et elle devient susceptible de toutes les représentations, de toutes les métamorphoses. On ne voit de la ligne que sa partie proche, présente, manifeste. Mais on sait qu'elle se poursuit, en deçà et au-delà, dans l'invisible infini. Il en va de même du serpent. Le serpent visible sur la terre, l'instant de sa manifestation, est une hiérophanie. En deçà et au-delà, on *sent* qu'il se poursuit, dans cet infini matériel qui n'est autre que l'indifférencié primordial, réservoir de toutes latences, sous-jacent à la terre manifestée.⁹⁰²

La « corde » du *Popol Vuh* ressemble à ce « pouvoir » dont parle Métraux à propos du Dan des Fon du Dahomey ; pouvoir qui « ne fait rien » par lui-même, mais sans lequel « rien ne peut être fait », (effectivement dans les deux versions du *Popol Vuh* il est montré comme un instrument) ; pouvoir qui « a érigé les quatre piliers de fer qui supportent le ciel », (dans les deux versions du *Popol Vuh* il est fait référence aux quatre point cardinaux) ; pouvoir « figurant à côté du Créateur dont il a été l'instrument et l'assistant dans l'organisation de l'univers » (le « Créateur » ou le « Formateur » en question apparaît juste après dans le récit du *Popol Vuh*).

repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formando cuatro esquinas y cuatro lados."

⁹⁰¹ Popol Vuh, *Las antiguas historias del quiché*, op. cit., (traduction d'Adrián Recinos), p. 21. "Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones (...)"

⁹⁰² Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Serpent, op. cit., p. 867.

Il y a donc un Serpent manifesté et un Serpent non manifesté, d'où la complexité de la notion, pointée par Métraux. Mais, au fond, peu importe qu'il soit l'un ou l'autre, dans la mesure où le Serpent visible n'apparaît :

[Q]ue comme la brève incarnation d'un Grand Serpent Invisible, causal et a-temporel, maître du principe vital et de toutes les forces de la nature. C'est un vieux *dieu premier* que l'on retrouve au départ de toutes les cosmogénèses, avant que les religions de l'esprit ne le détrônent. Il est ce qui **anime** et ce qui **maintient**. »⁹⁰³

Principe de vie donc, principe vital à la base de la vie, principe qui donne la vie... et qui la reprend. La vie, par conséquent, perçue non pas comme le contraire de la mort mais comme son complément, c'est-à-dire comme une expression de création et de destruction cyclique, « un principe éternel de retour infini », « une figuration mystique de la rotation éternelle », « une force qui donne vie et mouvement ».

Dans *L'Œuvre au Noir*, dans le chapitre intitulé *Les loisirs de l'été*, lors d'une des excursions de Zénon dans les bois, le narrateur dit de lui : « Une sympathie l'attirait vers les reptiles calomniés par la peur ou la superstition humaine, froids, prudents, à demi souterrains, enfermant dans chacun de leurs rampants anneaux une sorte de minérale sagesse⁹⁰⁴. » L'expression « minérale sagesse » fait évidemment référence à l'Alchimie, et particulièrement à Hermès, dieu des alchimistes, porteur du caducée, cette « baguette autour de laquelle s'enroulent en sens inverse deux serpents⁹⁰⁵ », et qui constitue son emblème. La légende du caducée « se rapporte au chaos primordial (deux serpents se battent) et à sa polarisation (séparation des serpents par Hermès)⁹⁰⁶ ». Mais il est aussi un symbole de la fécondité : « Fait de deux serpents accouplés autour d'un phallus en érection, le caducée semble une des plus anciennes images indo-européennes⁹⁰⁷ » ; il est aussi le symbole de la terre nourricière, donc associé à la végétation :

On est en droit de regarder la baguette du caducée d'Hermès (...) comme le symbole de l'arbre (...). Que cette baguette ait pris par suite une autre signification, la puissance de divination ou le pouvoir guérisseur, il n'en reste pas moins qu'elle symbolise **l'efficiencia de la divinité de l'arbre**.⁹⁰⁸

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 868.

⁹⁰⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁰⁵ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, *Entrée : Serpent*, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁰⁶ *Ibid.*

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

Ce dernier, enfin, est souvent à son tour le symbole de l'axe du monde, comme l'Yggdrasil de la mythologie nordique.

En outre, une autre interprétation mythologique « attribue le caducée à Asclépios, père des médecins et futur dieu de la médecine⁹⁰⁹. » Or, nous le savons maintenant depuis le début de cette étude, Zénon est à la fois Alchimiste, Hermétiste et Médecin. Mais ce qui va nous intéresser ici plus particulièrement c'est le verbe « calomnier », au participe passé, utilisé ici comme un adjectif épithète du substantif « serpent ». L'origine de cette calomnie se trouve, d'après Zénon lui-même, dont le narrateur rapporte probablement la voix, dans « la peur ou la superstition humaine ». Mais d'où proviennent-elles ?

3. LE DIABLE ET L'ENFER : *Le procès du Serpent (El Reino de este mundo et Hombres de Maíz)* et la « mort du Diable » (*L'Œuvre au Noir* et *La Condition humaine*)

La Bible, le récit de la Genèse plus précisément, raconte qu'après avoir créé l'homme et lui avoir insufflé la vie, Dieu le fait vivre dans un jardin planté dans la région d'Eden, située du côté de l'Orient, et au milieu de laquelle il a placé l'Arbre de la Vie et celui de la Connaissance du Bien et du Mal. Dieu dit à l'homme qu'il peut manger de tous les arbres du jardin, sauf de ce dernier, car s'il le fait il en mourra. Le Serpent, le plus astucieux de tous les animaux sauvages, vient dire à Eve que cela est faux et que la seule raison pour laquelle Dieu leur a interdit, à elle et à Adam, de manger des fruits du dit arbre est qu'au moment où ils le feront ils pourront distinguer le Bien du Mal et deviendront comme lui. Et le Serpent a raison car, quand Dieu apprend leur désobéissance, il fait savoir que maintenant l'homme est comme lui et qu'il faut s'empresse de l'empêcher de manger aussi du fruit de l'Arbre de la Vie, car s'il le fait il vivra pour toujours. En chassant l'homme du Jardin d'Eden et l'empêchant d'y revenir, Dieu l'empêche d'accéder à l'Immortalité ; ou, pour le dire autrement, il le condamne à mort. Pour Mircea Eliade : « La mortalité de l'homme est la conséquence du péché originel, notamment le désir d'Adam de se rendre semblable à Dieu⁹¹⁰. »

Toujours selon lui :

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁹¹⁰ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, tome 1, op. cit., p. 351.

[L]a coexistence (homme, arbre, serpent) est assez claire : l'immortalité s'acquiert difficilement ; elle est concentrée dans un Arbre de Vie (ou une Fontaine de Vie), qui se trouve dans un endroit inaccessible (...) ; un monstre (un serpent) garde l'arbre ; et l'homme qui, non sans de multiples efforts, a pu s'approcher de lui, doit lutter avec le monstre et le vaincre pour s'emparer des fruits d'immortalité.⁹¹¹

Ou encore :

Les monstres surveillent toujours les voies du salut, c'est-à-dire montent la garde autour de l'Arbre de Vie ou d'un autre de ses symboles. Héraklès, pour s'emparer des pommes d'or du jardin des Hespérides, doit endormir ou tuer le dragon qui les garde.⁹¹²

Mais, dans le cadre du récit biblique, le rôle du Serpent paraît plus complexe et ambigu. Est-il vraiment le Gardien de l'Immortalité ? Dans un premier temps il semble que non puisque c'est lui qui conseille à l'homme de manger du fruit de l'Arbre de la Connaissance afin d'avoir par la suite accès à l'Arbre de Vie, donc à l'Immortalité ; mais dans un deuxième temps il semble que oui, puisqu'en fin de compte, pour punir l'homme, Dieu finit par le rendre mortel, c'est-à-dire l'empêche d'accéder à l'Immortalité.

Lors de ses premières apparitions, Satan (le roi des Diables) est présenté comme un des membres de la cour céleste de Yahvé et comme un « Ennemi » de l'homme, par exemple dans le *Livre de Job*. À partir de la littérature apocalyptique, il devient l'incarnation du Mal, le principe du Mal (il sera confondu avec le Serpent de la Genèse) et par conséquent l'Adversaire de Dieu lui-même. (Remarquons avec Mircea Eliade la transformation d'une figure ouranienne, ange de Yahvé, en figure chthonienne, et son retour en tant que telle au premier plan, rivalisant quasiment d'égal à égal avec un Dieu Suprême ouranien). Toutefois, Satan ne coexiste pas en même temps que Dieu et ne peut évidemment exister avant lui, au contraire, il est sa créature. C'est pour ça que Mircea Eliade parle d'un « dualisme mitigé », dualisme se précisant :

[A] la suite d'une crise spirituelle qui met en question à la fois le langage et les postulats théologiques traditionnels, et qui aboutit, entre autres, à une personnification des aspects négatifs de la vie, du réel et de la divinité. Ce qui était conçu jusqu'alors comme un moment dans le processus universel (fondé sur l'alternance des contraires : jour/nuit ; vie/mort ; bien/mal ; etc.), est dorénavant isolé, personnifié et investi d'une

⁹¹¹ Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p. 247.

⁹¹² *Ibid.*, p. 249.

fonction spécifique et exclusive, notamment celle du Mal. Il est probable que Satan est le résultat à la fois d'une « scission » de l'image de Yahvé (conséquence de la réflexion sur le mystère de la divinité) et de l'influence des doctrines dualistes iraniennes. De toute manière, la figure de Satan, en tant qu'incarnation du Mal, jouera un rôle considérable dans la formation et dans l'histoire du christianisme, avant de devenir le personnage fameux, à innombrables métamorphoses, dans les littératures européennes du XVIIIe et XIXe siècles.⁹¹³

Par ailleurs, c'est aussi un changement au niveau eschatologique qui se produit. Premièrement, l'Inframonde, royaume du Prince des Ténèbres, n'est plus la demeure exclusive des morts ; il n'est plus désormais que la demeure exclusive de certains types de morts, les « mauvais » ; ce qui n'était donc, par exemple, chez les Grecs, qu'une partie de l'Inframonde, appelée Tartare, devient l'ensemble de celui-ci. Et deuxièmement, il existe désormais la croyance en un « monde » où vont certains êtres humains, les « bons », à côté de Dieu, monde, appelé paradis, qui ne se situe plus désormais sous la terre, les Champs Élysées, mais au Ciel.

Le Bien est dorénavant tout entier du côté de Dieu, du Ciel, de l'Esprit, de la Vie Éternelle et le Mal tout entier du côté du Diable, de la Terre, de la Nature et du cycle Vie-Mort : « [V]alorisation positive de l'esprit et valorisation négative des forces naturelles, inexplicables, dangereuses par lesquelles s'élaborera peu à peu le concept non plus physique, mais moral, du Mal, d'un Mal intrinsèque⁹¹⁴. » C'est donc en ce sens, en un sens moral, qu'on peut considérer que le Christianisme est un dualisme. Mais il se peut aussi que ce soit simplement une volonté de subordonner le corps et la matière à l'esprit. En effet, pour Mircea Eliade : « [L]a révolution monothéiste, messianique et prophétique des Hébreux (comme, d'ailleurs, celle de Mahomet) s'est réalisée contre les Ba'al et les Bêlits, contres les dieux de l'orage et de la fécondité, les Grands Mâles et les Grandes Déeses⁹¹⁵. » En d'autres termes, contre les dieux détenteurs de l'Énergie vitale, de « la *sacralité de la vie*⁹¹⁶ » ; ou, plus précisément, contre les excès de cette Tradition, très répandue dans l'Orient archaïque, notamment les sacrifices sanglants « qui prétendaient assurer la continuation de la vie et de la fécondité cosmiques⁹¹⁷ », Tradition à laquelle s'est opposé le Dieu de la Bible, au profit

⁹¹³ Eliade, Mircea, *Histoire de croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, Tome 2, op. cit., p. 260.

⁹¹⁴ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Serpent, op. cit., p. 871 et 872.

⁹¹⁵ Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, op. cit., p. 175.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 177.

« des *puissances spirituelles*⁹¹⁸ ». Pour illustrer son propos, Mircea Eliade cite l'extrait suivant de l'Ancien Testament :

Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit l'Eternel. Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux gras. Je ne prends point plaisir au sang des taureaux, des agneaux et des boucs... Cessez de m'apporter des offrandes vaines ! J'ai en horreur l'encens, les nouvelles lunes, les sabbats, les saintes assemblées : je ne puis voir le crime associé aux fêtes solennelles... Vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous !... Cessez de mal faire. Apprenez à bien faire, recherchez la justice ; soutenez l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la veuve (Esaïe, I, 11-17).⁹¹⁹

Quoi qu'il en soit, la présence du Diable se fait sentir dans tous les romans de notre corpus. Dans *El Reino de este mundo*, on l'a vu, voyant la maladie de son mari et constatant l'échec des médecins face à elle, Paulina accepte que Soliman intervienne sous la forme de rituels adressés à ses dieux en vue de la guérison du Général Leclerc. Elle va même jusqu'à s'agenouiller par terre alors que Soliman danse quasiment nu autour d'elle un coutelas à la main. Toutefois, à certains moments elle se met à douter du Vaudou :

Había que defenderse de la enfermedad por todos los medios: promesas, penitencias, cilicios, ayunos, invocaciones a quien las escuchara, aunque a veces parara la oreja velluda el Falso Enemigo de su infancia. Súbitamente, Paulina comenzó a andar por la casa de manera extraña, evitando poner los pies sobre la intersección de las losas, que solo se cortaban en cuadro – era cosa sabida – por impía instigación de los francmasones, deseosos de que los hombres pisaran la cruz a todas horas del día.⁹²⁰

Néanmoins, comme on le voit dans cet exemple, son doute ne porte pas sur l'efficacité du Vaudou, il concerne plutôt la nature de ce dernier, considérée tout à coup diabolique. En témoigne l'expression : “oreja velluda” (« oreille velue ») pour qualifier “el Falso Enemigo” (« le Faux Ennemi »), périphrase pour parler du Diable, ainsi qu'une suspicion qui s'étend ensuite absurdement à une autre tradition, celle de la

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁹²⁰ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 112 et 113. (Traduction, p. 98.) : « Il fallait se défendre de la maladie par tous les moyens : promesses, pénitences, cilices, jeûnes, invocations à n'importe qui, bien que parfois le Faux Ennemi de son enfance montrât le bout de son oreille velue. Soudain, Pauline se mit à marcher par la maison de façon étrange, évitant de mettre les pieds sur l'intersection des dalles qui, c'était notoire, ne formaient des carrés que sur l'instigation impie des francs-maçons désireux de voir les hommes fouler la croix à toute heure du jour. »

Franç-maçonnerie, dont l'inimitié historique avec le Catholicisme commence précisément au XVIII^e siècle.

Dans *La Condition humaine*, il a déjà été question d'un pasteur luthérien, le premier maître de Tchen (le second étant Gisors), un homme obsédé par l'idée de l'Enfer. Alors qu'il est sur le point de faire sa première tentative d'attentat sur la personne de Chang-Kaï-Shek, qu'il arpente la rue où passe régulièrement la voiture de ce dernier avec une serviette contenant une bombe sous le bras, Tchen rencontre le personnage en question, le pasteur Smithson. Une conversation s'engage entre les deux hommes où il est question de la foi et de la douleur. Au bout d'un moment le pasteur lui dit : « Chaque nuit, Tchen, je prierai pour que Dieu vous délivre de l'orgueil (...) S'il vous accorde l'humilité vous serez sauvé. Maintenant, je trouve et je suis votre regard, que je ne pouvais rencontrer tout à l'heure⁹²¹... » Rappelons que pour un chrétien le plus grand péché est le péché d'orgueil, qui consiste essentiellement à se prendre pour Dieu, et que Satan est le premier à l'avoir commis. Tchen, qui a toujours une certaine affection pour le pasteur, est pourtant irrité par ces paroles, auxquelles il répond sur un ton impératif : « Ecoutez bien, dit-il. Dans deux heures, je tuerai⁹²². » Puis, devant le silence de celui-ci, il ajoute : « Vous trouvez toujours mon regard⁹²³ ? », question purement rhétorique indiquant de l'ironie. Au bout d'un moment d'une extrême tension, Smithson finit par répondre à mi-voix : « C'est un atroce mensonge⁹²⁴ (...) ». Après avoir haussé les épaules, Tchen se retourne, part presque en courant et retrouve ses compagnons Souen et Peï un kilomètre plus loin.

Si le pasteur Smithson croit en l'Enfer, il croit probablement aussi au Diable, le seigneur de celui-ci. Mais, dans l'extrait que nous venons de décrire, ce à quoi il ne croit pas, c'est au fait qu'il se soit, pour ainsi dire, incarné en Tchen. Ce dernier, en revanche, s'il n'est plus croyant, s'il ne croit plus ni à Dieu ni au Diable, s'amuse tout de même à faire croire au prêtre qu'il est l'incarnation de celui-ci, et cela parce que, au fond, il est l'incarnation d'une Énergie vitale, certes, désacralisée, mais maléfique.

⁹²¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 168.

⁹²² *Ibid.*

⁹²³ *Ibid.*

⁹²⁴ *Ibid.*

Dans *Hombres de Maíz*, le narrateur affirme que Benito Ramos, un des cavaliers du Colonel Godoy, a fait un pacte avec le Diable :

Se tragó [Benito Ramos] un pelo del Diablo. Ese fue el pacto. Y se puso seco, seco, el pellejo color ceniza, los ojos negros color carbón. Lo concebido fue que el Diablo le dijo que iba a saber cada vez que lo engañara su mujer. Y no lo supo porque su mujer lo engañaba con el Diablo.⁹²⁵

Les termes “seco” (« sec » en français, répété deux fois), “ceniza” (« cendre ») et “carbon” (« charbon »), renvoient aux effets du feu sur des matières combustibles. Plus tard, au moment où se déclenche l’incendie qui ravage Godoy et sa troupe, le même narrateur dit : “Benito Ramos se quedó entre los izotales. Las llamas no lo tocaban. Para eso tenía su buen pacto con el Diablo⁹²⁶.” Ce qui signifie qu’il a déjà été travaillé, pour ainsi dire, par le feu et que, s’il a résisté à son action, puisqu’il est encore vivant, celui-ci ne peut donc plus l’atteindre. La voix du narrateur exprime probablement ici l’opinion commune sur Benito Ramos, une opinion catholique, consistant à « réprover » son don de voyance et à en faire un pouvoir diabolique. Mais ce n’est pas là l’opinion de Ramos lui-même sur cette question.

Dans le chapitre intitulé *Le Colonel Chalo Godoy*, la troupe de celui-ci se dirige à travers bois vers un village dénommé le Corral de l’Etape où elle a l’intention de se réapprovisionner. Au moment de sortir d’une zone appelée le Bourbier, elle tombe sur un cercueil posé au milieu du chemin dans lequel se trouve un indien endormi, son porteur. Le Colonel, convaincu que c’est là un nouveau stratagème d’un groupe de contrebandiers qui sévit dans la région, stratagème leur permettant de détourner les gens du chemin afin d’y déplacer le bétail et les chevaux volés, menace l’indien de son pistolet. Mais ce dernier lui assure qu’il a acheté le cercueil au village d’à côté et qu’il doit le porter au Corral de l’Etape afin d’y enterrer un Guérisseur (le Sorcier des vers luisants en fait) décédé la veille. Le Colonel, sceptique, ordonne à une partie de sa troupe de se rendre à l’endroit en question afin de corroborer l’histoire de l’indien ; parmi ces hommes, Benito Ramos.

⁹²⁵ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 557. (Traduction, p. 98.) : « Il [Benito Ramos] avait avalé un cheveu du Diable. C’était là le pacte. Et il était devenu tout sec, tout sec, la peau couleur de cendre, les yeux couleur de charbon. Le Diable lui avait dit – c’était la condition – que, chaque fois que sa femme le tromperait, il le saurait. Mais il n’en sut rien, puisque c’est avec le Diable que sa femme le trompait. »

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 562. (Traduction, p. 102.) : « Benito Ramos était resté dans les yuccas. Les flammes ne le touchaient pas. C’est à ça que lui servait son pacte avec le diable. »

Juste avant de revenir rejoindre le gros de la troupe, Benito Ramos a la vision de la future mort dans les flammes du Colonel Godoy et du reste de ses hommes, vision qu'il raconte en détail aux autres membres du groupe. Il en donne une version abrégée à Hilario Sacayon dans le chapitre intitulé *Le Facteur coyote*, après la rencontre du muletier avec Mincho Lobos et l'épisode des saints avec des yeux d'animaux :

Vi patente, en el embudo de El Tembladero, como te estoy viendo aquí a vos, que el Coronel Godoy y sus hombres estaban rodeados por tres círculos mortales. Contando de donde él hablaba con sus soldados, sin darse cuenta del peligro que los amenazaba, hacía afuera, el primer círculo era de puros ojos de búhos, sin búhos, solo los ojos, los búhos no estaban, y si estaban parecían tamales deshojados; el segundo lo formaban caras de brujos sin cuerpos, miles y miles de caras que se sostenían pegadas al aire como la cara de la luna en el cielo; y en el tercero compuesto por rondas de izotales de puntas ensangrentadas.⁹²⁷

Cette hypotypose, qualifiée par Hilario Sacayon de : "[V]isión como de engasado⁹²⁸", c'est-à-dire trompeuse, irréaliste (« vision de folie » dans la traduction française), est une description infernale, comme le confirme le substantif "círculos" (« cercles » au pluriel), rappelant, une nouvelle fois, les cercles de l'enfer de la *Divine Comédie* de Dante. Pourtant, à un commentaire d'Hilario concernant la mort de Godoy dans un incendie, Ramos répond :

Ni murió quemado ni murió guerreando. Los brujos de las luciérnagas, después de aplicarle el fuego frío de la desesperación, lo redujeron al tamaño de un muñeco y lo multiplicaron en forma de juguete de casa pobre, de maleno de palo tallado a filo de machete.⁹²⁹

Dans le *Popol Vuh*, le Créateur et le Formateur de toutes choses font les premiers hommes avec de la boue, mais ils n'en sont pas satisfaits car ils sont fragiles

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 708. (Traduction, p. 230.) : « J'ai vu, de mes yeux vu, dans l'entonnoir du "Bourbier", comme je te vois ici, toi, que le Colonel Godoy et ses hommes étaient entourés de trois cercles mortels, à compter de l'endroit où il parlait à ses soldats sans se rendre compte du danger qui les menaçait : le premier, le plus rapproché, tout en yeux de hiboux, mais sans hiboux, hein ! rien que leurs yeux, les hiboux n'y étaient plus, ou s'ils y étaient, ils avaient l'air plumés ; le second était formé de têtes de sorciers sans corps, des milliers et des milliers de têtes qui se tenaient toutes seules en l'air, comme la tête de la lune dans le ciel ; et le troisième d'un alignement de yuccas aux pointes ensanglantées. »

⁹²⁸ *Ibid.* (Traduction, *ibid.*) : « [V]ision de folie »

⁹²⁹ *Ibid.* (Traduction, p. 230 et 231.) : « Non, il n'est pas mort brûlé, ni non plus en combattant. Les Sorciers des Vers luisants, après lui avoir appliqué le feu froid du désespoir, le réduisirent aux dimensions d'une poupée et le multiplièrent sous forme de jouets pour enfants pauvres, de pantins en bois taillés à coups de machette. »

et ne peuvent se tenir debout. Ensuite, ils essaient avec du bois, mais cela ne leur convient pas non plus :

Ils existèrent et se multiplièrent les mannequins faits de bois ; ils eurent des filles, ils eurent des fils ; mais ils n'avaient pas d'âme, ils n'avaient pas d'entendement, et ne se souvenaient pas de leur Créateur, de leur Formateur ; ils marchaient à quatre pattes, sans but [Nous traduisons].⁹³⁰

Cet oubli de leur Créateur est puni par un déluge qui les décime jusqu'au dernier. Mais, même après leur mort, certains animaux s'acharnent sur eux : « Celui qu'on appelait *Xecotcovach* arriva et leur vida les yeux ; *Camalotz* vint leur couper la tête ; *Cotzbalam* dévora leurs chaires. Le *Tucumbalam* arriva aussi et brisa leurs os et déchira leurs nerfs⁹³¹. [Nous traduisons] » Ensuite, tous les animaux et les objets de la Création, qui leur gardent de la rancune pour le traitement dont ils ont été victimes, se vengent sur eux en leur infligeant d'atroces souffrances.

En somme, le Colonel Godoy, s'étant permis de décimer la tribu de Gaspar Ilom, de faire avec elle ce que le Créateur avait fait avec les hommes de bois, la vengeance consiste donc à le tuer lui et à décimer tous ses complices, mais en plus, après leur mort, à leur faire subir un traitement semblable à celui subi par les hommes de bois. Ceux-ci subirent d'atroces souffrances des mains des autres animaux et objets de la création, les hommes de Godoy subissent d'atroces souffrances de leurs propres mains. Ils commencent par leurs oreilles :

[R]ascándose, hurgándose, casi arrancándose, por la picazón del frío, hasta quebrárselas igual que si fueran de vidrio. Unos a otros se verán salir de lado y lado chorros de sangre, sin atender mucho a tal visión, porque estarán arrancándose los parpados, también cristalizados, quedándose con los ojos desnudos, abiertos, quemados por el fuego de búho dorado. Y, en seguida (...), se arrancarán los labios y enseñarán los dientes como granos de maíz en mazorcas de hueso colorado.⁹³²

⁹³⁰ Popol Vuh, *Las Antiguas historias del Quiché*, op. cit., p. 29 et 30. "Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo, pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas."

⁹³¹ *Ibid.*, p. 30 et 31. "El llamado *Xecotcovach* llegó y les vació los ojos; *Camalotz* vino a cortarles la cabeza; y vino *Cotzbalam* y les devoró las carnes. El *Tucumbalam* llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos."

⁹³² Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 560 et 561. (Traduction, p. 101.) : « [S]e les grattant, se les curant, se les arrachant presque, à cause de la morsure du froid, jusqu'à les briser comme si c'était du verre. Ils se verront mutuellement jaillir de chaque côté des filets de sang, mais ils n'y feront pas attention parce qu'ils s'arracheront les paupières, elles aussi vitrifiées, et resteront avec les yeux nus, ouverts, brûlés par le feu de hibou doré. Et, ensuite (...) ils s'arracheront les lèvres, et l'on verra leurs dents comme des grains de maïs rouge. »

En somme, ils subissent le même sort que les morts dans les Enfers grecs, privés de leurs sens : “las orejas” (« les oreilles »), “los parpados” (« les paupières »), “los labios” (« les lèvres »), transformés en « ombres ». Seul le Colonel Godoy conserve les organes des sens. Mais ce n’est que pour subir des souffrances des mains d’enfants pauvres (“casa pobre”, « maison pauvre »), pour lesquels il n’est désormais plus qu’un “muñeco” (un « pantin ») “de palo tallado a filo de machete” (« en bois taillé à coups de machette »), celle-ci étant l’instrument de fabrication du pantin en question, mais peut être aussi celui de sa souffrance, dans la mesure où il lui assène des « coups ».

Le « Bourbier », dans lequel se trouvent Godoy et sa troupe au moment de l’incendie, est décrit par Benito Ramos aux hommes avec qui il revient du Corral de l’Etape de la manière suivante : “[E]s una cueva en forma de embudo, no bajo tierra, bajo el cielo⁹³³” ; c’est-à-dire comme un endroit situé entre le ciel et le monde souterrain, ou Inframonde, mais qui est déjà une sorte d’antichambre de ce dernier.

Le premier cercle, toujours selon Benito Ramos : « [C]ontando de dentro afuera, de abajo para arriba, está formado por ojos de buhos⁹³⁴. » On pourrait dire qu’il est annonciateur de la mort, puisque l’oiseau en question peut être considéré comme un messager de celle-ci : « *Quand le hibou chante, l’Indien meurt*⁹³⁵ » est un proverbe Maya-Quiché. En outre, il y a l’image des yeux, de ces “miles” (« milliers ») d’yeux braqués sur Godoy, probablement un symbole de sa culpabilité, comme dans le poème de Victor Hugo où, après l’assassinat de son frère Abel, Caïn est poursuivi jusque dans sa tombe par un œil unique, symbole de sa mauvaise conscience. Par ailleurs, la phrase : “Los ojos de cerco de los buhos ven al Coronel fijamente, clavandolo, hasta donde alcanzan en número⁹³⁶”, indique, par la fixité du regard et par le verbe “clavar” (« clouer »), une forme d’hypnose à coup de marteau, pour ainsi dire, le marteau non plus de la justice mais de la vengeance. Un peu plus loin, ces mêmes yeux

⁹³³ *Ibid.*, p. 559. (Traduction, p. 99.) : « [C]omme une grotte en forme d’entonnoir, non pas sous la terre, mais sous le ciel. »

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 560. (Traduction, p. 100.) : « [E]n partant du centre, de bas en haut, est formé par des yeux de hiboux. »

⁹³⁵ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Hibou, op. cit.*, p. 505.

⁹³⁶ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz, op. cit.*, p. 560. (Traduction, p. 100.) : « Les yeux du cercle des hiboux regardent fixement le colonel et le clouent le plus profond qu’ils peuvent »

deviennent : "[F]uego de buho dorado que desde el fondo de sus pupilas lanzaran los buhos⁹³⁷." Autrement dit, du feu qui est en même temps de la lumière.

Le deuxième cercle est constitué par des têtes de milliers et de milliers de sorciers : "[V]en al Coronel como un muñeco de tripas, jerigonza, dientes de oro, pistolas y testiculos⁹³⁸." C'est-à-dire de la même manière que le Créateur de l'Univers voit les hommes de bois. Dans le *Popol Vuh*, souvenons-nous, ceux-ci sont exterminés puis punis car ils ne possèdent ni « âme » ni « entendement » leur permettant de se souvenir de leur Créateur ; en outre, ils se déplacent « à quatre pattes » comme des animaux. Or, pour les sorciers, le Colonel Godoy possède à peine la faculté du langage : en témoigne l'adjectif "jerigonza" (« bafouillant ») ; il est mu par l'appétit de son ventre : "tripas" (les « tripes ») ; par les richesses : "dientes de oro" (les « dents en or ») ; par la violence : "pistolas" (les « pistolets ») ; par la sexualité : "testiculos" (les « testicules »), ces dernières lui permettant en outre de se reproduire, comme les hommes de bois dans le récit du *Popol Vuh* : « Ils existèrent et se multiplièrent les mannequins faits de bois ; ils eurent des filles, ils eurent des fils (...) », capacité de reproduction qui le rend encore plus dangereux.

Le troisième cercle, enfin : "[E]l más alejado, no es el menos iracundo, parece jarrilla hirviendo, y está formado por incontable número de rondas de izotales de dagas ensangrentadas por un gran incendio⁹³⁹." L'izote est un type de yucca possédant des feuilles en forme d'épée, et, dans cet extrait, c'est leur mouvement qui est cause de l'incendie : "Los izotales, en cerrado movimiento, agitaran sus dagas rojas de incendio hasta las cachas⁹⁴⁰." La chaleur, associée « physiquement à la lumière⁹⁴¹ », est un « principe de renaissance et de régénération⁹⁴² » Dans le Chamanisme, précisément, le « feu intérieur⁹⁴³ » peut permettre « une résistance extraordinaire au froid

⁹³⁷ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [D]u feu de hibou doré que, du fond de leurs pupilles lanceront les hiboux. »

⁹³⁸ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [Ils] regardent le Colonel comme un pantin bafouillant, muni de tripes, de dents en or, de pistolets et de testicules. »

⁹³⁹ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [L]e plus extérieur et qui n'est pas le moins furieux, ressemble à une marmite qui bout et il est formé d'un nombre incalculable de rondes d'izotes aux dagues ensanglantées par un grand incendie. »

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 561. (Traduction, p. 101.) : « Les yuccas, en formation serrée, agiteront leurs dagues rouges d'incendie sans répit. »

⁹⁴¹ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Chaleur, op. cit., p. 202.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 203.

⁹⁴³ *Ibid.*

extérieur⁹⁴⁴ ». Mais, dans le cas qui nous occupe, la caractéristique du feu en question est qu'il brûle « tout avec son froid⁹⁴⁵ » et transforme tout ce qu'il touche en « verre⁹⁴⁶ ». En d'autres termes, il ne permet pas cette « régénération ».

Enfin, les différents éléments antithétiques : les « roues de charrette sans moyeux et sans rayons⁹⁴⁷ » ; « les dagues ensanglantées par un incendie⁹⁴⁸ » ; du « feu de hibou doré qui brûlera tout avec son froid⁹⁴⁹ » ; la confusion qui les pousse à se passer « la main droite à l'oreille gauche et la main gauche à l'oreille droite jusqu'à rester ainsi, les mains croisées une à chaque oreille⁹⁵⁰ » ; la chair, les oreilles, les paupières, devenant du verre brisé, les lèvres arrachées découvrant les dents ; tout cela renvoie à l'idée que l'endroit dont il est ici question, la grotte infernale, est un endroit chaotique, où tout est sens dessus dessous, où tout se confond dans un magma indifférencié, endroit que dans le *Popol Vuh* on appelle la grotte de Xibalba, l'Enfer maya-quiché des seigneurs de Xibalba.

Benito Ramos, pour sa part, s'il ne met pas en doute l'existence du Diable, puisqu'à aucun moment il dit ne pas croire en lui, pense néanmoins que son pouvoir de prévoir l'avenir n'est pas diabolique, mais seulement surnaturel. En effet, après avoir raconté en détail à Hilario Sacayon l'épisode de la mort du Colonel Godoy que nous avons résumé plus haut, Benito Ramos lui donne sa propre version du pouvoir en question :

-El todo era para llegar a la conclusión de que esa vez me quedó la fama de que tenía pacto con el diablo: tuve la visión anticipada de lo que le iba a pasar al Coronel, de lo que estaba pasando; ve, vos, no sé, si lo vi antes de que sucediera, o lo vi en el mismo momento, pero a mucha distancia. Por supuesto que esta facultad de adelantarse a lo que va a ocurrir, la tienen muchos, que siempre serán pocos y por eso es rara; pero la tienen, sin haber hecho pacto con el diablo. Es algo natural o sobrenatural, como el pensamiento. Decide, vos, que cosa hay en el hombre más admirable que el pensamiento. ¿Y por qué no pudo haber sido Dios el que me dio ese don divino? ⁹⁵¹

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs, op. cit.*, p. 101. (Original, p. 560.) : "[T]odo con su frío."

⁹⁴⁶ *Ibid.* (Original, *Ibid.*) : "vidrio"

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 100. (Original, p. 559 et 560.) : "[T]res ruedas de carretas sin ejes y sin rayos"

⁹⁴⁸ *Ibid.* (Original, p. 560.) : "[D]agas ensangrentadas por un gran incendio."

⁹⁴⁹ *Ibid.* p. 101. (Original, *Ibid.*) : "[E]l fuego de búho dorado, que lo quemara todo con su frío."

⁹⁵⁰ *Ibid.* (Original, *Ibid.*) : "[L]a mano derecha hasta la oreja izquierda y la mano izquierda hasta la oreja derecha"

⁹⁵¹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz, op. cit.*, p. 711. (Traduction, p. 233.) : « -Tout ça, c'était pour en venir à la conclusion que c'est de cette fois-là que m'est resté le renom d'avoir un pacte avec le diable. J'eus la

Dans le cadre du Catholicisme, le don de voir le futur est le fait des Prophètes de l'Ancien Testament et de nombreux Saints de l'ère chrétienne. Mais, dans le cadre du roman qui nous occupe, le Catholicisme qui s'y exprime, notamment par le biais de l'entourage de Benito Ramos, semble considérer qu'un être humain pourvu de ce don ne peut être inspiré que par le Diable et que le don en question ne peut donc qu'être « réprouvé ». En revanche, du point de vue des indiens, à savoir du Chamanisme, ce don peut être « cultivé », dans la mesure où il a pu être octroyé par une « entité » bienfaisante ; c'est ce qu'exprime le même Benito Ramos, puisqu'il dit : « Et, pourquoi ça ne serait pas Dieu qui m'a fait ce don divin ? ». Ce qui signifie que, pour lui, l'« entité » en question semble être le Dieu du Catholicisme lui-même. Ceci indique, soit qu'il pense être un héritier des prophètes et de saints du Christianisme, soit qu'il tord, pour ainsi dire, la doctrine officielle dans laquelle il baigne pour la faire cohabiter avec une doctrine « païenne », à savoir le Chamanisme. Comme pour Mincho Lobos et les saints avec des yeux d'animaux, il y a ici un syncrétisme, mais non dénué d'un certain conflit tragique, entre le Chamanisme et le Catholicisme tel que montré ici, phénomène que nous avons déjà rencontré entre Vaudou et Catholicisme dans le roman de Carpentier.

Ceci est confirmé par la suite de son dialogue avec Hilario Sacayon, dans une tirade où il fait référence aux indiens. D'un côté, il les maudit, car lui-même est une des victimes de la malédiction des sorciers des vers luisants, en témoigne sa hernie qui le fait atrocement souffrir :

Todos los que caímos encima de los indios de Gaspar Ilóm, cuando los hicimos picadillo sin dejar uno vivo ni para remedio, fuimos salados: La luz de esa mañana nos quebrantó la luz de la vida en el cuerpo, fue luz con sal de maldicimientos de brujo, y los que tenían sus hijos se les murieron, se les murieron los nietos, al hijo de Machojón se lo robaron las luciérnagas mismas, para luminaria del cielo, y a los que no teníamos hijos se nos secó la fuente.⁹⁵²

vision anticipée de ce qui allait arriver au Colonel, de ce qui était en train de lui arriver. Ecoute, toi : je ne sais pas si je l'ai vu avant que ça arrive, ou au même moment, mais en tout cas c'était à grande distance. Evidemment, cette faculté de voir d'avance ce qui va arriver, il n'y en a pas beaucoup pour l'avoir, et c'est pour ça qu'elle est étrange ; mais ils l'ont, et c'est sans avoir passé de pacte avec le diable. C'est quelque chose de naturel, ou de surnaturel : comme la pensée. Dis-moi donc, toi, s'il y a dans l'homme quelque chose de plus admirable que la pensée. Et, pourquoi ça ne serait pas Dieu qui m'a fait ce don divin ? »

⁹⁵² *Ibid.*, p. 713. (Traduction, p. 234.) : « Nous tous qui avons attaqué les Indiens de Gaspar Ilom quand nous en avons fait de la chair à pâtés sans en laisser un seul vivant, nous avons été salés. La lumière de cette matinée-là nous a éteint la lumière de la vie dans le corps, en a fait une lumière salée de malédictions de sorciers. Et ceux

Dans le *Popol Vuh*, les hommes de bois sont exterminés puis torturés après leur mort, dans ce roman, les responsables de la mort de Gaspar Ilom et de ses hommes sont tués, torturés après leur mort, mais certains d'entre eux sont simplement privés de descendance, ce qui assure la fin définitive de leur lignée.

Néanmoins, d'un autre côté, Benito Ramos prend le parti des indiens. Toujours lors de son dialogue avec Hilario Sacayon, il dit ceci :

¡Chingado, hasta en eso llevaban razón los indios! Vas a comparar vos lo que eran antes estas tierras cultivadas por ellos racionalmente (...). El maíz debe sembrarse, como lo sembraban y siguen sembrando los indios, para el cuscun de la familia y no por negocio⁹⁵³

Certes, il ne parle pas de l'aspect sacré du maïs, qui est pour les indiens le nœud du problème, mais il loue en tout cas leur type d'organisation économique et sociale. Un peu plus loin, parlant du maicero, catégorie à laquelle il a appartenu, il dit : "El maicero deja la tierra porque la agarra a siembras y resiembras, como matar culebra⁹⁵⁴". Cette couleuvre, serait-ce la Nature, l'Energie vitale dont il est ici question ? À cette tradition il en oppose une autre : "Yo vide arder los montes de Ilóm, a comienzo de siglo. Es el progreso que avanza con paso de vencedor y en forma de leño, explicaba el Coronel Godoy, con mucha gracia⁹⁵⁵ (...)." L'expression "con mucha gracia" (littéralement : avec beaucoup de drôlerie) est une antiphrase ; elle signifie de manière ironique que, au contraire, cela n'est pas drôle. En français elle est traduite par la locution adverbiale « fort spirituellement », qui indique que le Colonel Godoy, et ceux qui pensent comme lui, sont, au contraire, dépourvus d'esprit et, par conséquent, semblables aux hommes de bois du *Popol Vuh* : ils n'ont pas d'« âme », ce qui les empêche de se souvenir de leur Créateur, celui qui les a créés à l'aide du maïs sacré.

qui avaient des enfants les ont vus mourir ; et ils ont vu mourir leurs petits-enfants. On a été jusqu'à voler au fils de Machojon ses vers luisants, pour éclairer le ciel. Et pour ceux d'entre nous qui n'avaient pas d'enfants, on en a tari la source. »

⁹⁵³ *Ibid.* (Traduction, p. 235.) : « Mon pauvre vieux, même en ceci, les Indiens avaient raison. Compare un peu ce qu'elles étaient autrefois ces terres qu'ils cultivaient rationnellement (...). On doit semer le maïs comme les Indiens le semailent et comme ils continuent à le faire, pour la croûte de la famille et non pour le commerce. »

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 714. (Traduction, *Ibid.*) : « Le maicero abandonne la terre parce qu'il la démolit à coups de semailles et de resemilles, comme pour tuer une couleuvre. »

⁹⁵⁵ *Ibid.* (Traduction, p. 235 et 236.) : « J'ai vu brûler les forêts d'Ilom, au commencement du siècle. "C'est le progrès qui s'avance à pas de vainqueur et sous forme de bois de chauffage", expliquait fort spirituellement le Colonel Godoy (...). »

Quant à Hilario Sacayon, il plaisante souvent Benitos Ramos à propos de son éventuel « pacte », plaisanteries qui indiquent une nouvelle fois son attitude ambiguë quant à l'idée de l'existence du surnaturel, et, dans le cas présent, plus précisément de celle du Diable. Lors de sa rencontre avec Benito Ramos, à la question de ce dernier : “¿Que andas por aquí !⁹⁵⁶”, le muletier répond : “Pero a voz he de hacerte la cruz (...) porque te apareces onde menos se lo espera⁹⁵⁷...” Et quand Benito Ramos lui parle d'une ancienne hernie dont il souffre et qui pourrait se révéler mortelle, Hilario lui dit en plaisantant : “Pues confesate si no lo has hecho, solo que yo creo que a vos no te confiesan⁹⁵⁸...” Dans les deux cas il évite de prononcer le nom du Malin. En effet, pour une pensée magique, nommer équivaut à évoquer : si l'on prononce le nom d'une créature du monde invisible elle risque d'apparaître dans le monde visible. Nous avons vu précédemment qu'Hilario est tiraillé entre scepticisme et crédulité, ce qui pourrait expliquer son omission. Mais, s'il craint le Diable, c'est probablement une crainte légère.

Nous retrouvons quelque chose de similaire dans *L'Œuvre au Noir*. Dans le tout premier chapitre, intitulé *Le Grand chemin*, qui raconte la première rencontre entre Zénon et Henri-Maximilien, ce dernier dit à l'alchimiste :

-Salut cousin ! fit joyeusement Henri-Maximilien. Le Chanoine Campanus vous a attendu tout l'hiver à Bruges ; le Recteur magnifique à Louvain s'arrache la barbe de votre absence, et vous reparaissiez au tournant d'un chemin creux, comme je ne dirai pas qui.⁹⁵⁹

Celui qu'Henri-Maximilien ne veut pas nommer, c'est évidemment le Diable. Mais il nous semble que la raison de cette attitude est exactement contraire à la précédente et annonce la sécularisation qui se profile à l'horizon. Sa négation, celle du nom du démon (« je ne dirai pas qui »), est moins due à la croyance en son apparition à la suite de la prononciation de son nom que précisément à la négation de l'existence de celui-ci.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 703. (Traduction, p. 226.) : « Qu'est-ce que tu fiches par ici ? »

⁹⁵⁷ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) « C'est à moi de te renvoyer la balle (...), parce que tu es toujours là quand il ne faut pas... »

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 704. (Traduction, p. 227.) : « - Alors, confesse-toi, si tu ne l'as pas encore fait, quoique j'ai bien peur qu'on ne veuille pas te confesser. »

⁹⁵⁹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, *op. cit.*, p. 15.

4. LA MAGIE

La magie est un ensemble de techniques et d'actions qui permettent au pratiquant de s'allier des puissances naturelles et surnaturelles afin d'atteindre un résultat conforme à un certain désir ou volonté. En effet, la magie est « la dictature du désir⁹⁶⁰ », c'est à dire l'aspiration instinctive d'un sujet à posséder un objet qui, par définition, lui manque ; elle est un fantasme, une utopie. Elle est le désir d'obtenir et de maîtriser l'Énergie vitale dont il est ici question. Cette dernière possède deux facettes. Selon le psychologue C.G. Jung, la querelle entre Freud et Adler (qui soutient que le complexe de supériorité est une compensation, voire, chez certaines personnes, une surcompensation, du complexe d'infériorité) est en fait la querelle entre Freud et Nietzsche, et plus précisément encore la querelle entre l'Éros et la Puissance :

L'idée naquit en moi que l'Éros et que l'instinct de puissance étaient comme des frères ennemis, fils d'un *seul père*, fils d'une force psychique qui les motivait, qui – telle la charge électrique positive ou négative – se manifeste dans l'expérience sous forme d'opposition : l'Éros comme un *patiens*, comme une force qu'on subit passivement, l'instinct de puissance comme un *agens*, comme une force active et vice versa. L'Éros a aussi souvent recours à l'instinct de puissance que ce dernier au premier. Que serait l'un de ces instincts sans l'autre ? L'homme, d'une part, succombe à l'instinct et, par ailleurs, cherche à le dominer. Freud montre comment l'objet succombe à l'instinct, Adler comment l'homme utilise l'instinct pour violenter l'objet.⁹⁶¹

Nous verrons donc ici l'Éros se transformer en Puissance et celle-ci se présenter sous cinq facettes différentes : domination, nuisance, destruction, création, ou puissance pour la puissance, tout cela par le truchement de la magie.

A. L'Éros et la Puissance : La Sorcellerie et la Révolte (*El reino de este mundo et Hombres de Maíz*)

Dans *El Reino de este mundo*, on l'a vu, Soliman utilise la magie au nom de son amour pour Paulina. Quand l'épidémie se déclare sur l'île et qu'elle est témoin de la mort de son coiffeur, celle-ci finit par obéir aux instances du Général Leclerc et s'enfuit sur l'île de la Tortue avec Soliman et ses femmes de chambre. Mais le mal se

⁹⁶⁰ France Culture, Emission : *Pas la peine de crier, Science et magie au Moyen Âge* par Jean-Patrice Boudet.

⁹⁶¹ Jung, Carl, Gustav, *Ma Vie, Souvenirs, rêves et pensées*, op. cit., p. 180 et 181.

répand partout et son propre mari tombe malade. Alors, Paulina, convaincue de l'échec des médecins, écoute les conseils de l'esclave :

La agonía de Leclerc, acreciendo su miedo, la hizo avanzar más aún hacia el mundo de los poderes que Solimán invocaba con sus conjuros, el verdadero amo de la isla, único defensor posible contra el azote de la otra orilla, único doctor probable ante la inutilidad de los recetarios.⁹⁶²

La répétition de l'adjectif "solo" (« seul » défenseur, « seul » médecin) indique que désormais, aux yeux de Paulina, personne d'autre que Soliman n'est capable d'affronter la maladie, ce qui place son autorité au-dessus de celle des médecins. Mais l'expression "verdadero amo de la isla" (« maître véritable de l'île ») indique aussi qu'elle est supérieure à celle de Leclerc, puisqu'il est agonisant, et peut être même à celle de Napoléon, puisqu'il est absent ; et préfigure aussi celle, tyrannique, d'Henri-Christophe, et celle, destructrice, de Ti Noël dans l'excipit du roman. Si donc, au départ, le motif de l'utilisation de la magie par Soliman est l'amour pour Paulina, progressivement c'est la Puissance qui prédomine, et même une puissance de domination. À tel point qu'il finit par faire penser au personnage de Prospero de *La Tempête* de Shakespeare, figure de mage dans laquelle, par exemple, le poète et essayiste cubain Roberto Fernández Retamar voit l'europpéen conquérant de la Renaissance.⁹⁶³

Précédemment nous avons dit que la magie est « la dictature du désir⁹⁶⁴ », c'est à dire l'aspiration instinctive d'un sujet à posséder un objet qui, par définition, lui manque ; elle est un fantasme, une utopie. Certes, mais elle est également liée « à la volonté de puissance⁹⁶⁵ », celle-ci étant entendue comme volonté de domination, comme acte de prédation, de « bestialité », donc liée, là aussi, aux « régions inférieures ». Dans *El Reino de este mundo*, il y a d'autres exemples dans lesquels la magie est au service de la Puissance. Celui des métamorphoses, tant de Mackandal que de Ti Noël. Mais aussi celui de l'invulnérabilité des corps :

⁹⁶² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 112. (Traduction, p. 97.) : « L'agonie de Leclerc en augmentant sa peur la fit avancer plus encore vers le monde des pouvoirs que Soliman invoquait dans ses conjurations en maître véritable de l'île, seul défenseur possible contre le fléau de l'autre rive, seul médecin probable devant l'inutilité des faiseurs d'ordonnances. »

⁹⁶³ Fernández Retamar, Roberto, *Todo Calibán*, Colombia, Ediciones Antropos, 2005. <https://ilsa.org.co> (Consulté le 05/11/2023)

⁹⁶⁴ France Culture, Emission : *Pas la peine de crier, Science et magie au Moyen Âge* par Jean-Patrice Boudet.

⁹⁶⁵ Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, op. cit., p. 11.

Y, como en todos los combates que realmente merecen ser recordados porque alguien detuviera el sol o derribara murallas con una trompeta, hubo, en aquellos días, hombres que cerraron con el pecho desnudo las bocas de cañones enemigos y hombres que tuvieron poderes para apartar de su cuerpo el plomo de los fusiles.⁹⁶⁶

Dans ces deux cas, la Puissance est mise plus précisément encore au service du combat, en témoigne le champ lexical de la guerre : “los combates” (« les combats »), “cañones enemigos” (les « canons ennemis »), “el plomo de los fusiles” (« le plomb des fusils »).

Toujours dans *El Reino de este mundo*, cette fois dans le chapitre intitulé *De Profundis*, après l’accident qui lui coûte son bras, Mackandal est employé à faire paître les troupeaux de vaches et commence pour la première fois à examiner avec curiosité la terre d’Haïti. C’est elle qui va lui donner l’idée des métamorphoses, et aussi la possibilité de celles-ci. Mais ce qui va l’intéresser plus particulièrement, ce sont les champignons porteurs de poison, équivalents, avons-nous dit, aux titans, aux géants, aux erynnies de la *Théogonie* d’Hésiode, c’est-à-dire à des créatures associées aux forces du chaos. Finalement, cette partie du nord de l’île appelée la Plaine va se trouver la proie d’une épidémie qui ravagera le bétail puis les colons. Dans ce même roman, on l’a vu aussi, Ti Noël, furieux de constater qu’au terme de sa vie les maîtres avaient changé mais pas la condition des noirs, ses semblables, invoque les dieux du panthéon yoruba et lance une terrible malédiction. Celle-ci déclenche une énorme tempête qui détruit ce qui restait de l’ancienne ferme de Lenormand de Mezy et un véritable déluge s’abat sur l’île. Après cette « apocalypse », seul va survivre un vautour, symbole de mort mais aussi de renaissance.

Dans *Hombres de Maíz* la malédiction des Sorciers des vers luisants s’abat sur les responsables de la trahison faite à Gaspar Ilom. Dans la deuxième partie, intitulée *Machojon*, elle s’abat sur Tomas Machojon et sa femme la Vaca Machojon, responsables d’avoir donné le poison au chef indien, mais également sur leur fils ; tous meurent dans un incendie des champs de maïs. Dans la troisième partie, intitulée *Le Cerf des sept friches*, elle s’abat sur l’homme qui a confectionné le poison, le pharmacien Zacaton, égorgé, lui et toute sa famille, par les frères Tecun pour calmer

⁹⁶⁶ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 115. (Traduction, p. 101 et 102.) : « [C]omme dans tous les combats qui méritent vraiment de passer à la postérité parce que quelqu’un a arrêté le soleil ou renversé des murailles avec une trompette, il y eut, ces jours-là, des hommes qui, poitrine nue, bouchèrent les gueules des canons ennemis, et des hommes qui eurent le pouvoir d’écarter de leur corps le plomb des fusils. »

les douleurs de Nana Yaca. Dans la quatrième partie, elle s'abat sur le Colonel Godoy et sur toute sa troupe, qui meurent également dans un incendie. Sept ans après le massacre d'Illom, la vengeance des Sorciers est définitivement consommée.

Pour Jean Palou :

La Sorcellerie est fille de la Misère. Elle est l'espoir des Révoltés. Elle est le fruit maudit par les Eglises et le Pouvoir, de la Révolte. Toujours la Sorcellerie éclate en des pays troublés par les guerres civiles ou étrangères, par les catastrophes naturelles, où les peurs séculaires issues des anciens âges renaissent de leurs cendres. Reflet des mœurs, la Sorcellerie est l'aspect le plus poussé des craintes et des haines. L'Homme tremblant devant les forces naturelles essaie de les dominer et de les asservir. Il conjure le Mal. Au besoin il s'en servira à l'égard de son prochain, par haine ou... par amour.⁹⁶⁷

Soliman, « tremblant devant les forces naturelles [dans ce cas précis la maladie] essaie de les dominer et de les asservir ». Il utilise la sorcellerie à l'égard de son prochain, dans ce cas précis Paulina Bonaparte, « par amour ». Les esclaves haïtiens de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e ainsi que les amérindiens du Guatemala de la première moitié du XX^e siècle, conjurent « le Mal », l'esclavage et le meurtre, par le Mal, la vengeance et la destruction. Pour eux, la sorcellerie constitue « l'espoir des Révoltés » et ils l'utilisent à l'égard de leur prochain « par haine ».

B. Déchéance et résurgence de la Magie : la Magie devient énergie psychique et physique (L'Œuvre au Noir) et persiste comme force invisible (El Reino de este mundo)

Dans *L'Œuvre au Noir*, au chapitre intitulé *L'acte d'accusation*, le narrateur, parlant du point de vue du public qui assiste au procès de Zénon, qualifie celui-ci de « sorcier⁹⁶⁸ ». Jean Palou écrit que le XVI^e siècle est « sans doute le temps où la persécution de la Sorcellerie, fut en tous pays, la plus terrible⁹⁶⁹ », et ce à cause des troubles religieux qui ont ensanglanté l'Europe durant cette période. En effet, cette sorte de « chasse au sorcier » dont Zénon est la victime, préfigure la dénommée « chasse aux sorcières », qui, selon Mircea Eliade, visait l'élimination du « paganisme », essentiellement les anciens cultes de la fécondité ainsi que les scénarios initiatiques de mort et de renaissance ; en d'autres termes, des cultes liés à

⁹⁶⁷ Palou, Jean, *La Sorcellerie, Que sais-je ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 5 et 6.

⁹⁶⁸ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 393.

⁹⁶⁹ Palou, Jean, *La Sorcellerie*, op. cit., p. 63.

la tradition de l'Énergie vitale. Elle atteint son point culminant entre 1560 et 1630, mais se poursuit, du moins dans certaines régions, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle⁹⁷⁰ ; elle est autant le fait de « l'Inquisition⁹⁷¹ [Catholicisme] » que des « Eglises réformées⁹⁷² [Protestantisme]. »

Dans ce même roman, Zénon fait la réflexion suivante à propos de la magie :

En un sens, tout est magie : magie la science des herbes et des métaux qui permettent au médecin d'influencer la maladie et le malade; magique la maladie elle-même, qui s'impose au corps comme une possession dont celui-ci parfois ne veut pas guérir ; magique le pouvoir des sons aigus ou graves qui agitent l'âme ou au contraire l'apaisent ; magique surtout la virulente puissance des mots presque toujours plus forts que les choses et qui explique à leur sujet les assertions du Sepher Yetsira, pour ne pas dire de l'Evangile selon saint Jean. Le prestige qui entoure les princes et se dégage des cérémonies d'église est magie, et magie les noirs échafauds et les tambours lugubres des exécutions qui fascinent et terrifient les badauds encore plus que les victimes. Magiques enfin l'amour, et la haine, qui impriment dans nos cerveaux l'image d'un être par lequel nous consentons à nous laisser hanter.⁹⁷³

L'expression « En un sens, tout est magie » », signifie aussi que, en un autre sens, rien n'est magie. C'est donc ici la fin de la magie qui est postulée. Le « pouvoir des sons », « la virulente puissance des mots », indiquent certes des actions semblables à celles exercées par la magie, mais désormais, les forces surnaturelles, divines ou démoniaques (les verbes « fasciner » et « terrifier »), sont devenues des « passions », ou, pour employer un vocabulaire plus moderne, des « pulsions ». Le nom « possession », le verbe « hanter », sont, dans l'esprit de Zénon, des métaphores, ils véhiculent un sens figuré et non un sens propre.

Forces pulsionnelles donc, mais aussi physiques. :

Le grand mérite de la magie, et de l'alchimie, sa fille, était de postuler l'unité de la matière, à telles enseignes que certains philosophes de l'alambic avaient cru pouvoir assimiler celle-ci à la lumière et à la foudre (...) Les sciences mécaniques, dont Zénon s'était fort mêlé, s'apparentaient à ces poursuites en ce qu'elles s'efforçaient de transformer la connaissance des choses en pouvoir sur les choses, et indirectement sur l'homme.⁹⁷⁴

⁹⁷⁰ France Culture. Emission : *Pas la peine de crier. Science et magie au Moyen âge* par Jean-Patrice Boudet.

⁹⁷¹ Mircea Eliade. *Histoire des croyances et des idées religieuses. De Mahomet à l'âge des Réformes, Tome 3, op. cit.*, p. 239.

⁹⁷² *Ibid.*

⁹⁷³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir, op. cit.*, p. 377 et 378.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 377.

C'est la physique moderne qui est annoncée ici, et plus particulièrement la fameuse équation d'Einstein, $E=Mc^2$, à savoir l'identité entre la matière et l'énergie ; en témoignent les substantifs « lumière » et « foudre ». Mais c'est encore plus précisément l'idée que la matière c'est de l'énergie, et aussi qu'un travail sur celle-ci permet un travail sur celle-là ; en témoigne la phrase « transformer la connaissance des choses en pouvoir sur les choses »). Dans leur *Dictionnaire des Symboles*, Chevalier et Gheerbrant pensent que la science moderne a contribué à ce qu'ils appellent la réhabilitation du Serpent, principale représentation de l'Énergie : « La science fondamentale y concourt par ses découvertes les plus révolutionnaires : c'est ce que l'on peut induire en conclusion de la célèbre équation d'Einstein, sur l'identité de la matière et de l'énergie⁹⁷⁵. »

Cette vision de Zénon équivaut certes à annuler l'aspect surnaturel de la magie, mais à annuler en même temps l'aspect banal de la réalité : la magie est réelle, le réel est magique.

Selon Frédéric Keck : « [L]a magie est proche de la religion en ce qu'elle invoque des entités non visibles dont elle postule l'action efficace dans le monde sensible ; en cela, elle participe encore d'un mode de pensée religieux, elle utilise des conceptions religieuses pour agir sur le monde⁹⁷⁶. » Mais on peut dire aussi, en un autre sens, qu'elle est semblable à la connaissance, et contraire à la foi. Et il se trouve que c'est précisément ce qui l'éloigne de la foi qui la rapproche de la connaissance :

[D]'une part, elle [la Magie] postule une unité des lois de la nature et prétend agir sur elle grâce à la connaissance de ces lois, ce qui l'apparente à une science appliquée ou à une technique ; d'autre part, elle est le fait d'individus marginaux, considérés comme géniaux ou comme malfaisants, et non de collectifs se réunissant autour d'un culte, et c'est pourquoi l'apprenti sorcier a davantage été une figure du savant des origines que du prêtre.⁹⁷⁷

Selon Mircea Eliade :

Finalement, au XIX^{ème} siècle, on en arriva à considérer toutes les religions connues, y compris le christianisme, non seulement comme dénuées de fondement, mais aussi dangereuses sur le plan culturel, parce qu'elles entravaient généralement les progrès de la science.⁹⁷⁸

⁹⁷⁵ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Entrée : Serpent, op. cit., p. 879.

⁹⁷⁶ Keck, Frédéric, *Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française*, p. 1. <https://methodos.revues.org/90>. (Consulté le 14/11/2023)

⁹⁷⁷ Ibid.

⁹⁷⁸ Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines*, op. cit., p. 74.

On peut donc en conclure que, d'un côté, de par leur assimilation, la magie va faire l'objet de la même critique dont a fait l'objet la religion au XIX^e siècle, à savoir « dénuée de fondement », « dangereuse sur le plan culturel », entravant « les progrès de la science » ; mais, d'un autre côté, de par la particularité que nous venons d'évoquer, elle annonce cette dernière. En somme : « La magie serait... l'annonce de la science dans des sociétés religieuses et la persistance de la religion dans des sociétés scientifiques⁹⁷⁹. »

Annonce de la science dans des sociétés religieuses, certes, mais aussi persistance ou résurgence de la magie dans des sociétés scientifiques. Nous avons déjà vu que dans *El Reino de este mundo*, Soliman utilise la magie au nom de son amour pour Paulina, et que cette dernière l'accepte. L'adhésion du personnage à la culture afro-haïtienne en général et à la magie en particulier est déjà annoncée préalablement. D'abord, par une de ses lectures, celle du roman de Joseph Lavallée intitulé *Un Nègre comme il y a peu de Blancs*, que le narrateur qualifie de « larmoyant⁹⁸⁰ », mais qui se situe du côté des noirs puisque le narrateur, qui est aussi le personnage principal, est un Sénégalais issu d'une famille royale. Ensuite, par la scène où est décrite la ressemblance de Paulina avec une femme haïtienne : "Se reía cuando el espejo de su alcoba le revelaba que su tez, bronceada por el sol, se había vuelto la de una espléndida mulata.⁹⁸¹" Enfin, par celle où l'épidémie de peste qui vient de se déclarer lui rappelle une épidémie de choléra dont elle a été témoin, souvenir dans lequel, dans son esprit troublé, Haïti se confond avec Ajaccio : "La Tortuga, con su tierra reseca, sus peñas rojizas, sus eriales de cactus y chicharras, su mar siempre visible, se le asemejaba, en estos momentos, a la isla natal. No había fuga posible⁹⁸²." Toutes ces comparaisons préfigurent l'accointance de sa mentalité avec celle des noirs d'Haïti. En parlant des pratiques de Soliman, le narrateur écrit : "[A]quellos ensalmos, lo de hincar clavos en cruz en el tronco de un limonero, revolvían en ella un fondo de

⁹⁷⁹ Keck, Frédéric, *Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française*, art. cit., p. 1.

⁹⁸⁰ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 92. (Original, p. 109.) : "lacrmosa"

⁹⁸¹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 111. (Traduction, p. 95.) : « Elle riait quand le miroir de sa chambre lui révélait que son teint, bronzé par le soleil, était comme celui d'une splendide mulâtresse. »

⁹⁸² *Ibid.*, p. 111 et 112. (Traduction, p. 96.) : « La Tortue, avec sa terre desséchée, ses rocs rougeâtres, ses déserts de cactus où chantaient les criquets, sa mer toujours en vue, lui faisait l'effet, à ce moment, de son île natale. Il n'y avait pas moyen de fuir. »

vieja sangre corsa.⁹⁸³ Ce qui nous ramène de nouveau au livre d'Alfred Métraux, le *Vaudou haïtien*, dans lequel l'auteur écrit :

[À] force de parler d'Afrique, on oublie la France dont la contribution à la magie et à la sorcellerie haïtiennes est loin d'être négligeable. Un très grand nombre de croyances et des pratiques, soi-disant africaines, ont une origine normande, picarde ou limousine ! Le monde de la magie européenne n'est guère différent de celui de l'Afrique. C'est avec la plus grande aisance que les noirs ont emprunté aux Blancs leurs pratiques et leurs rites ; d'autant plus volontiers que, les Blancs étant les maîtres craints et admirés, leur magie n'en pouvait être que plus efficace.⁹⁸⁴

En effet, si l'on en croit Jacques Le Goff, déjà cité, des survivances magiques ont perduré en Europe durant tout le Moyen Âge, mais aussi durant la Renaissance, et manifestement même au-delà, en plein siècle des Lumières. Dans le cadre qui nous occupe, cela signifie quatre choses. La première : le Catholicisme a, dans une certaine mesure, adopté ces croyances, ce dont témoigne le passage déjà cité où il est question de « clous en *croix* [nous soulignons] sur le tronc d'un citronnier », la croix étant le symbole chrétien par excellence ; ceci fait d'ailleurs du Catholicisme, comme du Vaudou, une sorte de syncrétisme. La deuxième : le Catholicisme a aussi tenté d'expulser ces croyances, considérées « reprouvées », donc diaboliques, ce que reflètent certaines réactions de Paulina déjà citées :

Había que defenderse de la enfermedad por todos los medios: promesas, penitencias, cilicios, invocaciones a quien las escuchara, aunque a veces parara la oreja velluda el Falso Enemigo de su infancia. Súbitamente, Paulina comenzó a andar por la casa de manera extraña, evitando poner los pies sobre la intersección de las losas, que solo se cortaban en cuadro - era cosa sabida - por impía instigación de los francmasones, deseosos de que los hombres pisaran la cruz a todas horas del día.⁹⁸⁵

La troisième : la religiosité populaire a donné une valeur superstitieuse ou magique aux formes, aux rites ou aux objets du culte officiel. La quatrième, enfin : les réactions en question reflètent le conflit, historique, entre le Catholicisme et la pensée des Lumières. Le narrateur dit encore, toujours du point de vue de Paulina, que ce « vieux sang corse » était « plus proche de la vivante cosmogonie du nègre que des

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 112. (Traduction, p. 97.) : « [C]es exorcismes, le fait de planter par exemple des clous en croix sur le tronc d'un citronnier, remuaient en elle un fond de vieux sang corse (...). »

⁹⁸⁴ Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, *op.cit.*, p. 239.

⁹⁸⁵ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, *op. cit.*, p. 112 et 113. (Traduction, p. 98.) : « Il fallait se défendre de la maladie par tous les moyens : promesses, pénitences, cilices, jeûnes, invocations à n'importe qui, bien que parfois le Faux Ennemi de son enfance montrât le bout de son oreille velue. Soudain, Pauline se mit à marcher par la maison de façon étrange, évitant de mettre les pieds sur l'intersection des dalles qui, c'était notoire, ne formaient des carrés que sur l'instigation impie des francs-maçons désireux de voir les hommes fouler la croix à toute heure du jour. »

mensonges du Directoire, dont l'incrédulité lui avait fait perdre conscience de son être⁹⁸⁶ » Le « Directoire », dans un sens strict, fait référence au « Régime qui gouverna la France depuis la fin de la Convention nationale (26 octobre 1795) jusqu'au 9 novembre 1799⁹⁸⁷ » ; dans un sens plus large, il fait référence à la Révolution française, héritière des Lumières, héritage ici rejeté par Paulina au nom d'un autre héritage plus archaïque, lui-même rejeté par les Lumières.

Résumons-nous. Ce chapitre a traité des différentes représentations de l'Energie vitale. Nous avons vu comment les protagonistes de *El Reino de este mundo* (Mackandal, Boukman et Ti Noël) et de *Hombres de Maíz* (Nicho Aquino et le Sorcier des vers luisants), subissent des métamorphoses et se transforment en toute une série d'animaux, transformation qu'ils acceptent comme allant de soi. Nous avons vu aussi comment ce phénomène produit des réactions ambiguës chez d'autres personnages, notamment, dans le second roman, Hilario Sacayon et Mincho Lobos. L'acceptation est du côté de la tradition vaudou et de celle du Chamanisme maya-quiché, traditions, on l'a vu, dans lesquelles le véritable humain est celui qui est capable de devenir un non-humain, et particulièrement un animal. Le rejet, lui, est du côté de la tradition catholique, où l'on doit s'arracher à sa nature animale, à ses « formes inférieures ». La représentation la plus universelle de l'Energie vitale est celle du Serpent, au point que, dans leur *Dictionnaire de Symboles*, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant parlent d'une religion du Serpent. Nous retrouvons plusieurs fois cette figure dans les deux romans latino-américains, mais aussi, une fois, dans *L'Œuvre au Noir*, et ce pour dénoncer les préjugés dont elle est la victime. En effet, selon Mircea Eliade, ceux-ci trouvent leur origine dans le dualisme moral du monothéisme, où elle est assimilée à celle du Diable, incarnation du Mal absolu. On retrouve celui-ci dans tous les romans de notre corpus. Dans *El Reino de este mundo*, à travers le personnage de Paulina, qui pense, tantôt que le Vaudou va sauver son mari de la maladie, tantôt que c'est une tradition diabolique. Dans *Hombres de Maíz*, à travers le personnage de Benito Ramos, que beaucoup considèrent comme un allié du Diable, mais qui estime, lui, que le don de vision lui ayant valu cette réputation est simplement l'expression d'une puissance surnaturelle. Par ailleurs, l'incrédulité du pasteur Smithson dans *La*

⁹⁸⁶ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 97. (Original, p. 112.) : "[M]as cercano de la viviente cosmogonía del negro que de las mentiras del Directorio, en cuyo descreimiento había cobrado conciencia de existir."

⁹⁸⁷ Larousse électronique, *Entrée : Directoire*.

Condition humaine concernant le « diabolisme » de Tchen, et l'ironie d'Henri Maximilien dans *L'Œuvre au Noir* concernant celui de Zénon, témoignent de ce que l'on pourrait appeler, pastichant l'expression de Nietzsche, « la mort du Diable ».

Cette Énergie vitale possède deux facettes : le Sexe et la Puissance, et est essentiellement véhiculée par la Magie. Nous l'avons dit, les esclaves haïtiens de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e, dépeints dans *El Reino de este mundo*, ainsi que les amérindiens du Guatemala de la première moitié du XX^e siècle, dépeints dans *Hombres de Maíz*, conjurent le Mal, l'oppression, l'esclavage et le meurtre, par le Mal, la vengeance et la destruction. Pour eux, la sorcellerie constitue « l'espoir des Révoltés » et ils l'utilisent à l'égard de leur prochain « par haine ». Dans *L'Œuvre au Noir*, Zénon pense que tout est magie. Or, si l'on estime que tout est magie, on estime aussi que rien ne l'est, ce qui constitue une déchéance en la croyance en la magie. Mais dans *El Reino de este mundo*, on voit ressurgir cette croyance à travers le personnage de Paulina Bonaparte. Celle-ci suit les directives de Soliman parce qu'elle reconnaît dans la magie haïtienne des similarités avec celle qu'elle a connu en Europe en plein siècle des Lumières.

Pour Chevalier et Gheerbrant, renier le Serpent, c'est renier « la vie originelle⁹⁸⁸ ». Selon eux, la réhabilitation du symbole du Serpent commence au XIX^e siècle avec le romantisme, mais c'est véritablement avec le XX^e siècle que se produira ce qu'ils qualifient de « véritable révolution de la pensée⁹⁸⁹ ». C'est le moment en effet où l'Occident se tourne avec un intérêt réel vers « les cultures dites primitives, encore survivantes sur la planète, principalement en Afrique, en Amérique, en Océanie⁹⁹⁰ ». C'est aussi le moment où apparaît la psychanalyse, avec laquelle Freud attaque « des censures internes devenues pathogènes », ce qui fait dire aux deux auteurs en question : « Il ne faut donc pas s'étonner du procès qui a été intenté au père de la psychanalyse : il n'est que la reconduction du procès du serpent.⁹⁹¹ » Mais, c'est, toujours d'après eux, le mouvement surréaliste qui y joue « un rôle déterminant⁹⁹² ». Pascale Fautrier va dans le même sens lorsqu'elle écrit :

⁹⁸⁸ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Serpent, op. cit.*, p. 878.

⁹⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 878 et 879.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 878.

⁹⁹² *Ibid.*

La révolte étudiante de mai 68, malgré la mort de Breton en 1966, remet le surréalisme à la mode, et avec lui, la puissance libératoire de la parole : on écrit des poèmes-slogans sur les murs, des tracts-manifestes circulent par milliers dans les manifestations et rassemblements.⁹⁹³

Dans son ouvrage de 1969, *Vers une contre-culture*, déjà cité, Theodore Roszak dit que c'est l'objectivité qui caractérise la connaissance scientifique, à laquelle il oppose ce qu'il considère comme le projet essentiel du mouvement contre culturel des années soixante soixante-dix, à savoir, l'ouverture à « l'imagination visionnaire » telle que la concevait, par exemple, William Blake :

Au lieu de nous empresser de minimiser le témoignage de nos voyants enchantés et de l'interpréter au niveau le plus bas et le plus conventionnel, nous devons être prêts à admettre la scandaleuse possibilité que, partout où se manifeste l'imagination visionnaire, la magie – cette vieille ennemie de la science – renaît pour transmuier notre réalité quotidienne en quelque chose de plus grand, de plus effrayant peut être mais surement de plus aventureux que le pauvre rationalisme de la conscience objective ne pourra jamais le concevoir.⁹⁹⁴

Dans son poème, *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*, William Blake parle de la notion d'Énergie et dit qu'elle est « un délice éternel » (ce qui pourrait être l'équivalent de ce que Roszak appelle « transmuier notre réalité en quelque chose de plus grand »). Si, toujours selon Blake, elle est le propre de l'Artiste, elle l'est aussi du Fou et du Criminel, et donc, souvenons-nous des paroles d'Eliade, pouvant être assimilée au Diable et à l'Enfer (ce qui pourrait être l'équivalent de ce que Roszak qualifie de « plus effrayant »). En ce qui concerne la magie, fruit de cette imagination visionnaire, Roszak la définit de la manière suivante :

La magie, telle que le sorcier la pratique, est une façon de communiquer avec les forces de la nature comme si elles étaient des présences intelligentes et agissantes, comme si elles possédaient une volonté qui doit être amadouée, contestée ou contrecarrée. Lorsqu'il conjure, devine ou jette un sort, le sorcier s'adresse à ces présences comme on s'adresse à une personne, en guettant les réactions de l'autre et en tenant compte de son humeur mais aussi de sa dignité. Pour le sorcier, le monde est un lieu grouillant de personnalités invisibles et puissantes, ayant leurs propres objectifs, parfois mystérieux comme ceux d'une personne. Le sorcier est en rapport étroit avec ces présences auxquelles il s'adresse. Il leur parle directement pour les conjurer ou les rendre favorables.⁹⁹⁵

⁹⁹³ Fautrier, Pascale, *Les Grands manifestes littéraires*, Anthologie + dossier par Pascale Fautrier + Lecture d'image par Alain Jaubert, France, Editions Gallimard, 2009 pour l'ensemble du dossier, p. 223.

⁹⁹⁴ Roszak, Theodore, *Vers une contre-culture, Réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, op. cit., p. 267.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 270 et 271.

Attitude qui fait de la Nature un sujet et non un objet.

Dans trois des romans de notre corpus, il y a donc une certaine réhabilitation de l'Énergie vitale : un peu dans *L'Œuvre au Noir* ; beaucoup dans *El Reino de este mundo* ; et beaucoup plus encore dans *Hombres de Maíz*. Non seulement elle y est réhabilitée, mais elle y est en plus représentée sous sa forme la plus archaïque et la plus répandue dans les mythes, la figure du Serpent.

III. DUALISME SUJET/OBJET ET « COÏNCIDENCE DES OPPOSÉS »

Dans les romans de notre corpus, nous verrons comment le dualisme sujet/objet, s'exprime à travers la séparation de l'Homme avec la Nature, ou Énergie vitale, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent ; cette conception est typiquement moderne, ou « naturaliste », au sens de Descola. Nous verrons également comment la coïncidence des opposés s'exprime à travers les mouvements littéraires dénommés « Réalisme magique » et « Réel-merveilleux », ainsi que par le recours à des Traditions qui postulent la réconciliation de tous les contraires ; cette conception est typiquement traditionnelle, ou « analogique », là aussi dans le sens de Descola.

1. L'ESPRIT D'ANALYSE

L'analyse est une « [o]pération intellectuelle consistant à décomposer un tout en ses éléments constitutants et d'en établir les relations⁹⁹⁶. » Certes, mais dans le cadre qui nous occupe, cette opération consiste surtout en une attitude postulant la séparation du sujet et de l'objet, et ce, soit afin de l'étudier, soit afin de l'exploiter ; cette attitude figure la mentalité et les procédés intellectuels de l'Occident rationnel et capitaliste.

A. Dualisme sujet/objet : La conception scientifique du monde (*L'Œuvre au Noir*)

⁹⁹⁶ Dictionnaire Robert électronique, *Entrée : Analyse*.

Dans *L'Œuvre au Noir*, avant même de quitter Bruges, quand il est encore tout jeune donc, Zénon, souvenons-nous, s'éloigne dans la campagne « à la recherche d'on ne sait quel savoir qui vient directement des choses⁹⁹⁷. » Dans le passage suivant, la description qui est faite de la Nature peut être qualifiée de « naturaliste », au sens de Descola, et peut être même de Zola :

Il ne se lassait pas de soupeser et d'étudier curieusement les pierres dont les contours polis ou rugueux, les tons de rouille ou de moisissure racontent une histoire, témoignent des métaux qui les ont formées, des feux ou des eaux qui ont jadis précipité leur matière ou coagulé leur forme. Des insectes s'échappaient d'en dessous, étranges bêtes d'un animal enfer. Assis sur un tertre, regardant houer sous le ciel gris les plaines renflées çà et là par les longues collines sablonneuses, il songeait aux temps révolus durant lesquels la mer avait occupé ces grands espaces où poussait maintenant du blé, leur laissant dans son retrait la conformité et la signature des vagues. Car tout change, et la forme du monde, et les productions de cette nature qui bouge et dont chaque moment prend des siècles. Ou encore, son attention devenue tout à coup fixe et furtive comme celle d'un braconnier, il se tournait vers les bêtes qui courent, volent et rampent dans les profondeurs des bois, s'intéressait à la trace exacte qu'elles laissent derrière elles, à leur rut, leur accouplement, leur nourriture, à leurs signaux et leurs stratagèmes, et à la manière dont, frappées d'un bâton, elles meurent.⁹⁹⁸

Cette description est réaliste, en ce sens qu'elle décrit dans le détail des éléments du monde sensible : des minéraux (« les pierres »), des végétaux (« le blé »), des animaux (« insectes », « bêtes qui courent, volent et rampent »), des espaces (« le ciel gris », « les plaines », « les longues collines sablonneuses ») des éléments (« feux », « eaux »). Mais on peut également dire qu'elle est scientifique : les verbes « soupeser », « s'intéressait », l'expression « étudier curieusement », en témoignent. En effet, c'est aussi une description aigüe des « objets » étudiés. Leur forme tout d'abord : les « contours polis ou rugueux », en parlant des pierres, l'adjectif « longues », en parlant des collines, l'expression « traces exactes », en parlant des empreintes de pattes d'animaux ; mais aussi leurs couleurs : les « tons de rouille ou de moisissure », en parlant des pierres ; mais encore leurs coutumes : les substantifs « ruts », « accouplement », « nourriture », « signaux », « stratagèmes », en parlant des animaux. Toutefois, elle est scientifique, surtout, en ce qu'elle est à la recherche des causes des phénomènes, et par la même de leur « histoire ». Ainsi, ce passage où les contours et les tons des pierres « témoignent des métaux qui les ont formées,

⁹⁹⁷ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 48.

⁹⁹⁸ *Ibid.* p. 48 et 49.

des feux ou des eaux qui ont jadis précipité leur matière ou coagulé leur forme ». Ou encore, celui dans lequel « il songeait aux temps révolus durant lesquels la mer avait occupé ces grands espaces où poussait maintenant du blé, leur laissant dans son retrait la conformité et la signature des vagues. » Mais c'est aussi une réflexion sur le passage du temps, et non pas seulement à l'échelle d'un individu humain comme lui, Zénon, mais le temps long, le temps de la Terre elle-même : « Car tout change, et la forme du monde, et les productions de cette nature qui bouge et dont chaque moment prend des siècles. » Néanmoins, ce qu'il faut retenir dans le cadre qui nous occupe ici, est que cette appréhension « naturaliste » du monde sépare le sujet observant (l'homme) de l'objet observé (la nature).

Pour Colin et Quiroz :

La classe bourgeoise émergente [probablement à partir du XVII^e siècle] se sent moins identifiée aux conceptions théologiques de l'Ancien Régime et lui oppose celle de l'honnête homme et de la rationalité. Dans ces conditions, l'autorité de Dieu est remplacée par celle de la science en tant que produit de l'homme moderne.⁹⁹⁹

Les deux chercheurs citent le livre du philosophe colombien Santiago Castro-Gómez intitulé *L'Hybris du point zéro*, où il fait référence à la dualité sujet/objet et à l'ambition de la science moderne consistant à prétendre se situer « sur une plateforme neutre d'observation qui ne peut elle-même être observée de nulle part¹⁰⁰⁰. » Cité par Colin et Quiroz, Castro-Gómez écrit :

Tel Dieu, l'observateur observe le monde depuis une plateforme inobservée d'observation, avec l'intention d'engendrer une observation véridique et libre de tout doute. Comme le dieu de la métaphore, la science occidentale moderne se situe hors du monde (sur le point zéro) pour observer le monde. Mais, à la différence de Dieu, elle ne parvient pas à obtenir un regard organique sur le monde, mais seulement un regard analytique. La science moderne prétend se situer sur le point d'observation pour être comme Dieu, tout en échouant à l'observer comme Dieu. C'est pourquoi nous parlons d'*hybris*, du péché de démesure. Lorsque les humains veulent être comme les dieux, mais sans en avoir la capacité, ils tombent dans le péché d'*hybris*, comme la science occidentale moderne. De fait, l'*hybris* est le grand péché de l'Occident : prétendre avoir un point de vue sur tous les autres points de vue, mais sans que ce point de vue puisse être tenu pour un point de vue.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁹ Colin, Philippe et Lissel, Quiroz, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, Editions La Découverte, 2023, p. 160.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 161.

Dans les Traditions des cultes de la fertilité, on considère que l'ensemble de la nature est enchanté : on croit à l'esprit de l'arbre, à l'esprit de la source, à l'esprit de l'animal, et l'on croit aussi que l'homme peut avoir un contact direct avec son créateur. Alors que dans le Christianisme, Dieu a créé le monde mais il est transcendant par rapport à lui, et aussi par rapport à l'homme, ce qui fait que désormais entre lui et l'ensemble de sa création, il y a une brèche incommensurable, impossible à combler. Si donc la nature est enchantée par un esprit quelconque, il ne peut être que démoniaque. Cette coupure entre le naturel et le surnaturel a également eu pour conséquence de couper l'homme du monde, dans la mesure où il ne peut plus communier avec lui. Effectivement, ce premier dualisme entre l'Homme et Dieu va laisser la porte ouverte à l'apparition d'un second dualisme entre l'Homme et la Nature, entre ce que Descartes appelle la « substance pensante » (autrement appelée âme) et la « substance étendue » (autrement appelée matière), toutes deux pouvant, selon lui, vivre indépendamment l'une de l'autre, la première étant à la fois capable de connaître et d'exercer une action sur la seconde.

D'après Luc Ferry, l'« aspiration à une domination scientifique du monde par l'espèce humaine prend elle-même une double forme¹⁰⁰² ». D'abord, celle de la connaissance du monde :

La physique moderne va se fonder tout entière sur le postulat selon lequel *rien, dans le monde, n'advient sans raison*. En d'autres termes, tout, en lui, doit pouvoir s'expliquer un jour ou l'autre rationnellement, tout événement possède une cause, une raison d'être, et le rôle de la science est de les découvrir de sorte que son progrès se confond avec l'éradication progressive du mystère que les hommes du Moyen Age croyaient pour ainsi dire inhérent à la nature.¹⁰⁰³

Ensuite, celle de l'exploitation du monde :

En effet, si la nature n'est plus mystérieuse, si elle n'est plus sacrée mais qu'elle se réduit au contraire à n'être qu'un stock d'objets purement matériels et en eux-mêmes tout à fait dénués de sens ou de valeur, alors rien ne nous interdit plus de l'utiliser comme bon nous semble pour réaliser les fins qui sont les nôtres.¹⁰⁰⁴

Le dualisme en question va permettre à l'homme, selon la célèbre formule de Descartes, de se rendre « comme maître et possesseur de la nature ».

¹⁰⁰² Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 238.

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 239.

Néanmoins, ce projet moderne de domination de la Nature possède une autre facette. Pour Luc Ferry, la pensée des Lumières est une continuité de la pensée cartésienne. Les philosophes du XVIII^e siècle sont convaincus que ce projet scientifique :

[V]a nous permettre de libérer les esprits, d'émanciper l'humanité des chaînes de la superstition et de l'obscurantisme moyenâgeux. La raison va sortir victorieuse de son combat contre la religion et, plus généralement contre toutes les formes d'arguments d'autorité – par où le rationalisme moderne prépare en pensée (...) la grande révolution de 1789.¹⁰⁰⁵

Ils sont convaincus aussi que le projet en question va permettre de « nous libérer de servitudes naturelles et même les retourner à notre profit¹⁰⁰⁶. » En d'autres termes, la science, et son corollaire le progrès, vont permettre à la fois la liberté et le bonheur de l'humanité. Pour ces deux projets : « [L]a volonté de maîtrise s'articule encore à des objectifs *extérieurs et supérieurs à elle*¹⁰⁰⁷. »

Toujours d'après Luc Ferry, le philosophe allemand Martin Heidegger estime que Nietzsche est le grand « penseur de la technique », mais bien malgré lui, puisqu'il se considère lui-même comme un antimoderne. Nous avons déjà vu que la critique de Nietzsche porte sur le nihilisme, non pas en tant qu'absence de valeurs, mais sur l'autre nihilisme, celui qui consiste à faire de l'Idéal une valeur supérieure au Réel tel qu'il va. En effet, le concept central de la philosophie de Nietzsche est celui de « volonté de puissance » : « La volonté de puissance (...) c'est la "volonté de volonté", la volonté qui se veut elle-même, qui veut sa propre force, et qui ne veut pas, en revanche, être affaiblie par les déchirements internes, la culpabilité, les conflits mal résolus¹⁰⁰⁸. » Nietzsche lui-même en donne la définition suivante : « Et voilà le secret que la vie m'a confié : "Vois, m'a-t-elle dit, *je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini*"¹⁰⁰⁹ » Cette notion est tellement importante chez lui que, d'après le même Luc Ferry, il « n'hésite pas à en faire le cœur de sa définition du réel, le point ultime de ce que nous avons appelé son "ontologie" ou, comme il le dit lui-même à

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁰⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduction révisée de Geneviève Bianquis, Présentation, notes et chronologie par Paul Mathias, Bibliographie par Blaise Benoit, Paris, Flammarion, 1996, 2006, pour cette édition, p. 160.

plusieurs reprises, elle est "l'essence la plus intime de l'Etre"¹⁰¹⁰. » Et Luc Ferry de conclure, en quelque sorte :

De ce point de vue, Heidegger a raison, Nietzsche est bien, par excellence, le « penseur de la technique », celui qui, comme nul autre, accompagne le désenchantement du monde, l'éclipse du sens, la disparition des idéaux supérieurs au profit de la seule et unique logique de la volonté de puissance.¹⁰¹¹

Cette volonté de puissance, est, nous l'avons vu, un des visages de ce que dans le chapitre précédent nous avons nommé « Énergie vitale », et dont le principal symbole est le Serpent. La différence est que chez Nietzsche il a perdu son aspect transcendant (le « serpent invisible » dont parlent Chevalier et Gheerbrant) pour n'en garder que son aspect immanent, ce que le philosophe allemand appelle « l'innocence du devenir ». En outre, le « monde de la technique » décrit par Heidegger, et qui donne naissance au capitalisme, lui fait subir une autre métamorphose : « Maître de la force vitale, il [le Serpent] symbolise non plus la fécondité, mais la luxure¹⁰¹² ». René Guénon dirait qu'il est mis au service d'une troisième fonction désormais uniquement préoccupée des « forces économiques ».

B. Le Capitalisme : l'exploitation du monde au nom d'un Idéal ou au nom de la pure Puissance ?

Le capitalisme est un « [r]égime économique et social dans lequel les capitaux, source de revenu, les moyens de production et d'échange n'appartiennent pas à ceux qui les mettent en œuvre par leur propre travail¹⁰¹³. » Faisant référence aux réflexions sur le capitalisme du sociologue étatsunien Immanuel Wallenstein, Colin et Quiroz écrivent :

Depuis la fin du XV^e siècle, le modèle de pouvoir en vigueur, l'économie-monde capitaliste – dont la dynamique est portée par une logique d'accumulation incessante du capital –, s'est graduellement substitué à toutes les autres formes d'économies-mondes au point de s'imposer, à la fin du XIX^e siècle, comme la première forme de pouvoir de portée réellement mondiale.¹⁰¹⁴

¹⁰¹⁰ Ferry, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, op. cit., p. 205.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰¹² Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles, Entrée : Serpent*, op. cit., p. 877.

¹⁰¹³ Dictionnaire Robert électronique, *Entrée : Capitalisme*.

¹⁰¹⁴ Colin, Philippe et Quiroz, Lissel, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, op., cit. p. 114.

a. *Le Capitalisme et l'idéal de l' « Esprit »*

Dans *L'Œuvre au Noir*, la première fois que l'on rencontre le personnage de Simon Adriansen, c'est lors d'une de ses visites à la maison d'Henri-Juste Ligre. Le narrateur dit de lui : « Toute sa vie, il était allé d'une richesse moindre à une richesse plus grande : l'or affluait dans ses mains¹⁰¹⁵ (...) », soulignant donc par-là la capacité de l'homme à accumuler de l'argent. À un autre moment, le narrateur dit aussi : « L'âge qui venait et une richesse qu'on disait honnêtement acquise donnaient à ce marchand de Zélande une dignité de patriarche¹⁰¹⁶. » Cette honnêteté se double également d'altruisme. Parlant du point de vue de l'oncle de Zénon, le narrateur dit : « Henri-Juste avait pour lui [Adriansen] une solide reconnaissance. Le crédit de cet homme l'avait soutenu dans des passes difficiles¹⁰¹⁷ ». Cependant, cet altruisme ne se limite pas aux riches, il s'étend et s'exerce surtout en direction de pauvres : « Pour eux [les pauvres], les portes étaient toujours ouvertes, le pain toujours cuit, les lampes toujours allumées¹⁰¹⁸. » La répétition de l'adverbe de temps « toujours », impliquant l'idée que la totalité de sa vie leur est consacrée. Cette attitude est expliquée lors d'une de ses conversations avec Hilzonde, qu'il finit par prendre comme épouse : « [I]l avoua hésiter encore à faire publiquement acte de foi anabaptiste [autrement dit, un protestantisme particulièrement radical], mais il avait répudié en secret les pompes périmées, les rites vains et les sacrements trompeurs¹⁰¹⁹. [Autrement dit, du Catholicisme] » En outre, toujours du point de vue d'Henri-Juste Ligre, le narrateur dit : « [I]l [Henri-Juste] respectait Simon au point de se retenir de boire en sa présence¹⁰²⁰ ». Ce qui souligne certes l'hédonisme du premier, mais surtout, dans le cas qui nous occupe, l'ascétisme du second, son attitude austère et rigoriste.

Pour Max Weber, on l'a vu, le Protestantisme constitue le dernier maillon d'un processus : « [Q]ui débuta avec les prophéties du judaïsme ancien et conduisit à rejeter – ainsi que le fit la pensée scientifique grecque – tous les moyens magiques de quête du salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. »¹⁰²¹ Il remarque que

¹⁰¹⁵ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 80.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰²¹ Weber, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 166 et 167.

c'est au XVI^e siècle que vont se développer à la fois la réforme protestante et la forme moderne du capitalisme. La doctrine calviniste postule le dogme de la prédestination, de manière beaucoup plus radicale que dans le luthéranisme, consistant à affirmer que, dès sa naissance, chaque être humain est choisi par Dieu, soit pour être un élu soit pour être un damné. Cette doctrine, qui aurait pu enfermer le calviniste dans le fatalisme, va au contraire le pousser à travailler sans relâche afin de s'assurer la réussite, afin de se convaincre à tout prix qu'il fait partie des élus ; Max Weber l'appelle le « métier comme devoir¹⁰²² ». L'ascétisme religieux catholique, de type monastique, va se transformer en un ascétisme séculier ; autrement dit, la vie doit être vécue certes comme celle d'un moine, mais dans le monde et non en dehors de lui ; ou pour le dire encore d'une autre manière, le salut n'est plus assuré par une intervention mystique, mais par l'activité très concrète du travail : « [L]'accomplissement des devoirs au sein des métiers temporels était la forme la plus haute que puisse revêtir l'activité morale de l'homme¹⁰²³. » Ce mode de vie ascétique, et tout ce qui l'accompagne, va favoriser, toujours selon Max Weber, le développement du Capitalisme.

Une nuit, Simon Adriansen monte dans la chambre d'Hilzonde afin de lui proposer de partir avec lui à Münster, ville qui appartenait à l'Allemagne de l'époque, depuis peu prise par des protestants, qualifiée par lui et ses amis anabaptistes de « Cité de Dieu¹⁰²⁴ », de « Jérusalem des déshérités¹⁰²⁵ » ou d' « Arche¹⁰²⁶ » :

N'était-elle pas lasse, elle aussi, [demande-t-il à Hilzonde], de vivre dans une de ces villes où l'argent, la chair et la vanité paradent grotesquement sur la place publique, où la peine des hommes semble s'être solidifiée en pierres, en briques, en vains et encombrants objets sur lesquels l'Esprit ne souffle plus ?¹⁰²⁷

Le monde de la puissance (« l'argent »), de l'énergie vitale (« la chair »), de la matière (« les villes »), est valorisé, mais à condition qu'il soit habité, pour ainsi dire, par « l'Esprit » (l'Esprit de Dieu bien sûr). Si celui-ci « ne souffle plus », si Dieu a quitté ce monde, alors les objets de celui-ci ne reflètent plus son Amour, mais, au contraire, « la peine des hommes ». D'où la nécessité du départ pour Münster, en sachant pertinemment toutefois qu'au fond de ce projet peut se trouver « la misère, l'exil, la

¹⁰²² *Ibid.*, p. 93.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 133 et 134.

¹⁰²⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 83.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰²⁷ *Ibid.*

mort, peut-être, mais aussi la chance d'être parmi les premiers à saluer le Règne du Ciel¹⁰²⁸. »

Néanmoins, il semble que derrière l'attitude de Simon Adriansen, consistant donc à mettre au premier plan l'Esprit et au second plan la Matière, ou à subordonner la troisième fonction à la première, il se cache une autre attitude beaucoup moins avouable. Cela nous renvoie de nouveau à Nietzsche et à sa critique de ce qu'il appelle « les arrière-mondes ». L'idée fondamentale, on l'a vu, découle d'une inversion par le philosophe allemand du concept de « nihilisme ». Chez Dostoïevski, par exemple, il signifie « absence de valeurs ». Chez Nietzsche, lecteur du romancier russe, il signifie, au contraire, « négation de la vie ». Pour lui, la religion chrétienne, mais pas seulement, croit à un monde idéal, ce qu'il appelle un « arrière-monde », une réalité qui se situerait au-delà du monde, en dehors du monde, en dehors de la réalité du monde physique ; un monde invisible fondement du monde visible. Pour Nietzsche cette transcendance n'existe pas : elle est créée par les religions pour mettre en avant un idéal, une fiction, une illusion (dans le cas du Christianisme celle de l'existence de Dieu et de l'Eternité de la vie d'outre-tombe) au détriment de la réalité, qui n'est rien d'autre que celle du Devenir. Cette négation de la réalité est donc une négation de la vie. Ce qui pourrait expliquer la précipitation, pour ainsi dire, du personnage à vouloir être parmi les premiers à avoir la chance de « saluer le Règne du Ciel ».

b. *Le Capitalisme, l'Éros, et l'idéal de la Piété*

Dans *El Reino de este mundo*, nous trouvons le propriétaire terrien Lenormand de Mézy, le maître des esclaves Ti Noël et Mackandal, un homme ne vivant pas dans son pays d'origine mais dans une colonie de la France de cette époque. Dans leur essai intitulé *Pensées décoloniales*, toujours dans le but d'expliquer la théorie néomarxiste du système-monde capitaliste élaborée par le sociologue étasunien Immanuel Wallenstein, Philippe Colin et Lissel Quiroz écrivent :

Si le capitalisme a connu différentes phases géopolitiques, il se caractérise par l'extension durable de la logique centre-périphérie à l'ensemble de la planète [dans le cas qui nous occupe la France-Haïti], intégrant au cours de son évolution des structures

¹⁰²⁸ *Ibid.*

plus anciennes de production économique [ici l'esclavage] et les articulant au sein d'une hiérarchie intrasystémique par le biais d'une division internationale du travail.¹⁰²⁹

Avant d'épouser sa première femme, Lenormand de Mézy avait eu pour maîtresse Marinette la mulâtresse, « restituée à sa lessive par l'arrivée d'une certaine Mademoiselle de la Martinière, épousée par procuration dans un couvent du Havre à son départ pour la colonie¹⁰³⁰. » À la mort de cette femme, victime du poison répandu dans toute la plaine par Mackandal, Lenormand de Mézy réinstalle pour un temps dans son lit son ancienne maîtresse, jusqu'à ce que, par l'entremise du curé de Limonade, il se remarie « à une veuve riche, boiteuse et dévote¹⁰³¹. » L'adjectif « riche » renvoie à l'hédonisme et à la volonté de puissance du personnage, celui de « dévote » à sa piété.

Mais c'est après la mort de sa deuxième épouse qu'il s'enfonce encore davantage, si l'on peut dire, dans l'hédonisme en question :

Nuevamente solo, Monsieur Lenormand de Mezy no guardaba la menor consideración a la memoria de su finada, haciéndose llevar cada vez más a menudo al teatro del Cabo, donde verdaderas actrices de Paris cantaban arias de Juan Jacobo Rousseau o escandían noblemente los alejandrinos trágicos, secándose el sudor al marcar un hemistiquio.¹⁰³²

Une de ces actrices, une certaine Mlle Floridor, devient sa nouvelle épouse. Sur sa demande, il va la chercher à Paris, mais revient avec elle à Haïti car il est nostalgique de l'île. Il est significatif que cette femme soit une actrice, et même une mauvaise actrice, et non plus une « dévote », car à l'époque celles-là ont une très mauvaise réputation.

Mais ce n'est que vingt ans plus tard que s'amorce véritablement la déchéance du personnage, et ce malgré une plus grande abondance de richesse, ou peut-être à cause d'elle :

¹⁰²⁹ Colin, Philippe et Quiroz, Lissel, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, op. cit., p. 114.

¹⁰³⁰ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 31 et 32. (Original, p. 72 et 73.) : "[D]e vuelta a la lejía por la llegada de una Mademoiselle Martinière, desposada por poderes en un convento de Le Havre, al embarcar para la colonia."

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 45. (Original, p. 80.) : "[C]on una viuda rica, coja y devota."

¹⁰³² Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 89. (Traduction, p. 58 et 59.) : « De nouveau seul, M. Lenormand de Mézy ne respectait nullement la mémoire de sa défunte ; il se faisait porter de plus en plus souvent au théâtre du Cap, où d'authentiques actrices de Paris chantaient des airs de Jean Jacques Rousseau ou scandaient bravement des alexandrins de tragédie, essuyant leur sueur à l'arrêt de quelque hémistiche. »

La hacienda estaba más floreciente que nunca, con sus caminos bordeados de ipecacuana, con sus vides que ya daban un vino de agraz. Sin embargo, con la edad, Monsieur Lenormand de Mézy se había vuelto maniático y borracho. Une erotomanía perpetua lo tenía acechando, a todas horas, a las esclavas adolescentes cuyo pigmento lo excitaba por el olfato. Era cada vez más aficionado a imposer castigos corporales a los hombres, sobre todo cuando los sorprendía fornicando fuera del matrimonio.¹⁰³³

En somme, son hédonisme s'accroît et dérive en pathologie. Pour preuve le terme "maniático" (« maniaque »), qui désigne une maladie, et le substantif "borracho", qui signifie ivrogne (traduit dans la version française par le verbe « boire » à l'imparfait d'habitude) et désigne une addiction à l'alcool. En outre, l'expression "erotomanía perpetua" (« érotomanie perpétuelle ») désigne, elle, une autre « manie », celle de l'addiction au sexe, et la suite de la phrase : "lo tenía acechando, a todas horas, a las esclavas adolescentes" (« lui faisait guetter à toute heure les jeunes esclaves »), suggère une violence de type sexuel. Mais sa pitié aussi s'accroît, et en d'égales proportions, et dérive aussi en pathologie. Pour preuve, l'application de plus en plus systématique : "cada vez más" (« de jour en jour » dans la traduction française) de "castigos corporales" (de « châtimens corporels »), qui indique une violence de type physique, dont la cause est sa vision négative de la relation sexuelle : "fornicación" (« fornication »), "fuera del matrimonio" (« hors mariage »). C'est-à-dire qu'il punit violemment ses esclaves pour des comportements qui sont aussi les siens. Par conséquent, il se punit lui-même. Sa pitié exacerbée punit son hédonisme exacerbé. Ou plutôt, le combat de plus en plus féroce que se livrent en lui ces deux tendances contradictoires finit par dériver en pathologie.

Néanmoins, c'est à la suite du massacre survenu après la révolte des esclaves menés par Bouckman que la déchéance de Lenormand de Mézy va toucher à son terme. En effet, sa propriété est détruite, et sa femme, Mlle Floridor, désirée depuis longtemps par Ti Noël, est violée et tuée par celui-ci et ses fils aînés, alors que lui-même, la peur au ventre, reste caché derrière un massif, ce qui lui permet de rester en vie. Peu de temps après, la révolte grondant toujours, il s'embarque sur une hourque à charbon qui lève l'ancre pour se diriger vers Santiago de Cuba. Arrivé à

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 90. (Traduction, p. 60.) : « L'habitation était plus florissante que jamais, avec ses allées bordées d'épécuanas, ses vignes qui donnaient du verjus. Mais avec l'âge M. Lenormand de Mézy était devenu maniaque et buvait. Une érotomanie perpétuelle lui faisait guetter à toute heure les jeunes esclaves, dont l'odeur l'excitait. Il était de jour en jour enclin à appliquer aux hommes des châtimens corporels, surtout quand il les surprenait à fornicer hors mariage. »

destination, la première chose qu'il fait est de reprendre sa vie de débauches: "Se deshacía de sus esclavos, uno tras de otro, para jugarse el dinero en cualquier garito, pagar sus cuentas pendientes en el *Tívoli*, o llevarse negras¹⁰³⁴ (...)" Mais, « voyant aussi que le miroir lui renvoyait chaque semaine une image de plus en plus vieillie, il craignait l'appel imminent de Dieu¹⁰³⁵. » Voilà pourquoi, « il avait pris l'habitude de se promener de longues heures dans la cathédrale de Santiago, gémissant ou murmurant des oraisons jaculatoires¹⁰³⁶. » Ce dernier adjectif en dit long sur l'état d'exaltation du personnage.

Pour finir, comme le dit Florinda Friedmann de Goldberg, Lenormand de Mézy est l'incarnation du groupe dominant en France et dans ses colonies à cette époque. Au Tivoli, le théâtre de Santiago de Cuba construit par les premiers réfugiés français : "Las mejores mesas estaban ocupadas por viejos amigos suyos, propietarios que, como el, habían huido ante los machetes afilados con melaza¹⁰³⁷." Mais, il faut nuancer le propos. D'abord, parce que désormais on fait référence à deux groupes : "[L]os que nada habían podido salvar se regodeaban en su desorden, en su vivir al día, en su ausencia de obligaciones, tratando, por el momento, de hallar placer en todo¹⁰³⁸." Lenormand de Mézy, on l'a vu, appartient à cette catégorie. Et l'autre groupe, ceux « plus prévoyants, [qui] avaient retiré leur argent de Saint-Domingue, et passaient à la Nouvelle-Orléans ou mettaient en valeur de nouvelles plantations de café à Cuba¹⁰³⁹ (...) » Ensuite, parce qu'il est vrai qu'après des périodes d'angoisse et de peur on cherche à tout prix « une atmosphère reconfortante¹⁰⁴⁰ ».

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 104. (Traduction, p. 83.) : « Il se défaisait de ses esclaves l'un après l'autre, pour jouer l'argent dans le premier tripot venu, payer les notes en retard au Tivoli [un théâtre] ou s'envoyer des négresses (...). »

¹⁰³⁵ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 83. (Original, p. 104.): "[V]iendo que el espejo lo envejecía de semana en semana, empezaba a temer la inminente llamada de Dios."

¹⁰³⁶ *Ibid.* (Original): "[A]compañado por Ti Noel, solía pasarse largas horas, gimiendo y sonándose jaculatorias, en la catedral de Santiago."

¹⁰³⁷ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 103. (Traduction, p. 80.) : « Les meilleures tables étaient occupées par de vieux amis, propriétaires qui comme lui avaient fui devant les coutelas aiguisés avec de la mélasse. »

¹⁰³⁸ *Ibid.* (Traduction, p. 80 et 81.) : « [C]eux qui n'avaient pu rien sauver [de leurs biens] se complaisaient dans le désordre, dans la vie au jour le jour, dans l'absence d'obligations, essayant pour l'instant de trouver plaisir à tout. »

¹⁰³⁹ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 80. (Original, p. 103.): "[M]ás previsores en lo de sacar dinero de Santo Domingo, pasaban a la Nueva Orleans o fomentaban nuevos cafetales en Cuba (...)."

¹⁰⁴⁰ *Ibid.* (Original, *Ibid.*): "[U]na atmósfera reconfortante"

c. *Le Capitalisme, la Puissance, et l'idéal républicain*

Dans *La Condition humaine*, Ferral est le Président de la Chambre de Commerce française. Le narrateur dit de lui :

Ferral, né dans la République comme dans une réunion de famille, la mémoire chargée des visages bienveillants de vieux messieurs qui étaient Renan, Berthelot, Victor Hugo, fils d'un jurisconsulte illustre, agrégé d'histoire à vingt-sept ans, directeur à vingt-neuf de la première histoire collective de la France, député très jeune (servi par l'époque qui avait fait Poincaré, Barthou, ministres avant quarante ans), président du Consortium Franco-Asiatique, Ferral, malgré sa chute politique, possédait à Shanghai une puissance et un prestige plus grands que ceux du consul général de France, dont il était, de plus, l'ami.¹⁰⁴¹

Victor Hugo (1802-1885) est l'un des plus farouches opposants à Napoléon III et au Second Empire. Ernest Renan (1823-1892) est un écrivain, philosophe et historien français, connu pour sa définition de la Nation comme une entité constituée par une « volonté commune ». Pierre Marcellin Berthelot (1827-1907) est un homme de sciences et un homme politique français ayant participé à l'effort de guerre contre l'Allemagne en 1870. Raymond Poincaré (1860-1934) est un avocat et homme politique français, président de la République française de 1913 à 1920. Louis Barthou (1862-1934) est un journaliste et homme politique français, ministre dans quinze gouvernements. Tous, intellectuelles notables de cette époque, ont en commun d'avoir participé, d'une manière ou d'une autre, à l'instauration et à la consolidation de la III^e République (1870-1940) au sein de laquelle vit Ferral. Sa Constitution, votée en 1875, postule une école obligatoire (gratuite et laïque), plus de libertés (de réunion, d'opinion, d'expression, d'association), une amélioration des conditions des travailleurs, mais aussi la création d'une entreprise coloniale. En somme, les deux facettes de la modernité présentes déjà dans le projet des Lumières.

Par ailleurs, en Chine, l'année 1912 voit l'abolition de 268 ans de domination de la dynastie Qing appartenant à l'ethnie mandchoue, et du régime impérial qui gouvernait le pays depuis des millénaires. Cette même année, elle voit également la proclamation par Sun Yat-sen de la première république et de la fondation concomitante du Kouomintang, ou parti nationaliste chinois, premier parti politique de la Chine. Ce dernier a pour objectif de la rendre autonome, en chassant de son territoire le Japon et les puissances occidentales (dont la France de la III^e République),

¹⁰⁴¹ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 85.

et de la réunifier en en finissant avec les seigneurs de la guerre, dont le mode de fonctionnement est de type féodal, ce qui signifie : respect de leur propre loi et rançon des populations locales.

La première fois que nous faisons connaissance avec Ferral, c'est lors d'une scène se déroulant à l'intérieur des bâtiments de la police française :

Il descendit l'escalier, rencontra au milieu une Minerve châtain en tailleur de sport, au superbe masque immobile. C'était une Russe du Caucase qui passait pour être à l'occasion la maîtresse de Martial. « Je voudrais bien savoir la tête que tu fais quand tu jouis, toi », pensa-t-il.¹⁰⁴²

C'est donc un hédoniste sexuel, comme Lenormand de Mézy. Mais son hédonisme à lui est subordonné à une volonté de domination. Son face à face avec Martial, celui dont il convoite la maîtresse, qui est pourtant le chef de la police française, et qui vient lui-même de rabrouer vertement l'un de ses indicateurs chinois, est significatif cet égard :

Il [Martial donc] était dominé par Ferral et ses rapports avec lui avaient été établis par des ordres auxquels il ne pouvait que se soumettre ; l'autorité intérieure de Ferral était beaucoup plus intense que la sienne ; mais il ne pouvait supporter cette insolente indifférence, cette façon de le réduire à l'état de machine, de le nier dès qu'il voulait parler en tant qu'individu et non transmettre des renseignements.¹⁰⁴³

Cette volonté de domination, qui consiste donc à « nier » l'autre comme un « individu » pensant, et à le réduire à l'état d'objet, à « l'état de machine », est particulièrement nette dans sa récente relation avec Valérie, une grande couturière riche chez qui il sent pourtant un orgueil semblable au sien. En effet, lors d'une conversation à propos de l'intelligence, durant laquelle Ferral affirme que celle de la femme est du côté du don alors que celle de l'homme est du côté de la possession, Valérie lui répond :

-Ne croyez-vous pas, cher, que les femmes ne se donnent jamais (ou presque) et que les hommes ne possèdent rien ? C'est un jeu : « Je crois que je la possède, donc elle croit qu'elle est possédée... » Oui ? Vraiment ? Ce que je vais dire est très mal, mais croyez-vous que ce n'est pas l'histoire du bouchon qui se croyait tellement plus important que la bouteille ?¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 86.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 120.

Ce qui irrite le plus Ferral c'est précisément l'intelligence de Valérie : « La liberté des mœurs, chez une femme, alléçait Ferral, mais la liberté de l'esprit l'irritait¹⁰⁴⁵. » Autrement dit, et pour reprendre des catégories déjà utilisées, qu'elle soit une libertine dans le sens moral du terme, cela lui plaît, mais qu'elle soit une libertine dans le sens philosophique du terme, cela lui déplaît. Son orgueil démesuré piqué au vif, puisque sa volonté de domination se voit soudainement annulée, il se propose de l'humilier, donc de la « posséder » à nouveau, ou du moins de s'en donner l'illusion : « Il se sentit avide de faire renaître le sentiment qui lui donnait, croyait-il, prise sur une femme : la honte chrétienne, la reconnaissance pour la honte subie¹⁰⁴⁶. » Pour ce faire, lors de leur étreinte, il empêche Valérie d'éteindre l'interrupteur de la lampe, ce qu'il lui avait pourtant permis de faire lors de leurs trois rencontres précédentes. De son point de vue, non seulement il retrouve, lui, le plaisir du sentiment de posséder (« prise sur une femme »), mais elle retrouve, elle, le plaisir du sentiment d'être possédée (« la reconnaissance pour la honte subie »). De son côté, Valérie, « le serrant contre elle, plongeait à longues pulsations loin d'une grève où elle savait que serait rejetée tout à l'heure, avec elle-même, la résolution de ne pas lui pardonner¹⁰⁴⁷. » Effectivement, elle lui permet d'abuser d'elle mais afin de pouvoir plus tard se venger de lui.

Pour ce faire, elle lui fixe un rendez-vous dans un hôtel, lui priant d'y aller avec un merle en guise de cadeau. Mais quelle ne sera pas la surprise de Ferral en constatant que, le même soir, elle y a également donné rendez-vous à un autre homme, plus jeune que lui, directeur d'une banque anglaise, dont le boy, comme celui de Ferral, tient également un merle dans une cage. Le portier lui tend alors une lettre de Valérie qui pourrait être résumée par l'une des phrases qui s'y trouvent : « Je me refuse autant à être un corps que vous un carnet de chèques¹⁰⁴⁸. » Cette vengeance va appeler à son tour une autre vengeance : Ferral fait acheter des cages d'oiseaux qu'il fait placer, ouvertes, dans la chambre de Valérie.

Un peu plus tard, il se rend au Cercle français où il rencontre Gisors à qui il demande s'il est possible ou non de connaître réellement un être humain. Ce dernier, sans rien savoir des circonstances qui entourent cette question, mais devinant immédiatement qu'il s'agit d'une femme, lui fait la réponse suivante : « Vouloir

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

connaître une femme, n'est-ce pas, c'est toujours une façon de la posséder ou de se venger d'elle¹⁰⁴⁹... » Pour Ferral, membre de la deuxième fonction, la fonction guerrière, souvenons-nous, c'est l'action qui prime : « [L]'acte [dit-il à Gisors], l'acte seul justifie la vie et satisfait l'homme blanc. Que penserions-nous si l'on nous parlait d'un grand peintre qui ne fait pas de tableaux ? Un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a *fait*, de ce qu'il peut faire : Rien d'autre¹⁰⁵⁰. » Or, ce que Gisors lui dit, c'est que pour lui, Ferral, la connaissance, outre sa fonction stratégique, est un moyen de compensation : dans le cas présent, à défaut de se venger de Valérie par l'acte, il veut se venger d'elle à travers la connaissance qu'il pourrait en avoir, compensation de l'acte. Si tel était le cas, cela signifierait aussi que sa vengeance est considérée par lui-même comme insuffisante. Ce trait de caractère de Ferral est déjà annoncé lors de la scène de l'hôtel : en effet, se sentant humilié par Valérie, se sentant plus ridicule même que son rival anglais, car plus vieux que lui, il tente immédiatement de compenser, voire de surcompenser sa « position » : « Un mépris aussi intense que la colère qui l'inspirait compensa instantanément l'infériorité qui lui était imposée¹⁰⁵¹. »

Cette attitude a été théorisée par le psychologue américain Alfred Adler, disciple de Freud puis dissident du Freudisme. D'après lui, l'être humain naît avec un complexe d'infériorité dû à sa « petitesse » devant l'immensité du monde. Il tente donc de compenser ce complexe par une attitude de supériorité, un complexe de supériorité. Cette compensation peut être positive si la personne œuvre à des tâches qui vont être utiles à la société (l'art, le sport, la science, etc.), mais elle est négative, Adler parle alors de surcompensation, si la personne œuvre à des tâches qui vont nuire à la société (délinquance, criminalité, etc.). Nous avons vu que pour Jung, autre disciple de Freud puis dissident du Freudisme, la querelle entre Freud et Adler masque une autre querelle, celle entre Freud et Nietzsche. Et Jung a raison, car Adler lui-même dit que sa théorie est directement inspirée de la philosophie de Nietzsche. En effet, dans son livre *Le Tempérament nerveux* il écrit : « La "volonté de puissance" (...) de Nietzsche, exprime au fond la même chose que notre conception¹⁰⁵² ». Mais rappelons les paroles de Jung :

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰⁵² Adler, Alfred, *Le Tempérament nerveux, Éléments d'une psychologie individuelle et application à la psychothérapie*, Traduction de l'Allemand par le Dr. Roussel en 1948. Un document produit en version numérique

Le problème manifestement n'était pas : « Freud face à Adler » mais « Freud face à Nietzsche » (...) L'idée naquit en moi que l'Eros et que l'instinct de puissance étaient comme des frères ennemis, fils d'un *seul père*, fils d'une force psychique qui les motivait, qui – telle la charge électrique positive ou négative – se manifeste dans l'expérience sous forme d'opposition : l'Eros comme un *patients*, comme une force qu'on subit passivement, l'instinct de puissance comme un *agens*, comme une force active et vice versa. L'Eros a aussi souvent recours à l'instinct de puissance que ce dernier au premier. Que serait l'un de ses instincts sans l'autre ? L'homme, d'une part, succombe à l'instinct et, par ailleurs, cherche à le dominer. Freud montre comment l'objet succombe à l'instinct, Adler, comment l'homme utilise l'instinct pour violenter l'objet.¹⁰⁵³

Chez Ferral, l'instinct de puissance a recours à l'Éros et ce dernier à l'instinct de puissance. Par ailleurs, il « succombe » à son instinct, qu'il ne cherche nullement à dominer, et l'utilise pour « violenter l'objet », dans le cas qui nous occupe, Valérie. Ferral fait donc coïncider une des facettes de l'idéal immanent républicain, celle de la colonisation (« l'acte seul justifie la vie et satisfait l'homme blanc », dit-il à Gisors), et un hédonisme sexuel soumis à la Puissance.

d. *Le Capitalisme et l'idéal guerrier*

Rappelons une nouvelle fois le contexte de la première partie d'*Hombres de Maíz*, et également son contexte historique global. L'action est explicitement située au début du XX^e siècle et repose sur un fait historique, une rébellion qui eût lieu à la même époque et dans la même région. Le roman décrit la situation d'une communauté d'amérindiens qui se révolte contre l'exploitation exacerbée des champs de maïs, exploitation qui peut être résumée par le terme « extractivisme » :

On doit la notion d'extractivisme au sociologue uruguayen Eduardo Gudynas, qui la propose pour la première fois en 2009 pour décrire une forme particulière d'extraction des ressources naturelles, extrêmement intense, dont la plus grande partie, pas ou peu transformée, est destinée à l'exportation.¹⁰⁵⁴

par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales" fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, p. 16. Site web : <http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.htm> (Consulté le 10/11/2023)

¹⁰⁵³ Jung, Carl, Gustav, *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, op. cit., p. 180 et 181.

¹⁰⁵⁴ Colin, Philippe et Quiroz, Lissel, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, op. cit., p. 209.

Cette révolte est matée par le colonel Godoy qui, suivi de cent cinquante cavaliers et de cent fantassins, empoisonne Gaspar Ilom, le leader des amérindiens, avec l'aide de la Ladina Manuela Machojon et de son mari.

En ce qui concerne le contexte historique global :

Le dernier quart de siècle [du XIX^e donc] est, pour l'Amérique latine, une période charnière marquée par l'agonie du colonialisme espagnol, par la fin de la *Pax britannica* et par l'émergence concomitante de l'hégémonie impériale des Etats-Unis dans l'hémisphère. Le contrôle de l'espace caribéen, en particulier, devient l'axe prioritaire de la politique impériale des Etats-Unis qui cherchent à mettre fin aux pactes coloniaux et néocoloniaux qui liaient encore les nations latino-américaines à l'Europe. L'insurrection cubaine contre la métropole espagnole en 1895 fournit aux Etats-Unis l'occasion d'une « entrée en scène » fracassante parmi les puissances impériales. La victoire militaire de 1898 sur l'Espagne leur assure la mainmise sur les dernières colonies espagnoles en Amérique (Cuba et Porto Rico) et le contrôle définitif sur ce qui va désormais être considéré comme leur arrière-cour (*backyard*).¹⁰⁵⁵

Le colonel Godoy est un homme essentiellement préoccupé par l'art militaire. Au chapitre intitulé *Le Colonel Chalo Godoy*, alors qu'il peste contre le laxisme de certains de ses hommes, en retard à un rendez-vous, le narrateur dit de lui : "Hablar de la guerra era su mero cuatro"¹⁰⁵⁶. Et, effectivement, le colonel Godoy est un homme rusé, puisque, au chapitre intitulé *Gaspar Ilom*, au moment d'arriver avec son armée au village de Pisigüilito en vue de mater la révolte, il voit un chien malade à cause d'un empoisonnement et c'est cela qui lui donne l'idée du stratagème à utiliser pour faire tuer le chef indien. Mais il est aussi, et peut être même surtout, une personnalité tyrannique :

De una patada tumbó el Coronel Jefe de la Expedicionaria los tres pies de cana que sostenían un tiesto de tinaja, donde acababan de encender ocote, frente al cabildo, para anunciar la serenata. El que lo había encendido alcanzó parte del golpe y el asistente que salía al corredor con un quinqué encendido, un fuetazo en la espalda. Esto hizo pensar a los principales. Voces corrieron de "apaguen el fuego", "échenle tierra". Y como raíces, granjeada nuevamente la voluntad del Coronel, movieron los brazos para saludarlo.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁵⁶ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 537. (Traduction, p. 80.) : « Parler de la guerre c'était son grand dada. »

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 477. (Traduction, p. 19.) : « D'un seul coup de pied, le colonel chef de l'Expédition envoya dinguer le trépied de bambou qui soutenait le tesson de jarre où l'on venait de faire brûler de l'ocote, devant la mairie pour annoncer la sérénade. Celui qui l'avait allumé reçut sa part du coup et l'ordonnance qui sortait du corridor avec un quinquet allumé, de la cravache sur le dos. Ce qui donna à penser aux notables. On entendit pousser les cris de "éteignez le feu !", "Jetez-y de la terre" et, telles des branches s'abaissant de nouveau devant la volonté de Godoy, les bras s'agitèrent pour le saluer. »

Parlant de l'image que le mexicain se fait de l'autorité politique, Octavio Paz pense qu'elle est constituée par des éléments précolombiens, mais aussi hispaniques, méditerranéens et même musulmans. Selon lui, derrière l'image du Président, il y a l'image traditionnelle du Père, qui se présente sous deux formes différentes :

Le caudillo est héroïque, épique : il est l'homme qui est au-delà de la loi, qui crée la loi. Le Président est l'homme de la loi : son pouvoir est institutionnel. Les présidents mexicains sont des dictateurs constitutionnels, non des caudillos. Ils ont du pouvoir tandis qu'ils sont présidents ; et leur pouvoir est quasi absolu, quasi sacré. Mais ils doivent leur pouvoir à *l'investiture*. Dans le cas des caudillos hispano-américains, le pouvoir ne leur vient pas de l'investiture, ce sont eux qui donnent à l'investiture son pouvoir. [Nous traduisons].¹⁰⁵⁸

Godoy est partagé entre le présidentielisme et le caudillisme. D'un côté, il obéit à un pouvoir qui lui donne son investiture, celui de l'Etat, pouvoir qui lui ordonne d'aller réprimer une révolte dans un endroit du pays qu'il méprise : “¡Un pueblo en que no hay como herrar una bestia, me lleva la gran puta¹⁰⁵⁹! [S'exclame-t-il en arrivant à Pisigüilito] ” ; et chez des gens qu'il méprise : “Pero, eso si – avivó la voz el Coronel Godoy -, los matan a todos [les indiens donc], los rodajea y no se pierde nada¹⁰⁶⁰.” Mais, de l'autre, loin du centre de ce pouvoir, on peut dire que, comme le caudillo, il a tendance à faire sa propre loi. Ce qui rappelle la célèbre devise des conquistadors : « Dieu est dans le ciel, le Roi est loin, ici, c'est moi qui commande¹⁰⁶¹ ». Selon Colin et Quiroz, cette attitude est liée à « la rencontre avec cet Autre dont l'humanité est d'emblée sujette à caution¹⁰⁶² » et est « surtout l'expression d'une nouvelle subjectivité qui *s'autonomise* [nous soulignons] vis-à-vis de l'ordre symbolique médiéval et institue sa puissance d'agir dans la violence coloniale¹⁰⁶³. » En effet, toujours d'après eux, Sergio Bagú, historien et sociologue mexicain d'origine argentine, fut le premier à élaborer une critique systématique du supposé féodalisme latino-américain :

¹⁰⁵⁸ Paz, Octavio, *El Ogro filantrópico*, op. cit., p. 23. “El caudillo es heroico, épico: es el hombre que está más allá de la ley, que crea la ley. El Presidente es el hombre de la ley: su poder es institucional. Los presidentes mexicanos son dictadores constitucionales, no caudillos. Tienen poder mientras son presidentes; y su poder es casi absoluto, casi sagrado. Pero deben su poder a la *investidura*. En el caso de los caudillos hispanoamericanos, el poder no les viene de la investidura sino que ellos le dan la investidura al poder.”

¹⁰⁵⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 474. (Traduction, p. 17.) : « Un pays où il n'y a pas de quoi ferrer une bête, que toutes les putains du diable m'emportent ! »

¹⁰⁶⁰ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « [U]ne chose est sûre, dit le colonel Godoy en élevant la voix, c'est qu'on les tue tous [les indiens donc], qu'on les écrase, et qu'il ne se perd rien. »

¹⁰⁶¹ Colin, Philippe et Quiroz, Lissel, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, op. cit., p. 134.

¹⁰⁶² *Ibid.*

¹⁰⁶³ *Ibid.*

La redéfinition du mode de production colonial en tant que structure économique et sociale composite mais déjà tout entière orientée vers le marché mondial en expansion permet de battre en brèche la thèse de la coexistence des modes de production féodale et capitaliste en Amérique latine. La persistance de rapports sociaux « archaïques » n'y est pas le symptôme d'une structure économique et sociale imparfaitement capitaliste, mais la marque caractéristique d'une formation sociale originale, née de la projection coloniale du capitalisme mercantile européen.¹⁰⁶⁴

Citant Bagú ils concluent : « Le régime économique luso-hispanique de la période coloniale n'est pas le féodalisme mais le capitalisme mondial¹⁰⁶⁵. »

e. *Le Capitalisme sans l'Idéal de l' « Esprit »*

L'hédonisme d'Henri-Juste Ligre contraste avec l'ascétisme de son ami Simon Adriansen. En effet, l'homme est qualifié péjorativement de « gros Ligre », ce qui fait évidemment référence à son embonpoint. Mais ce dernier n'est que la partie extérieure d'un embonpoint intérieur, si l'on peut dire, à savoir, un hédonisme quelque peu dépravé. En effet, l'hédonisme épicurien de l'Antiquité, par exemple, prône la recherche d'un plaisir défini simplement comme absence de douleur, et non celui incarné, par exemple, par Calliclès dans le *Gorgias* de Platon, consistant en la satisfaction, sans exception, de tous les désirs. Ceci est encore accentué par la description de sa maison : « La Maison Ligre, accotée à ses entrepôts, était tenue avec une opulence princière ; on y mangeait bien ; on y buvait mieux encore¹⁰⁶⁶ (...) » L'expression « accotée à ses entrepôts » signifie la volonté de rester près de ses biens, de ne pas s'en éloigner. Le verbe « manger » à l'imparfait d'habitude fait écho à l'expression déjà mentionnée, « gros Ligre », et le verbe « boire », également à l'imparfait d'habitude, est une allusion indirecte à son alcoolisme, une autre allusion, plus directe, ayant été faite, souvenons-nous, au moment de le comparer avec Simon Adriansen : « [L]a tentation des vins [chez Henri-Juste Ligre] était grande¹⁰⁶⁷. » Quant à l'adjectif « princière », épithète du substantif « opulence », il signale sa volonté de s'élever dans l'échelle sociale, de passer, en d'autres termes, de la troisième à la deuxième fonction.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 58 et 59.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁶⁶ Yourcenar Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 23.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

Ceci est particulièrement visible dans le chapitre intitulé *La Fête à Dranoutre*, où Henri-Juste Ligre organise une soirée dans laquelle on décèle le sens de la flatterie et de l'intrigue du personnage, en somme, son ambition :

La Régente des Pays-Bas, en route vers Malines, s'arrêtait pour une nuit dans la maison champêtre du Grand Trésorier de Flandres, et Henri-Juste avait convié les notables du lieu, acheté un peu partout des provisions de cire et de victuailles rares, fait venir de Tournai les musiciens de l'évêque, et préparé un divertissement à l'antique au cours duquel des Faunes vêtus de brocart et des Nymphes en chemise de soie verte offraient à Madame Marguerite une collation de massepains, de frangipanes et de confitures.¹⁰⁶⁸

La régente a besoin de l'argent du banquier, « qui servirait à défrayer les frais de la dernière campagne [pensait-elle], ou peut-être de la prochaine, car on sait ce que valent les traités de paix¹⁰⁶⁹ », et celui-ci de sa reconnaissance.

Derrière l'apparente bonhomie du personnage se cache donc un ambitieux, qui méprise d'ailleurs le peu d'ambition de son propre cousin, Martin : « [I] [Henri Juste] louait, non sans une pointe de pitié moqueuse, ce rat qui grignotait discrètement la substance du monde au lieu d'y mordre à belles dents, ce malingre dédaigneux des richesses¹⁰⁷⁰ (...). » Mais il est aussi montré comme un homme superficiel et manipulateur : « [Q]uoique Henri-Juste ne lut que les registres de sa draperie, il tenait à l'honneur d'y avoir des livres¹⁰⁷¹. » La négation signale qu'il ne lit pas, mais la présence de livres chez lui indique sa volonté de faire croire qu'il le fait. Superficiel et manipulateur, donc, mais également opportuniste et malveillant :

Ces métiers mécaniques auxquels il n'attachait qu'une piètre importance venaient de faire sans grands frais l'appoint d'un marchandage ; on s'en resservait peut-être, à l'avenir, mais seulement si, par malencontre, la main d'œuvre renchérisait à l'excès ou venait à manquer.¹⁰⁷²

En d'autres termes, si les ouvriers sont peu nombreux, ils sont remplacés par des machines, mais si leur révolte va trop loin, ils sont aussi remplacés par des machines. En somme, comme les machines en question, ils sont de purs objets servant à l'enrichissement d'Henri-Juste Ligre. Enfin, ce dernier extrait : « Chaque année, des ateliers fermaient en ville ; et Henri-Juste qui se vantait de garder les siens par

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 54 et 55.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 65.

chrétienne charité profitait du chômage pour rogner périodiquement les salaires¹⁰⁷³ », renforce davantage encore l'hypocrisie et l'avarice du personnage et a, en outre, pour conséquence de donner à son deuxième prénom, « Juste », une connotation ironique. À sa mort, Philibert, son fils aîné, va prendre sa place et devenir une copie assez conforme à son père.

Pour finir, on voit dans ce roman deux types de capitalismes, celui de Simon Adriansen, qui accumule des richesses au nom d'un idéal supérieur, qui plus est transcendant, mais débouchant sur un nihilisme défini comme « négation de la vie » ; et celui d'Henri-Juste Ligre, qui les accumule au nom d'un hédonisme flirtant avec un nihilisme défini comme « absence de valeurs », et préfigurant le capitalisme conquérant du XIX^e et celui consumériste du XX^e siècle.

Résumons-nous. En Europe, la dualité sujet/objet, typiquement cartésienne, succède à la dualité entre le Créateur et sa Création, typique des différents monothéismes. Dans *L'Œuvre au Noir*, l'attitude de Zénon dans l'extrait étudié peut être qualifiée de naturaliste, attitude scientifique séparant le sujet observant du sujet observé, permettant de l'analyser, de le quantifier, mais aussi de l'exploiter, et même de l'exploiter à outrance. Les connaissances scientifiques produites par le naturalisme et leurs applications technologiques sont porteuses de promesses de bonheur et d'émancipation humaine, mais aussi de colonialisme et d'esclavage. Toutefois, à partir d'un certain moment, la technologie cessera d'être subordonnée à des objectifs extérieurs à elle et deviendra volonté de puissance, puissance pour la puissance. L'Énergie vitale, le Serpent, perd son aspect transcendant pour ne plus conserver que son aspect immanent, et, sous le nom de Capitalisme, devient une pure puissance économique.

2. L'ESPRIT DE SYNTHÈSE

La synthèse est une « Opération intellectuelle par laquelle on réunit en un tout cohérent, structuré et homogène, divers éléments de connaissance concernant un domaine particulier¹⁰⁷⁴ » Certes, mais dans les romans de notre corpus elle consiste surtout, à la fois en une tentative de réconciliation du réel et de l'imaginaire et en la

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷⁴ Larousse électronique, *Entrée : Synthèse*.

fascination pour des Traditions ayant au centre de leurs préoccupations la réconciliation des contraires.

A. Le « réel-merveilleux » et le « réalisme-magique » : deux mouvements littéraires avatars désacralisés de l'union du naturel et du surnaturel

Dès les années 1920, dans des articles journalistiques, Alejo Carpentier a tenté de saisir l'essence de ce qu'il a appelé le merveilleux, surtout celui de l'Amérique latine, et, en 1933, il essaie de le concrétiser dans son premier roman, *Ecue-Yamba-O*. Mais le véritable tournant vient plus tard :

Le point d'inflexion dans son œuvre, le centre dramatique de ses recherches artistiques, est constitué par le prologue et le court roman [*El Reino de este mundo*, son deuxième roman] qu'il a consacré à la révolution et à l'indépendance haïtiennes de la fin du dix-huitième et du début du dix-neuvième. [Nous traduisons].¹⁰⁷⁵

En 1943, en effet, l'écrivain cubain part visiter le royaume d'Henri Christophe et la ville du Cap, où il sent les « sortilèges des terres d'Haïti¹⁰⁷⁶ [Nous traduisons] » et le merveilleux qui se dégage de « cette réalité qu'[il] vien[t] de vivre¹⁰⁷⁷ ». Ce qu'il trouve dans cette île d'Amérique centrale va devenir « une métonymie de tout le continent américain. Le réel-merveilleux s'essentialise et devient le "patrimoine de toute l'Amérique"¹⁰⁷⁸ ». En le comparant avec celui qu'a tenté de créer l'art et la littérature des avant-gardes européennes de cette époque, et surtout le surréalisme, Carpentier en conclut que « à force de vouloir susciter le merveilleux à tout prix, les thaumaturges

¹⁰⁷⁵ Paz Soldan, Edmundo, "Alejo Carpentier: teoría y práctica de lo real maravilloso." *Anales de Literatura Hispano americana*, 2008, vol. 37, p. 35-42, p. 36. "[E]l punto de inflexión en su obra, el centro dramático de sus búsquedas artísticas, son el prólogo y la breve novela sobre la revolución y la independencia haitianas de fines del siglo dieciocho a principios del diecinueve."

<https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/download/ALHI0808110035A/21594>. (Consulté le 26/07/2023.)

¹⁰⁷⁶ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, Prologo del autor, op. cit., p. 51. "el sortilegio de las tierras de Haití"

¹⁰⁷⁷ *Ibid.* "esta realidad recién vivida"

¹⁰⁷⁸ Paz Soldan, Edmundo, "Alejo Carpentier: teoría y práctica de lo real maravilloso." art. cit., p. 37. "[U]na metonimia de todo el continente americano. Lo real maravilloso se esencializa y se torna en "patrimonio de la América entera"".

deviennent des bureaucrates¹⁰⁷⁹ ». En somme, la proposition « de l'écrivain cubain est que tout cela est artificiel : l'art est artifice s'il ne coïncide pas avec la réalité. Et la réalité européenne n'est pas merveilleuse¹⁰⁸⁰ ». Rappelons qu'il a vécu de nombreuses années en Europe et a participé au mouvement surréaliste, dont il a fait l'éloge, mais, à son retour en Amérique latine, il change totalement d'attitude à son égard.

Dans *Ecue-Yamba-O*, il avait cependant fait une première découverte :

Carpentier découvre le monde religieux et spirituel des noirs à Cuba, leurs rites, leurs croyances et leurs mythologies, en tant qu'élément fondamental pour rendre compte des caractéristiques fondamentales de l'identité cubaine. Cependant, le principal problème de ce premier roman est le suivant : de même que dans les principales œuvres indigénistes et régionalistes de cette période [...] le regard porté sur une région [...] est faussé par les préjugés d'un narrateur n'appartenant pas au monde qu'il décrit.¹⁰⁸¹

En d'autres termes, Carpentier subissait encore l'influence de l'Europe et du surréalisme. Le roman, en effet, « n'est pas compréhensible si l'on ne tient pas compte de ce que l'auteur a appris dans cette école européenne¹⁰⁸² ». Par conséquent, il souffrait du même défaut que Carpentier reprochait à cette dernière.

Le véritable changement se produit donc avec le prologue à son roman *El Reino de este mundo* ainsi qu'avec le roman lui-même, le premier constituant la théorisation du concept de réel-merveilleux, le second sa concrétisation. Dans ce prologue Carpentier écrit :

Le réel merveilleux n'est réellement tel que quand il surgit d'une altération inattendue de la réalité (le miracle), d'une révélation privilégiée de la réalité, d'un éclairage inhabituel ou particulièrement favorable des richesses non perçues de la réalité, d'une ampliation des échelles et des catégories de la réalité, perçues avec une intensité particulière en vertu d'une exaltation de l'esprit qui nous conduit à une sorte d'"état

¹⁰⁷⁹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Prologo del autor, op. cit.*, p. 52. "[A] fuerza de querer suscitar lo maravilloso a todo trance, los taumaturgos se hacen burócratas."

¹⁰⁸⁰ Paz Soldan, Edmundo, "Alejo Carpentier: teoría y práctica de lo real maravilloso." *art. cit.*, p. 37. "[D]el escritor cubano es que todo eso es artificial: el arte es artificio si no coincide con la realidad. Y la realidad europea no es maravillosa."

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 38. "Carpentier descubre el mundo religioso y espiritual de los negros en Cuba, sus ritos, creencias y mitologías, como elemento fundamental para marcar las características fundamentales de la identidad cubana. Sin embargo, el principal problema de esta primera novela es que, al igual que en las principales obras indigenistas y regionalistas del período (...) la mirada a lo propio de una región (...) se halla lastrada por los prejuicios de un narrador que no pertenece al mundo que está siendo narrado."

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 36. "[N]o podría entenderse sin lo aprendido en dicha escuela europea."

limite". Pour commencer, *la sensation du merveilleux présuppose une foi.* » [Nous soulignons].¹⁰⁸³

Et il conclut que « le merveilleux invoqué à partir de l'incrédulité – comme l'ont fait les surréalistes durant tant d'années – n'[a] jamais été qu'un artifice littéraire¹⁰⁸⁴ [...] ». Cela voudrait-il dire que pour créer le merveilleux, il faut que l'auteur lui-même y adhère ?

Le prologue du roman *El Reino de este mundo* présente donc la théorie du réel-merveilleux et l'application pratique de celle-ci se trouve dans le roman lui-même. La théorie étant quelque peu ambiguë, concentrons-nous sur la pratique. La trouvaille du romancier est d'avoir eu l'idée de raconter les événements en grande partie depuis l'intérieur, c'est-à-dire depuis la perspective d'un personnage, Ti Noël, un esclave noir, témoin des événements qui mèneront à la révolution et à l'indépendance d'Haïti. D'où il s'ensuit que « le réel merveilleux haïtien – et, par extension, celui du continent américain – se dévoile dans toute sa splendeur à partir de la foi de Ti Noël¹⁰⁸⁵ ». C'est donc la foi, la croyance du personnage principal qui est l'élément essentiel de cette conception, et non celle de l'auteur. Quand nous suivons la scène de l'exécution de Mackandal, leader des opprimés, depuis la perspective des esclaves haïtiens, nous voyons qu'ils sont convaincus qu'il a échappé à la mort, alors que quand nous la suivons depuis la perspective du narrateur omniscient nous voyons bien qu'il brûle sur le bûcher.

Mais il y a une scène dans ce roman qui semble faire exception à la règle du réel-merveilleux comme création à partir de la croyance d'un personnage. C'est celle racontée toujours depuis la perspective de Ti Noël, scène dans laquelle Maman Loi, une vieille femme qui aidait Mackandal à trier toutes sortes de végétaux qu'il portait

¹⁰⁸³ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo, Prologo del autor, op. cit.*, p. 53. "[L]o real maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de "estado limite". Para empezar, *la sensación de lo maravilloso presupone una fe.*"

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 54. "De ahí que lo maravilloso invocado en el descreimiento – como lo hicieron los surrealistas durante tantos años – nunca fue sino una artimaña literaria (...)."

¹⁰⁸⁵ Paz Soldan, Edmundo, "Alejo Carpentier: teoría y práctica de lo real maravilloso." *art. cit.*, p. 39. "Por ello, lo real maravilloso de Haití – y por extensión, del continente americano – se descubre en todo su esplendor a partir de la fe de Ti Noel."

dans sa bourse, plonge ses mains dans de l'huile bouillante d'où elles ressortent indemnes.

Cierta vez, la Mamán Loi enmudeció de extraña manera cuando se iba llegando a lo mejor de un relato. Respondiendo a una orden misteriosa, corrió a la cocina, hundiendo los brazos en una olla llena de aceite hirviendo. Ti Noel observó que su cara reflejaba una tersa indiferencia, y, lo que era más raro, que sus brazos, al ser sacados del aceite, no tenían ampollas ni huellas de quemaduras, a pesar del horroroso sonido de fritura que se había escuchado un poco antes.¹⁰⁸⁶

Mackandal, présent durant cette scène, ne s'en émeut pas le moins du monde, mais Ti Noël est quelque peu surpris, preuve qu'il n'est pas habitué à ce genre de « spectacle ». Malgré le fait qu'elle soit vue depuis sa perspective, elle constitue une donnée objective, et non, comme la précédente, la conséquence d'une vision subjective d'ordre collectif. Il y a donc ici un glissement du réel-merveilleux vers le réalisme-magique.

L'expression réalisme-magique « a été employée pour la première fois par le critique d'art allemand Franz Roh dans le titre d'un texte publié en 1925 et lui sert à décrire le "retour de la peinture au réalisme après le style plus abstrait de l'expressionnisme"¹⁰⁸⁷ ». Elle a ensuite subi « une double migration – d'une part vers la littérature et d'autre part vers l'Amérique latine¹⁰⁸⁸ ». Le roman de García Márquez, *Cien Años de soledad*, publié en 1987, deviendra le modèle du réalisme magique. Pour simplifier :

Est réaliste magique [...] une fiction qui répond aux trois critères suivants : tout d'abord, le surnaturel dans le texte n'est pas présenté comme problématique ; ensuite, le conflit de sens habituel entre le naturel et le surnaturel est résolu dans la fiction ; finalement, il n'y a pas de jugement par rapport à la véracité des événements dans la fiction, les deux niveaux de réalité n'étant pas hiérarchisés. Le discours naturalise le surnaturel, en d'autres termes. La différence principale entre le réalisme magique et le fantastique réside dans la condition de non-problématisation du surnaturel.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁶ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 69 et 70. (Traduction, p. 26.) : « Une fois la Maman Loi se tut d'étrange façon au plus beau de son récit. Répondant à un ordre mystérieux, elle courut à la cuisine, plongea ses bras dans une marmite remplie d'huile bouillante. Ti Noël remarqua que son visage reflétait une froide indifférence, et, chose plus étrange, que ses bras, quand elle les retira de l'huile, n'avaient pas d'ampoules ni de traces de brûlures malgré l'horrible grésillement de friture qu'on avait entendu. »

¹⁰⁸⁷ Lancry, Pierre-Luc, « Lire le paradoxe. Portrait du lecteur du réalisme magique en rêveur », dans *La Transmission narrative. Modalités du pacte romanesque contemporain*, sous la direction de Frances Fortier et Andrée Mercier, Editions Nota bene, 2011, p. 261-267, p. 254. (alfresco.crilcq.org/.../Collection_Contemporaneites-2011-La_transmission_narrative._M...). (Consulté le 30/07/2023.)

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 255.

Dans *Hombres de Maíz*, au chapitre XVIII, Nicho Aquino, transformé en coyote, descend dans le monde souterrain accompagné par le Sorcier des vers luisants, lui-même transformé en cerf ; le surnaturel s'introduit donc dans le réel, et il n'y a pas de « problème » quant à son apparition. Mais nous avons vu que, aux yeux de certains personnages de ce roman, l'apparition du surnaturel pose quand même un problème. C'est le cas, souvenons-nous, d'Hilario Sacayon, sceptique jusqu'au moment de tomber nez à nez avec Nicho Aquino transformé en coyote sur la crête de Maria Tecun.

Dans une étude consacrée aux deux auteurs latino-américains de notre corpus, Eliane Karp écrit :

De même qu'Alejo Carpentier, Asturias oppose au surréalisme académique, une nature 'prélogique', infantile, produit du rêve et de la 'folie' dans laquelle vit l'indigène maya, établissant ainsi avec ce dernier une totale identité de culture et d'intérêts (il utilise le 'nous', confiant en sa capacité de représenter 'la vision de la tribu'). [Nous traduisons].¹⁰⁹⁰

Puis elle cite Asturias lui-même :

Mais il faut éclaircir aussi le fait suivant : le surréalisme fut peut-être trop intellectuel, alors que nous, ceux qui possédons une mentalité magique en lien avec le monde indigène, nous avons l'idée d'un monde souterrain, magique, d'une manière plus directe, non comme un produit intellectuel, mais comme un produit très naturel. Les indigènes et nous, nous avons généralement deux réalités ; une réalité palpable et une réalité rêvée.¹⁰⁹¹

L'expression « nous avons l'idée » pourrait être l'équivalent de « nous croyons que... », et renvoie par conséquent à la conception de Carpentier du surgissement du merveilleux à travers la foi des personnages. Mais la phrase : « une réalité palpable et une réalité rêvée », renvoie plutôt à la conception définie par Pierre-Luc Lancry et le postulat de deux réalités également objectives :

[L]e conflit de sens habituel entre le naturel et le surnaturel est résolu dans la fiction ; finalement, il n'y a pas de jugement par rapport à la véracité des événements dans la fiction, les deux niveaux de réalité n'étant pas hiérarchisés. Le discours naturalise le surnaturel, en d'autres termes.¹⁰⁹²

¹⁰⁹⁰ Karp, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", *art. cit.*, p. 102 et 103.): "Al igual que Alejo Carpentier, Asturias opone al surrealismo académico, una naturaleza 'pre-lógica', infantil, producto del sueño y de la 'locura' en la cual vive el indígena maya, estableciendo así con éste último una total identidad de cultura e intereses (utiliza el 'nosotros', confiando en su capacidad de representar 'la visión de la tribu')."

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 103. "Pero hay que aclarar también que el surrealismo fue acaso demasiado intelectual, y que nosotros, los de mentalidad primitiva relacionados con el mundo indígena, tenemos este aspecto de un mundo subterráneo, submágico, más directamente, no como producto intelectual, sino como un producto muy natural. Los indígenas y nosotros tenemos generalmente dos realidades; una realidad palpable y una realidad soñada."

¹⁰⁹² Lancry, Pierre-Luc, « Lire le paradoxe. Portrait du lecteur du réalisme magique en rêveur », *art. cit.*, p. 254.

L'anthropologue Claude Lévy Strauss estime que le dualisme est une des grandes constantes de la pensée amérindienne. Dans un ouvrage intitulé *Histoire de Lynx*, publié en 1991, il écrit : « En réponse au problème de la gémellité, l'Ancien Monde a favorisé les solutions extrêmes : ses jumeaux sont soit antithétiques, soit identiques¹⁰⁹³. » Alors que, toujours d'après lui, « la pensée amérindienne récuse cette notion de jumeaux entre lesquels régnerait une parfaite identité¹⁰⁹⁴ », donnant même « à la symétrie une valeur négative, maléfique même¹⁰⁹⁵. »

Dans son essai consacré aux traditions précolombiennes du Mexique, écrit trois ans avant celui de Lévi-Strauss, le romancier et essayiste Jean Marie Gustave Le Clézio écrit au contraire :

C'est la totalité qui caractérise les religions préhispaniques. Il n'y a pas de solution de continuité entre le divin et l'humain, et la création du monde des hommes s'est faite sans rupture entre le naturel et le surnaturel. C'est bien là ce qui choqua et inquiéta le plus ces étrangers débarqués dans le Nouveau Monde, porteurs de concepts et de préjugés de la Renaissance européenne. Pour les Conquistadors, la créature ne saurait avoir de contact direct avec son créateur. Croire à l'identité de l'homme et du divin, et surtout, croire à la réalité du surnaturel, est à la fois contraire aux lois de la doctrine chrétienne, et aux principes de la raison. C'est entrer dans un monde magique à l'opposé des concepts de l'homme nouveau du XVI^e siècle, sûr de son intelligence et de sa capacité à maîtriser le réel.¹⁰⁹⁶

On pourrait dire que cette absence de « rupture entre le naturel et le surnaturel » est la caractéristique principale de toute mentalité magico-religieuse.

Cependant, malgré les affirmations des deux auteurs latino-américains du corpus sur une éventuelle croyance dans le surnaturel ou une réalité objective de celui-ci, il est évident que pour eux il ne se situe plus dans un monde invisible, un « arrière-monde », mais dans l'intériorité des individus. En effet, il est ici question de « rêve », de « réalité rêvée », autrement dit, de ce que Jung, par exemple, appelle « *l'immense et puissant inconscient* », dont, nous l'avons vu, l'abîme, le souterrain, la terre, l'archétype maternel, sont des symboles.

Le problème est que, en valorisant positivement l'Inconscient (chez les peuples océaniens pour les surréalistes, chez les peuples africains et leurs descendants pour Carpentier, et chez les peuples précolombiens pour Asturias), ils mettent également

¹⁰⁹³ Lévi-Strauss, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 302.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 304.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 305.

¹⁰⁹⁶ Le Clézio, J.M. Gustav., *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, France, Editions Gallimard, 1988, p. 238.

l'accent sur l'aspect irrationnel de celui-ci. En témoignent les termes : « foi », « nature prélogique », « infantile », « folie », « mentalité primitive »). Ce qui fait que l'on se trouve face à une conception qui renvoie à l'idée d'une faculté subalterne par rapport à celle de la conscience, considérée, elle, comme la faculté première de l'être humain. Subalterne pour deux raisons.

D'une part, cette pensée est qualifiée de « prélogique », expression attribuée par Eliane Karp à Asturias, mais que l'on doit au philosophe et anthropologue Lucien Lévy-Bruhl pour se référer à la mentalité magique de ceux qu'il qualifie de primitifs. Cité par Liliane Maury dans un article consacré à la notion de mentalité primitive, celui-ci la définit comme ne s'astreignant pas « avant tout, comme la nôtre, à éviter la contradiction¹⁰⁹⁷ » ; le « principe de non contradiction » étant l'un des fondements de la pensée rationnelle théorisée par Aristote dans sa *Logique*. Autrement dit, une faculté opposée à celle rationnelle de la conscience, celle-ci étant, mettons depuis Descartes, considérée comme le fondement d'une « mentalité civilisée ».

D'autre part, parce que, même s'il est perçu comme une force agente, on pense que l'inconscient en question agit malgré nous, aux dépends de nous, et parfois même contre nous, alors que nous serions la cause directe des productions de la conscience, qui seraient, elles, les conséquences d'une action libre et volontaire de celle-ci. En somme, la conscience est « noble » parce qu'elle permet le libre-arbitre, alors que l'inconscient est « vulgaire », en ce sens qu'il échappe à notre volonté et donc aussi à notre liberté. Elle est lumière alors que l'autre est obscurité, elle est le ciel alors que l'autre est le souterrain, elle est l'ange alors que l'autre est le démon, elle est le propre de l'adulte alors que l'autre est le propre de l'enfant, du fou, et peut être aussi de la femme, elle octroie l'autonomie et est le propre des peuples de l'Europe, alors que l'autre réduit à l'hétéronomie et est le propre des peuples non-européens, d'où la légitimité du colonialisme.

Néanmoins, dans *Hombres de Maíz*, dans le chapitre où nous avons dit que, à l'instar des surréalistes, Asturias fait du rêve, et peut-être plus généralement encore de l'inconscient, le réceptacle et la matrice des « représentations », on voit également surgir la conscience, même si c'est, en quelque sorte, par défaut. Elle apparaît en effet

¹⁰⁹⁷ Maury, Liliane, « Lévy-Bruhl et La mentalité primitive », p. 7. <http://www.bibnum.education.fr> (Consulté le 11/08/2023)

au moment où l'élan spontané du rêve, de la fécondation, de la création, est troublé ou interrompu par un grand danger : “-La tierra cae soñando de las estrellas, pero despierta en las que fueron montañas, hoy cerros pelados de Ilom, donde el guarda canta con lloro de barranco, vuela de cabeza el gavilan, anda el zompopo, gime la espumuy¹⁰⁹⁸ (...)” Le réveil de la terre a lieu et elle se rend compte de la situation : la hauteur des montagnes a diminué jusqu'à atteindre la taille plus modeste de collines, et le verbe “pelar” (« peler »), utilisé ici comme un adjectif, dit l'absence de végétation ; en outre, le substantif “lloro”, qui désigne l'effet des pleurs (traduit par « plainte » dans la version française) et le verbe “gemir” (« gémir ») disent les conséquences néfastes de ces actions.

Il y a le réveil de la terre, certes, mais il y a aussi le réveil de l'eau. Celle-ci « coule en dormant et ne voit rien, mais (...) une fois arrêtée dans les bassins, rouvre les yeux et voit tout, d'un regard profond¹⁰⁹⁹. » La profondeur du regard se confond avec la profondeur de l'eau et souligne la conscience aigüe de celle-ci quant aux dangers qui la menacent. Mais l'expression « voit tout » peut aussi faire référence à une sorte de « supraconscience » de l'eau, et probablement plus généralement à une supraconscience de la Nature. Si tel est le cas, cela renverrait à l'autre définition du Surréalisme donnée par Breton : « Je crois [dit-il] à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de *surréalité*, si l'on peut ainsi dire¹¹⁰⁰. » En d'autres termes, coïncidence des opposés entre rêve et réalité, le premier correspondant à l'inconscient, le second au conscient. Dans un entretien avec son biographe Günter W. Lorenz, Asturias dit :

Entre le « réel » et le « magique » il y a un troisième type de réalité. Il s'agit de la fusion du visible et du tangible, de l'hallucination et du rêve. C'est semblable à ce à quoi aspiraient les surréalistes autour de [André] Breton et ce que l'on pourrait appeler « réalisme magique ». [Nous traduisons]¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁸ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 465. (Traduction, p. 9.) : « -C'est en rêvant que la terre tombe des étoiles, mais elle se réveille sur ce qui fut des montagnes, aujourd'hui les collines pelées d'Ilom, où le garde chante avec une plainte de ravin et que survole le milan, où marche le zompopo, où gémit la palombe (...). »

¹⁰⁹⁹ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs*, op. cit., p. 9. (Original, p. 465.): “Corriendo duerme y no ve nada, pero atajada en las pozas abre los ojos y lo ve todo con mirada honda...”

¹¹⁰⁰ Breton, André, *Manifestes du surréalisme*, op. cit., p. 24.

¹¹⁰¹ Wikipédia en espagnol, *Entrée: Miguel Ángel Asturias*. “Entre el “real” y el “mágico” hay una tercera clase de realidad. Se trata de una fusión de lo visible y lo tangible, la alucinación y el sueño. Es similar

Cette seconde conception renvoie au contraire à l'idée d'une faculté considérée supérieure à celle de la conscience, perçue, elle, comme une faculté secondaire de l'être humain. Supérieure parce que l'inconscient n'est plus considéré comme un infraconscient mais comme un supraconscient, c'est à dire une pensée qui ne serait pas contraire au « principe de non contradiction », mais se présenterait sous la forme d'une coïncidence des opposés, par exemple, dans le cas présent, entre le rêve et la réalité, le premier correspondant à l'inconscient, le second au conscient, une pensée dépassant la pensée rationnelle et donc supérieure à elle. Cette seconde conception s'exprime symboliquement, par exemple dans la hiérogamie humaine entre le Père et la Mère et la hiérogamie divine entre le Ciel et la Terre.

Cette volonté d'union entre le naturel et le surnaturel s'intériorise donc, ne possédant plus le fondement que lui fournissait la croyance, elle survit, comme une sorte d'avatar, dans le monde de la fiction.

B. La coïncidence des opposés : quatre romans ayant choisi des Traditions qui postulent l'union de tous les opposés

Mais il nous semble que cette volonté d'union du naturel et du surnaturel, du conscient et de l'inconscient, du rêve et du réel, correspond à une volonté d'union plus vaste encore, qui implique l'ensemble des oppositions, et que l'on dénomme « coïncidence des opposés », volonté que l'on retrouve déjà dans toutes les Traditions apparaissant dans les romans du corpus, une des principales raisons, nous semble-t-il, de leur choix par les auteurs.

Dans l'essai déjà mentionné, Le Clézio compare les traditions mésoaméricaines à celles de l'Extrême orient : « La conception cyclique du temps était sans doute l'amorce d'une philosophie plus complexe, tendant à la même perfection que les grandes philosophies de l'Inde et de la Chine¹¹⁰². » Ou encore : « La destruction de la Conquête, par une ironie cruelle, est intervenue à l'âge où ces rites et ces mythes pouvaient donner corps à une philosophie véritable, dont l'influence sur le monde aurait pu avoir l'importance du taoïsme et du bouddhisme¹¹⁰³. » Mais en quoi aurait

a lo que los surrealistas alrededor de [André] Breton querían y es lo que podríamos llamar "realismo mágico". Tiré de Mead, 1968, p. 330.

¹¹⁰² Le Clézio, J.M. Gustav, *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, op. cit., p. 257.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 261.

consisté cette « philosophie plus complexe », « cette philosophie véritable », cette « perfection » « dont l'influence sur le monde aurait pu avoir l'importance du taoïsme et du bouddhisme » ?

Un autre passage du livre peut nous éclairer sur ce point, un passage qui fait référence précisément au taoïsme. Dans une partie intitulée : *OMEYOCAN, OU LE SEXE DES DIEUX*, dans laquelle il explique que derrière la dualité, derrière les deux principes, mâle et femelle, qui régissent l'univers, il existe « une seule et même déité, à la fois mâle et femelle¹¹⁰⁴ », Le Clézio écrit : « L'on pourrait s'aventurer, comme le fait Miguel Leon Portilla (*La Pensée aztèque*) jusqu'à comparer l'idée de cette double nature divine à la philosophie du yin et du yang du taoïsme chinois¹¹⁰⁵. »

En effet, dans le livre dont il est question, Le Clézio écrit un chapitre consacré à Antonin Artaud, parti au Mexique afin de fuir l'Europe et d'y réaliser le rêve de sa vie : « [L]e rêve [dit Le Clézio] d'une existence nouvelle dans un pays dont les forces occultes et le pouvoir d'imagination sont encore intactes¹¹⁰⁶. » Il cite une lettre écrite par Artaud le 5 juillet 1936 dans un journal mexicain, le *Nacional*, lettre dans laquelle celui-ci explique les raisons de sa présence au Mexique. Ce qui nous intéresse c'est le passage suivant : « La civilisation européenne actuelle [dit Artaud] est *fractionnée*. L'Europe dualiste ne peut offrir au monde qu'une effroyable poussière de cultures. Faire jaillir une *unité* nouvelle de cette poussière de cultures est devenu une nécessité¹¹⁰⁷. [Nous soulignons] » C'est donc « l'unité » de ce type de tradition qui le fascine, et c'est le « fractionnement », la multiplicité, le dualisme de la culture européenne qui le gêne.

Et, effectivement, c'est sur cette unité de la pensée des traditions mésoaméricaines que Le Clézio ne cesse de mettre l'accent, unité qui dépasse celle du naturel et du surnaturel, puisque c'est aussi une « harmonie entre l'homme et le monde, [un] équilibre entre le corps et l'esprit, [une] union de l'individuel et du collectif qui étaient la base de la plupart des sociétés amérindiennes¹¹⁰⁸ (...) », harmonie, toujours d'après lui, ignorée de la pensée « de l'Europe¹¹⁰⁹ » de la Renaissance.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 218 et 219.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 270.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*

Selon Mircea Eliade :

[L]es différents types de bipartition et polarité, de dualité et d'alternance, de dyades antithétiques et de *coincidencia oppositorum* se rencontrent partout dans le monde, et à tous les niveaux de culture.¹¹¹⁰

Il en distingue deux types : le groupe de polarités cosmiques et celles qui se réfèrent à la condition humaine. Dans le premier :

[O]n peut discerner celles de structure spatiale (droite/gauche ; haut/bas ; etc.), celle de structure temporelle (jour/nuit ; les saisons, etc.) et enfin les polarités définissant le processus de la vie cosmique (vie/mort ; le rythme de la végétation, etc.).¹¹¹¹

Dans le second : « Le couple fondamental reste celui de mâle/femelle, mais on distingue aussi les dichotomies ethniques (les nôtres/les étrangers), mythologiques (les Jumeaux antagoniques), [...] éthiques (bien/mal, etc.)¹¹¹². »

Nous avons dit précédemment que dans *Hombres de Maiz* l'importance du concept de « souterrain » peut aussi indiquer que c'est la Terre, et donc la Mère (l'Énergie vitale) qui vient en premier par rapport au Père (l'Esprit). Ceci est particulièrement visible dans la mythologie grecque telle que rapportée par Hésiode dans sa *Théogonie* : « En effet, d'après Hésiode, au commencement n'existait que le Chaos (l'Abîme), d'où surgirent Gaia (la Terre) aux "larges flancs" et Eros (la force de cohésion du monde). Ensuite Gaia "enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ouranos (Ciel) étoilé"¹¹¹³. » Ce « couple fondamental » « male/femelle », constitue à la fois une hiérogamie divine entre le Ciel et la Terre et une hiérogamie humaine entre le Père et la Mère. Dans *El Reino de este mundo*, on peut rappeler une des histoires que Mackandal racontait à Ti Noël au moulin à sucre : "[L]a historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Dá, encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto¹¹¹⁴." Autrement dit, union du « couple fondamental » « mâle/femelle ». C'est ce que confirme, nous l'avons vu, Alfred Métraux : « Il [Damballah Wèdo] est très souvent représenté avec sa femme

¹¹¹⁰ Eliade, Mircea, *La Nostalgie des origines*, op. cit., p. 274.

¹¹¹¹ *Ibid.*, p. 275.

¹¹¹² *Ibid.*, p. 276.

¹¹¹³ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Tome 1*, op. cit., p. 261.

¹¹¹⁴ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 62 et 63. (Traduction, p. 15.) : « [L]'histoire d'Adonhouesso, du roi d'Angola, du roi Dâ, incarnation du serpent, principe éternel du retour infini, lequel s'accouplait mystiquement avec une reine qui était l'arc en ciel, maîtresse des eaux et des enfantements. »

Aïda-wèdo sur les fresques murales des *houmfò* par deux serpents qui semblent plonger dans le bassin¹¹¹⁵ (...). » Mais il ajoute aussitôt : « [E]t par un arc-en-ciel. Celui-ci n'étant qu'un serpent céleste, il est identifié à la fois à Damballah et à Aïda-wèdo¹¹¹⁶. » En d'autres termes, il est aussi présenté sous la forme d'une coïncidence des opposés. Et c'est également sous cette forme qu'est montré « Le Créateur et le Formateur¹¹¹⁷ [Nous traduisons] » dans le *Popol Vuh*, source d'inspiration d'*Hombres de Maíz* : il est à la fois « Mère et Père de la vie¹¹¹⁸ ».

Cependant, la condition indispensable de la coïncidence des opposés est la croyance en un Absolu, c'est-à-dire une dimension, pour ainsi dire, située avant, après, et au-delà de celle relative du devenir. Citons de nouveau Mircea Eliade : « [Q]uelle que soit la manière dont on conçoit l'Absolu, on ne peut le concevoir qu'au-delà des contraires et des polarités¹¹¹⁹ ». Ce qui nous renvoie à ce que dit Todorov à propos de l'omniprésence d'êtres surnaturels dans les récits fantastiques (au sens large du terme). Il pense qu'elle est due, outre à la volonté de puissance dans le sens d'un dépassement de la condition humaine, à la supplétion d'une « causalité déficiente¹¹²⁰ ». Pour expliquer certains événements dont on ne connaît pas les causes, on a alors le choix entre invoquer, soit le hasard, soit l'existence de séries causales, pour ainsi dire, « extraordinaires », pouvant aller jusqu'au surnaturel. La systématisation de cette deuxième tendance débouche sur un « déterminisme généralisé¹¹²¹ » ou « *pan-déterminisme*¹¹²² ». Celui-ci « a comme conséquence naturelle ce qu'on pourrait appeler la "pan-signification" : puisque des relations existent à tous les niveaux, entre tous les éléments du monde, ce monde devient hautement signifiant¹¹²³ ». L'Absolu aussi explique toutes les « causes », il débouche sur un « déterminisme généralisé » ou « pan-déterminisme » et a comme conséquence naturelle la « pan-signification ».

Dans *La Condition humaine*, souvenons-nous, en parlant du personnage de Gisors le narrateur le compare à un bouddhiste « On lui prêtait la patience des

¹¹¹⁵ Métraux, Alfred, *Le Vaudou Haïtien*, op. cit., p. 92.

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ Popol Vuh : *Las antiguas historias del quiché*, op. cit., p. 22. "[E]l Creador y el Formador"

¹¹¹⁸ *Ibid.* "la madre y el padre de la vida"

¹¹¹⁹ Eliade, Mircea, *La Nostalgie des origines*, op. cit., p. 269.

¹¹²⁰ Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, op. cit., p. 116.

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ibid.*

¹¹²³ *Ibid.*, p. 118.

bouddhistes : c'était celle des intoxiqués.¹¹²⁴ » Nous avons dit qu'il n'avait pas atteint la sagesse, pour ainsi dire, par la pratique de la méditation, mais par la fréquentation de l'opium, qui en constitue un raccourci et l'apparente donc à une certaine forme de charlatanisme. Pour aller vite, la première est un exercice qui vise la pleine conscience du réel, alors que la seconde consiste à oublier, voire à nier ce même réel. Néanmoins, nous avons vu que pour Baudelaire c'est bien d'un état « paradisiaque » dont il questionne dans les deux cas : dans le premier, à travers « l'exercice journalier de [la] volonté » ; dans le second, à travers la science physique, et ce malgré les dangers qu'elle comporte.

Par ailleurs, Aldous Huxley, le célèbre auteur de *Le meilleur des mondes*, dans son essai consacré aux drogues intitulé *Les Portes de la perception*, ne dit pas autre chose. Après avoir intensément contemplé des fleurs à la suite de l'ingestion d'une dose de mescaline, alcaloïde actif du peyotl, il écrit : « Je voyais ce qu'Adam avait vu le matin de sa création – le miracle, d'instant en instant, de l'existence dans sa nudité¹¹²⁵. » Ce qui nous renvoie à ce commentaire déjà mentionné du narrateur de *L'Œuvre au Noir*, au moment où, dans le chapitre intitulé *La promenade sous la dune*, Zénon s'enfonce peu à peu dans l'eau dans l'intention de mettre fin à ses jours : « Nu et seul, les circonstances tombaient de lui comme l'avaient fait ses vêtements. Il redevenait cet Adam Cadmon des philosophes hermétistes, placé au cœur des choses, en qui s'élucide et se profère ce qui partout ailleurs est infus et imprononcé¹¹²⁶. » Cette idée est davantage encore renforcée par Huxley dans l'extrait suivant :

Au stade final de l'absence du moi (...) il y a une « connaissance obscure » que Tout est dans tout, - que Tout est effectivement chacun. C'est là, me semble-t-il, le point le plus proche où un esprit fini puisse parvenir de l'état où il « perçoit tout ce qui se produit partout dans l'univers ». ¹¹²⁷

En d'autres termes, Huxley considère que l'expérience de la drogue est une sorte d'avatar de l'expérience mystique.

¹¹²⁴ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 45.

¹¹²⁵ Huxley, Aldous, *Les Portes de la perception*, France, Editions du Rocher, 1954, p. 19.

¹¹²⁶ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 336.

¹¹²⁷ Huxley, Aldous, *Les Portes de la perception*, op. cit., p. 27.

Henri Michaux, quant à lui, réfléchissant aux impressions de dualité et d'unité après une ingestion de mescaline, écrit l'extrait suivant dans son ouvrage déjà mentionné consacré aux drogues :

Si l'état normal est mélange, examen et maîtrise des pulsions et des vues antagonistes, si l'état créé par la drogue ou par une maladie mentale est oscillation avec succession et séparation totale des pulsions antagonistes et points de vue opposés, il existe un troisième état, celui-ci sans alternance, comme *sans mélange*, où la conscience dans une totalité inouïe règne *sans antagonisme aucun*.¹¹²⁸

Cet état, cette coïncidence des opposés, il l'appelle « extase¹¹²⁹ »

Mais le personnage le plus représentatif de cette vision des choses est celui du beau-frère de Gisors, Kama. Lors de sa deuxième visite dans la maison de Gisors, Clappique, venu chercher Kyo pour le prévenir du danger qui le menace, est présenté à cet homme qui est peintre et musicien. Clappique lui demande pourquoi il peint, ce à quoi l'autre répond : « [D']abord, pour ma femme, parce que je l'aime¹¹³⁰... » L'adverbe « d'abord » indique que cet amour va en priorité à sa femme, et qu'il s'agit donc d'un amour individuel. Mais, un peu plus loin, il ajoute : « La peinture, chez nous, ce serait chez vous la charité¹¹³¹. » Dans le Christianisme, cette dernière renvoie à l'amour du prochain en tant que créature de Dieu, à un amour de toute l'humanité et non seulement à un seul être appartenant à celle-ci, et trouve, dans une certaine mesure, son équivalent dans la notion bouddhiste de compassion. Mais Clappique précise : « Je ne dis pas pour qui, mais pour quoi¹¹³² ? ». Kama développe alors son point de vue : « Quand je suis allé en Europe, j'ai vu les musées. Plus vos peintres font des pommes, et même des lignes qui ne représentent pas des choses, plus ils parlent d'eux. Pour moi, c'est le monde qui compte¹¹³³. » L'idée sous-jacente ici est qu'il n'y a pas de frontière entre l'égo et le monde, et que l'abolition du premier permet la manifestation en soi de la totalité du second, idée typiquement analogique (l'identité entre le microcosme et le macrocosme) et extrêmement répandue dans tout l'Extrême orient.

¹¹²⁸ Michaux, Henri, *Connaissances par les gouffres*, op. cit., p. 30.

¹¹²⁹ *Ibid.*

¹¹³⁰ Malraux, André, *La Condition humaine*, op. cit., p. 189.

¹¹³¹ *Ibid.*, p. 190.

¹¹³² *Ibid.*, p. 189.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 189 et 190.

En outre, à une autre question de Clappique sur l'éventualité de la mort de sa femme, et donc de la perte de ce qui constitue le fondement de sa motivation première, Kama répond : « On peut communier même avec la mort... C'est le plus difficile, mais peut-être est-ce le sens de la vie¹¹³⁴... » Si le Confucianisme, la plus grande tradition chinoise, ne rejette pas le culte des ancêtres, donc des morts, il estime néanmoins que « "[L']homme supérieur" doit se préoccuper d'abord de l'existence humaine concrète, telle qu'elle est vécue ici et maintenant¹¹³⁵. » Il est donc probable que chez Kama l'idée de communion avec la mort vienne plutôt du Shintoïsme, la religion la plus ancienne du Japon, considérée comme un animisme, c'est-à-dire une religion où l'on trouve la croyance en la communication de l'homme avec les esprits de la nature, mais aussi avec les esprits des morts. Ce qui signifie que, comme dans les traditions préhispaniques dont parle Le Clézio, il n'existe pas là non plus de frontière entre la vie et la mort, entre le monde naturel et le monde surnaturel. Et la phrase de Kama, qui sonne comme une conclusion : « Je sais maintenant que je peux retrouver n'importe où mon silence intérieur¹¹³⁶... », désigne de nouveau une absence de dichotomie entre l'homme (l'adjectif « intérieur ») et le monde (l'expression « n'importe où »). Mais, à travers le groupe nominal « mon silence », elle désigne aussi une absence de dialogue, voire de polyphonie, dans l'intériorité même de l'homme, absence qui, dans ce contexte, signifie qu'il n'y a pas de place pour le conflit ; en d'autres termes, qu'il n'est pas troublé par le surnaturel, puisqu'on « peut communier même avec la mort », et que c'est même là « le sens de la vie ».

La pensée de Kama, qu'on pourrait donc qualifier d'Extrême orientale, pourrait être résumée par cette réflexion du personnage du chinois dans l'ouvrage de Malraux intitulé *La Tentation de l'Occident*, échange épistolaire entre ce même chinois et un autre homme de nationalité française :

L'admiration [chez les Occidentaux] vient d'une action. Pour nous c'est seulement la conscience d'être selon le mode le plus beau. Par les formes de l'art que vous appeliez autrefois sublimes, vous exprimez une action et non un état. Cet état, dont nous ne connaissons que ce qu'il prête à tous ceux qui le possèdent, cette pureté, cette désagrégation de l'âme au sein de la lumière éternelle, jamais les Occidentaux ne l'ont cherché, ni son expression, même aidés de la langue que propose en certains lieux

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹¹³⁵ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Tome 2, *op. cit.*, p. 28.

¹¹³⁶ Malraux, André, *La Condition humaine*, *op. cit.*, p. 192.

la Méditerranée. De lui vient la seule expression sublime de l'art et de l'homme : elle s'appelle la sérénité.¹¹³⁷

Ce « silence intérieur », cet « état » de « sérénité » dont il est ici question, renvoie à l'idée confucéenne qui veut que le comportement cérémoniel correct menant à celui qui méritera d'être considéré comme un « homme véritable », se fasse en conformité avec le Tao, qui, selon Mircea Eliade, est « principe et source du réel¹¹³⁸ ». D'après Confucius en effet :

Tout comportement cérémoniel correct déclenche une force magico-religieuse redoutable. Confucius évoque le fameux Souverain-Sage Choun : « il se tenait tout simplement avec gravité et révérence, le visage tourné vers le Sud (la posture rituelle des Souverains) – *et c'était tout* » (...). Car le Cosmos et la société sont régis par les mêmes puissances magico-religieuses actives dans l'homme. « Avec un comportement correct, on n'a pas besoin de donner des ordres » (...). « Gouverner par la vertu (*tō*), c'est comme si on était l'Etoile polaire : on reste sur place tandis que toutes les autres étoiles tournent en hommage autour d'elle (...) ».¹¹³⁹

Cette « sérénité » correspond également à la notion de *wou wei*, fondamentale dans le Taoïsme, cette autre grande tradition de la Chine :

Tout comme Confucius, Lao tseu [le fondateur présumé du Taoïsme] affirme que les affaires de l'État peuvent être dirigées avec succès seulement si le Prince suit la voie du Tao ; en d'autres termes, s'il pratique la méthode *wou wei*, le « sans faire » ou le « non-agir ». Car « le Tao reste toujours sans action et il n'est rien qu'il ne fasse » (...).¹¹⁴⁰

En ce qui concerne le Bouddhisme, né en Inde au VI^e siècle avant Jésus-Christ, introduit en Chine au milieu du I^e siècle et devenu à la fin du III^e siècle l'un des trois principaux courants spirituels de ce pays, son objectif, pour ainsi dire, est l'obtention de l'état de Nirvana. Toujours selon Eliade :

Le Bouddha a comparé l'obtention du Nirvāna à l'extinction d'une flamme. Mais on a remarqué que, pour la pensée indienne, l'extinction du feu ne signifie pas son anéantissement, mais la régression à un état virtuel. D'autre part, si le Nirvāna est l'inconditionné par excellence, l'*Absolu* [nous soulignons], il transcende non seulement les structures cosmiques mais aussi les catégories de la connaissance. Dans ce cas, on peut affirmer que le « nirvāné » n'existe plus (si l'on comprend l'existence comme

¹¹³⁷ Malraux, André, *La Tentation de l'Occident*, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1926, p. 29 et 30.

¹¹³⁸ Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Tome 2, op. cit.*, p. 26.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 28 et 29.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

un mode d'être dans le monde), mais on peut aussi affirmer qu'il « existe » en Nirvāna, dans l'inconditionné, donc dans un mode d'être impossible à imaginer.¹¹⁴¹

Ce que Mircea Eliade appelle « Le paradoxe de l'Inconditionné¹¹⁴² ».

Enfin, ceci nous ramène également, souvenons-nous, à la distinction faite par René Guénon entre pouvoir temporel (deuxième fonction chez Dumézil) et autorité spirituelle (première fonction). Il considère en effet que la spécificité de celui-là est l'action, et la spécificité de celui-ci est la connaissance ; et estime aussi, comme le personnage de Malraux, que la première est caractéristique de l'Occident et la deuxième de l'Orient.

Mais nous avons déjà vu que cette pensée « orientale », que l'on pourrait résumer par l'expression « coïncidence des opposés » ou également par celle de « principe de la non-dualité », avait également existé dans ce que l'on appelle communément l'Occident. Dans *L'Œuvre au Noir*, la description de la promenade de Zénon analysée plus haut, contraste avec une autre qui se trouve deux pages plus loin :

Une fois, emportant avec lui son pain pour plusieurs jours, il s'aventura jusqu'à la forêt d'Houthuist. Ces bois étaient le reste des grandes futaies du temps païen : d'étranges conseils tombaient de leurs feuilles. La tête levée, contemplant d'en bas ces épaisseurs de verdure et d'aiguilles, Zénon se rengageait dans les spéculations alchimiques abordées à l'école, ou en dépit de l'école ; il retrouvait dans chacune de ces pyramides végétales l'hiéroglyphe hermétique des forces ascendantes, le signe de l'air, qui baigne et nourrit ces belles entités sylvestres, le feu, dont elles portent en soi la virtualité, et qui peut être les détruira un jour.

Le narrateur ajoute :

Mais ces montées s'équilibraient d'une descente : sous ses pieds, le peuple aveugle et sentient des racines imitait dans le noir l'infinie division des brindilles dans le ciel, s'orientait précautionneusement vers on ne sait quel nadir. Çà et là, une feuille trop tôt jaunie trahissait sous le vert la présence des métaux dont elle avait formé sa substance et dont elle opérait sa transmutation. La poussée du vent déjetait les grands fûts comme un homme son destin. Le clerc se sentait libre comme la bête et menacé comme elle, équilibré comme l'arbre entre le monde d'en bas et le monde d'en haut, ployé lui aussi par des pressions s'exerçant sur lui et qui ne cesseraient qu'à sa mort.¹¹⁴³

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 105 et 106.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁴³ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 50.

On peut qualifier cette description de magique, ou plus précisément, pour reprendre le terme de Descola, « d'analogique ». L'expression « spéculations alchimiques » ainsi que les noms « substance » et « transmutation » sont à cet égard suffisamment explicites. Mais l'expression « temps païen » laisse déjà entendre que l'on se situe dans un temps situé bien avant le « naturalisme », toujours selon Descola, et même avant le Christianisme ; et la phrase : « d'étranges conseils tombaient de leurs feuilles » suggère qu'il y a une communication entre l'homme et la nature. L'expression « hiéroglyphe hermétique » renforce encore cette idée, et en ajoute une autre : il n'est pas question ici d'une communication ordinaire, mais de type ésotérique, mystique, magique, bref, communion plutôt que simple communication. En effet, il y a ici une personnification de la nature (le nom « peuple », le verbe « imitait »). En outre, la phrase : « s'orientait précautionneusement vers on ne sait quel nadir » suggère que la nature possède une intention, ce qui est encore accentué par la comparaison entre le « vent » et « l'homme » et entre les « futs » et le « destin », comparaison qui dit la liberté humaine. Il y a évidemment ici une dimension magique, puisque le terme « nadir », en plus d'avoir une définition astronomique (« Point du ciel à la verticale de l'observateur, vers le bas (opposé à *zénith*)¹¹⁴⁴ »), possède aussi une signification symbolique : « [L]e passage au nadir, au point le plus bas de la courbe involutive, marquera l'immersion la plus profonde dans la matière la plus dense¹¹⁴⁵ », mais pour cette raison même il est également « le début du processus évolutif¹¹⁴⁶ » menant vers le zénith. Description de type analogique donc puisque, une nouvelle fois, il y a une identité (indiquée par le verbe « imiter ») entre le haut et le bas, et que l'être humain, dans ce cas précis, lui, Zénon, est pris entre ces deux « forces », fait partie intégrante du monde de la nature. Par ailleurs, on retrouve ici l'obsession de Zénon pour le passage du temps, et de sa fin inexorable, la « mort ».

D'après Mircea Eliade, on l'a vu, ce que l'on appelle la Renaissance n'est pas seulement celle de l'Antiquité gréco-romaine. Il nous explique en effet que les traductions latines du *Corpus Hermeticum* faites à la fin du XV^e siècle par l'humaniste florentin Marsile Ficin, ont suscité de l'intérêt pendant deux siècles chez toute une série de penseurs à travers l'Europe (Pic de la Mirandole, Giordano Bruno, et même Newton, pour ne citer que les plus connus). L'idée a consisté à postuler une harmonie

¹¹⁴⁴ Larousse électronique, *Entrée : Zénith*.

¹¹⁴⁵ Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire de Symboles, Entrée : Zénith, op. cit.*, p. 1035.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*

entre, d'une part l'hermétisme (savant, ou hermétisme philosophique) et la magie hermétique (hermétisme populaire) et, d'autre part, le Christianisme. C'était en somme « une réaction contre ce que l'on pourrait appeler un Christianisme "provincial"¹¹⁴⁷ », c'est-à-dire purement occidental, ainsi que l'aspiration à une religion universaliste, transhistorique, « primordiale¹¹⁴⁸ ». « Primordiale », non plus seulement dans le sens de premier, premier des nombres entiers, comme dans le chapitre précédent, mais aussi dans le sens d'unité, de totalité, de coïncidence des opposés.

Cependant, l'universalisme religieux de l'Hermétisme eut l'effet inverse de celui escompté. En effet, si la Réforme s'attaque volontairement à l'Orthodoxie catholique, chacune de ces deux traditions se présentant comme la véritable culmination de la Tradition primordiale que serait le Judaïsme, l'Hermétisme lui, se présentant donc également comme une Tradition primordiale, essaie d'intégrer le Christianisme (et toutes les religions d'ailleurs, y compris le Judaïsme), dans un « système » plus vaste, mais, ce faisant, il finit par le relativiser (le mettant en fait sur le même plan que les autres religions), donc par l'affaiblir :

Zénon lui-même, souvenons-nous, dit à Henri-Maximilien :

Les explications analogiques qui m'avaient jadis paru élucider les secrets de l'univers me semblaient pulluler à leur tour de nouvelles possibilités d'erreur en ce qu'elles tendent à prêter à cette obscure Nature ce plan préétabli que d'autres prêtent à Dieu.¹¹⁴⁹

À l'inverse, si, comme le dit Descola, le « naturalisme » naît de « l'analogisme », et plus précisément en Europe, de l'analogisme hermétiste, alors, du point de vue de l'Hermétisme, le premier, loin d'être une culmination du second, serait plutôt une dégénérescence par rapport à lui, dégénérescence consistant à séparer radicalement le sujet observant de l'objet observé.

Résumons-nous. Dans *El Reino de est mundo*, Carpentier prétend faire surgir le merveilleux à partir de la réalité du continent latino-américain, et plus précisément à partir de la croyance (la foi) des personnages vivant dans cette réalité. Néanmoins, dans une des scènes du roman, le merveilleux apparaît de manière objective et déconcerte le protagoniste du roman. Le « réalisme-magique », lui, prétend faire surgir

¹¹⁴⁷ Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines*, op. cit., p. 73.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*

¹¹⁴⁹ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 148 et 149.

le magique à l'intérieur même du réel, sans que cela ne pose aucun « problème ». Néanmoins, si dans *Hombres de Maíz*, certaines scènes présentent des éléments magiques sans que cela ne pose aucun problème à certains personnages, elles en posent tout de même à d'autres, qui ne croient pas à la réalité de ces éléments. D'ailleurs, Asturias lui-même, comme Carpentier, dit explicitement que le magique implique une croyance. Pourtant, cette volonté des deux auteurs latino-américains de concilier le réel et l'imaginaire, révèle aussi leur volonté, plus ambitieuse encore, de concilier tous les contraires, volonté partagée par les deux auteurs européens. D'où le choix d'une série de Traditions dans lesquelles on retrouve, à des degrés différents, l'idée de « coïncidence des opposés » : le Vaudou haïtien chez Carpentier ; le Chamanisme maya-quiché guatémalien chez Asturias ; l'Hermétisme de la Renaissance chez Yourcenar ; et les Traditions de l'Extrême orient chez Malraux. Mais nous avons vu que cette conception implique aussi une croyance, celle en l'existence d'un Absolu, que l'on peut considérer aussi comme un point zéro « d'observation ».

Selon Eliane Karp:

La période qui va de 1925 à 1950 est un moment de crise en Europe, une période d'intense critique interne autour du système de pensée dénommé "Logico-rationnel", à l'intérieur duquel on peut situer le positivisme et, plus généralement, les valeurs de la classe bourgeoise, valeurs qui s'étendent à toutes les sphères de la société, et responsables, d'après les surréalistes, de deux guerres mondiales. Le surréalisme français représente probablement, comme produit de ces deux guerres et dans le panorama littéraire de ce même pays, une des tentatives les plus profondes de redéfinition des valeurs de la civilisation occidentale. Cette même attitude de 'rupture' et de moquerie systématique de concepts considérés jusqu'alors comme normaux, eut (...) une grande influence sur les nombreux écrivains latino-américains qui vivaient alors, pour différentes raisons, à Paris.¹¹⁵⁰

Elle ajoute :

Les deux cas les plus représentatifs de cette influence réciproque entre le surréalisme français et ce qui était alors un nouveau courant littéraire sont ceux d'Alejo Carpentier à Cuba et de Miguel Ángel Asturias au Guatemala. La même année, 1949, avec leurs

¹¹⁵⁰ Karp, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", *op. cit.*, p. 99. "El período que se extiende entre 1925 y 1950 es un momento de crisis al nivel europeo, de intensa crítica interna alrededor del llamado sistema de pensamiento "Lógico-razional", del positivismo y en general de los valores de la clase burguesa que se extienden a todas las esferas de la sociedad, responsables según los surrealistas de las dos guerras mundiales. El surrealismo francés representa probablemente, como producto de estas dos guerras y dentro del panorama literario de este mismo país, uno de los más hondos intentos de redefinición de valores acerca de la civilización occidental. Esta misma actitud de 'ruptura' y de burla sistemática de conceptos considerados, hasta entonces, como normales, tuvo, según la óptica adoptada para este estudio, una gran influencia sobre los numerosos escritores latinoamericanos que, en ese momento, vivían por diferentes razones en París."

romans respectifs : *Le Royaume de ce monde* et *Hommes de Maïs*, tous deux sont parvenus à créer un concept nouveau, celui de « Réel-merveilleux américain », dont l'origine et la nature doivent beaucoup au surréalisme, même si, dans des entretiens qui leur ont été consacrés, les deux auteurs le nient.¹¹⁵¹ [Nous traduisons]

Elle conclue, en quelque sorte, que « Carpentier [et] Asturias 'optent', après un long apprentissage et 'exil' volontaire en Europe, pour un retour à leurs héritages culturels autochtones¹¹⁵² ».

En outre, au début du XIX^e siècle déjà, le philosophe allemand Arthur Schopenhauer parle, à propos de la découverte par l'Europe des Traditions indiennes (Védas et Upanishad), d'un évènement aussi important que ce que fut à l'époque de la Renaissance la redécouverte de la Tradition gréco-romaine. En 1924, dans *La Tentation de l'Occident*, André Malraux ne semble pas suggérer autre chose au sujet de la pensée chinoise, opposant, on l'a vu, le dualisme occidental à l'unité orientale, attitude incarnée dans *La Condition humaine* par Gisors et Kama. Enfin, nous avons déjà dit que Mircea Eliade pense que la Renaissance n'est pas simplement celle de la culture gréco-romaine antique, mais aussi celle de l'Hermétisme de l'Antiquité. Dans *L'Œuvre au Noir*, roman publié en 1968, Marguerite Yourcenar fait le portrait d'un Alchimiste tiraillé entre naturalisme (tradition qui, selon Theodore Roszak, vise la conscience objective) et analogisme (tradition qui vise la coïncidence des opposés), toutes deux ayant l'ambition, mais de manière diamétralement inverse, de se situer sur un point zéro d'observation.

Citons, enfin, un autre passage de Roszak à propos de l'imagination visionnaire, associée donc à cette Tradition de l'Énergie dont nous avons parlé au chapitre précédent :

Nous devons être prêts à soutenir ce qu'affirment des hommes tels que Blake, à savoir que certains yeux ne voient pas le monde comme le voient le regard banal ou l'œil scientifique, mais le voient transformé, dans une lumière éclatante et, ce faisant, le voient tel qu'il est vraiment.¹¹⁵³

¹¹⁵¹ *Ibid.* "Los dos casos más representativos de esta influencia recíproca entre el surrealismo francés y una entonces nueva corriente literaria, son los de Alejo Carpentier en Cuba y de Miguel Ángel Asturias en Guatemala. Los dos llegaron dentro del mismo año -1949- con sus respectivas novelas: *El reino de este mundo* y *Hombres de maíz* a fomentar un concepto nuevo, el del "Real Maravilloso Americano" cuyo origen y naturaleza deben mucho al surrealismo a pesar de que ambos escritores lo nieguen en sus entrevistas."

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 101. "Carpentier [y] Asturias (...) 'optan' por un retorno a sus "legados culturales autóctonos", a partir de un largo aprendizaje y 'exilio' voluntario en Europa." p. 101.

¹¹⁵³ Roszak, Theodore, *Vers une contre-culture, Réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, op. cit., p. 266.

Deux remarques à ce sujet. La première : voir le monde « tel qu'il est vraiment » est une conception qui, comme les deux précédentes, implique de se situer sur un point zéro d'observation. La seconde : le poème de Blake, souvenons-nous, s'intitule *Le Mariage du Ciel et de l'Enfer*. Il y écrit : « L'énergie est la seule vie et vient du corps et la raison est la circonférence délimitée ou extérieure de l'énergie. » Chez Blake, l'Imagination, aussi visionnaire soit-elle, n'est donc pas seule en cause, puisque la Raison circonscrit l'Énergie pour intégrer l'Enfer et empêcher la folie et le crime. Le Ciel est le symbole de la Raison, de l'Esprit, du Verbe ; l'Enfer est le symbole de la Terre, de l'Energie, du Corps. Leur Mariage est une Hiérogamie, une union sacrée entre deux éléments contraires, une coïncidence des opposés.

En somme, le premier chapitre de cette troisième partie a traité de « l'Idéologie trifonctionnelle », modèle du mode d'organisation sociale de la Tradition de l'Europe du Moyen Âge et de la Renaissance dans lequel c'est la première fonction, la fonction spirituelle, qui domine. Zénon, dans *L'Œuvre au Noir*, est un personnage qui s'adonne essentiellement aux activités de l'esprit, propres à la première fonction, ce qui constitue donc une caractéristique traditionnelle ; mais il est aussi un individualiste, ce qui constitue une caractéristique préfigurant la modernité. Kyo, dans *La Condition humaine*, est un personnage qui s'adonne essentiellement à l'action, propre à la deuxième fonction, ce qui constitue une caractéristique propre de la modernité ; mais cette action reste toujours sous le contrôle de l'esprit, ce qui est une caractéristique traditionnelle, dans laquelle l'action se subordonne à la réflexion, la deuxième fonction à la première.

Le deuxième chapitre, lui, a traité de la Tradition de l'Énergie vitale, Tradition dont Mircea Eliade dit qu'elle exalte la « *sacralité de la vie* » et à laquelle, toujours d'après lui, s'oppose une autre Tradition, mettant, elle, au premier plan ce qu'il appelle les « *puissances spirituelles* ». Nous avons tenté de montrer la réhabilitation, surtout, mais pas exclusivement, dans les deux romans latinoaméricains, de cette première Tradition, notamment, mais pas seulement, par son symbole le plus archaïque et universel, la figure du Serpent.

La première partie du troisième chapitre, enfin, a traité de l'Énergie vitale désacralisée, transformée en objet quantifiable et exploitable. La seconde partie de ce

même chapitre a analysé des mouvements littéraires latinoaméricains dénommés « réalisme-magique » et « réel-merveilleux », dont nous avons dit que, de même que le surréalisme, ils sont certes préoccupés par l'idée de la fusion du réel et de l'imaginaire, mais aussi par celle, très ancienne, de la « coïncidence des opposés », de tous les opposés, y compris donc celle de l'Esprit et de l'Énergie vitale. On retrouve cette préoccupation dans tous les romans de notre corpus, leurs auteurs ayant eu recours à des Traditions postulant, de manière plus ou moins explicite, la coïncidence en question : les Traditions de l'Extrême-Orient dans *La Condition humaine* ; l'Hermétisme de la Renaissance dans *L'Œuvre au Noir* ; le Chamanisme maya-quiché dans *Hombres de Maíz* ; et le Vaudou haïtien dans *El Reino de este mundo*.

CONCLUSION

Le point de départ de cette étude est notre lecture du livre *Los Hijos del limo*, un essai consacré par Octavio Paz à la poésie moderne. Le poète et essayiste mexicain nous explique que le fil conducteur de cette œuvre est la double et antagonique tentation qui a fascinée les poètes modernes : la tentation religieuse et la tentation politique. Face au Christianisme, la poésie moderne se présente comme *l'autre* religion; face aux révolutions du XIX^e ou du XX^e siècle, elle se présente comme la voix de la révolution *originale*. Nous pensons que cette double et antagonique tentation est également présente dans les romans de notre corpus.

La tentation religieuse d'abord. En effet : les traditions Maya quiché, Vaudou, Hermétistes, orientales, font toutes allusion à un principe immuable ou, pour le moins, à des images stables ; elles sont tournées vers un passé mythique. Les romanciers de notre corpus subissent l'attraction de ce temps d'avant le temps, ce temps de la première création et dont, dans les sociétés traditionnelles, les protagonistes sont les dieux. Mais, toujours selon Octavio Paz, ce qui caractérise avant tout la Tradition moderne, et qui l'oppose à la Tradition, pour ainsi dire, traditionnelle, c'est la notion de changement, c'est de faire de celui-ci son fondement ; elle est donc tournée vers le futur. Ce qui fait qu'une tradition fondée par la modernité à un moment T de son histoire puisse parfaitement prendre l'apparence d'une tradition traditionnelle et que celle-ci puisse devenir moderne à son tour ; en somme, le plus ancien devient le plus nouveau. Les romanciers de notre corpus subissent donc aussi l'attraction de ce temps chronologique, irréversible, celui de l'Histoire.

La tentation politique ensuite. Elle se traduit essentiellement par la fascination pour l'idée de Révolution. Les constantes ruptures qu'elle provoque, ses négations, sont la conséquence de ce qu'Octavio Paz appelle la raison critique, ou encore la passion critique, et qui s'identifie à la succession et à l'altérité. Si donc, la Modernité

est fondée sur le changement et la rupture, et si les révolutions sont l'expression du temps irréversible, cela signifie qu'elles sont aussi des manifestations de cette raison critique qui est la liberté même. Ce temps irréversible est celui de l'Histoire, qui commence à obséder l'Europe à partir de la fin du XVIII^e siècle. Dans les romans de notre corpus, nous l'avons dit, la révolution, ou en tout cas la révolte, se situe au cœur des différentes intrigues : le soulèvement populaire chinois de 1927 dans *La Condition humaine* ; la révolte des indiens contre les maïceros et le système capitaliste dans *Hombres de Maiz* ; les différentes révoltes qui mènent à l'Indépendance haïtienne dans *El Reino de este mundo* ; la révolte protestante qui mène à la Reforme et à la Contreréforme dans *L'Œuvre au Noir*, mais aussi la figure de Zénon comme personnage charnière de la Révolution scientifique du XVII^e siècle. Tous ont donc en commun l'idée de révolution, définie comme une rupture radicale avec le passé et ayant la linéarité du temps comme conception, à savoir celle d'une flèche allant du passé vers le futur et menant vers le progrès de l'humanité, et dont le principal modèle est la révolution française. Nous l'avons dit un peu plus haut, les romanciers de notre corpus subissent donc l'attraction du temps historique. Mais, dans le même mouvement, leurs œuvres répondent à une autre définition du mot révolution, celle de retour des astres, et dont la conception du temps est cyclique et tournée vers un passé mythique. Les romanciers de notre corpus subissent donc aussi l'attraction de ce temps d'avant le temps, ce temps de la première création.

Toujours dans le même ouvrage, Octavio Paz écrit :

Dans sa dispute contre le rationalisme moderne [et aussi contre le Christianisme], les poètes redécouvrent une tradition aussi ancienne que l'homme lui-même [...] Je me réfère à l'analogie, à la vision de l'univers comme un système de correspondances et à la vision du langage comme un double de l'univers.¹¹⁵⁴

Toutes les Traditions auxquelles nous avons fait allusion ont en commun d'appartenir à cette catégorie de l'analogisme. Pour les romanciers de notre corpus, comme pour les poètes modernes, cette Tradition est à la fois l'autre religion, car se superposant au Christianisme, voire le remplaçant, mais aussi la Révolution originale. Dans les deux cas, le phénomène est le même : la première prétend être la garante d'un certain

¹¹⁵⁴ Paz, Octavio, *Los Hijos del Limo*, op. cit., p. 10. "En su disputa con el racionalismo moderno, los poetas redescubren una tradición tan antigua como el hombre mismo [...]. Me refiero a la analogía, a la visión del universo como un sistema de correspondencias y a la visión del lenguaje como un doble del universo."

type d'éternité ; la seconde prétend renouer avec ce temps des origines, le temps mythique, ou temps sacré, antérieur au temps historique.¹¹⁵⁵

Il y a donc une ambiguïté, tant de la Tradition que de la Révolution, dans la mesure où leurs visages, dit Octavio Paz : « nous montre[nt] les traits mythiques du temps cyclique et les traits géométriques de la critique, l'antiquité la plus ancienne et la nouveauté la plus nouvelle. » Ou, pour le dire autrement, la fascination pour la Tradition est à la fois une fascination pour le temps mythique et pour le temps historique, et la fascination pour la Révolution est à la fois une fascination pour le temps historique et pour le temps mythique. C'est cette ambiguïté que nous avons tenté d'étudier.

Mais creusons là davantage. En ce qui concerne plus spécifiquement la notion de sacré, Mircea Eliade pense que ce dernier est « un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience¹¹⁵⁶ ». Il explique :

Un monde significatif – et l'homme ne peut pas vivre dans le « chaos » - est le résultat d'un processus dialectique qu'on peut appeler la manifestation du sacré. C'est par l'imitation des modèles paradigmatiques révélés par des Êtres Surnaturels que la vie humaine prend un sens. L'imitation de modèles transhumains constitue une des caractéristiques premières de la vie « religieuse », une caractéristique structurale qui est indifférente à la culture et à l'époque.¹¹⁵⁷

S'il est évident que Mircea Eliade reconnaît « ce que l'homme a gagné à la désacralisation du Monde¹¹⁵⁸ », il est tout aussi évident qu'il la regrette. De même que Dostoïevski, l'historien des religions roumain pense que l'incroyance et le scepticisme, caractéristiques de la Modernité, ont pour conséquence inévitable le relativisme, voir le nihilisme. D'après lui, le sacré, caractéristique des sociétés traditionnelles, à condition bien sûr de ne pas être aberrant, est la seule réponse, la seule défense, contre ce qu'il appelle la « terreur de l'histoire », propre des sociétés en question.

Octavio Paz propose un autre point de vue. Parlant de ses différentes influences intellectuelles, il cite « les études de Caillois et, un peu plus tard, celles de Bataille et

¹¹⁵⁵ C'est l'enjeu que nous avons abordé dans notre mémoire de M2 intitulé « Nostalgie des Origines et désacralisations dans trois romans contemporains : *Los Pasos perdidos* d'Alejo Carpentier ; *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier ; *El Hablador* de Mario Vargas Llosa », dirigé par Mme Hélène Beauchamp et soutenu en septembre 2019.

¹¹⁵⁶ Eliade, Mircea, *La Nostalgie de origines*, op. cit., p. 10.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ Eliade, Mircea, *Le Sacré et le profane*, op. cit., p. 12.

de leur maître à tous deux, Mauss, surtout la fête, le sacrifice, le don, le *temps sacré* et le *temps profane*¹¹⁵⁹ [nous soulignons et nous traduisons]. » Et il ajoute : « J'y ai trouvé immédiatement certaines analogies entre ces descriptions et mes expériences quotidiennes comme mexicain¹¹⁶⁰ ». Dans son essai *El Arco y la lira*, Octavio Paz postule que la poésie, au sens large du terme, est une création qui a lieu dans l'Histoire, mais qui constitue en même temps une négation de celle-ci. Sa fonction est de créer des images, et toute image, qu'elle soit : « Epique, dramatique ou lyrique, condensée en une phrase ou développée sur mille pages [...] rapproche ou fusionne des réalités opposées, indifférentes ou éloignées entre elles. En somme, elle soumet à l'unité la pluralité du réel¹¹⁶¹. » Ce qui signifie, identification avec l'altérité, qui est aussi une cessation de la dualité, une coïncidence des opposés ; ou alors, un défi au principe de contradiction. Octavio Paz écrit : « L'image semble scandaleuse car elle défie le principe de contradiction (...). Au moment où elle énonce l'identité des contraires, elle porte atteinte aux fondamentaux de notre pensée¹¹⁶². »

Toujours selon le poète et penseur mexicain, pour Rudolf Otto, théologien allemand de la deuxième moitié du XIX^e siècle, le sacré est une disposition innée en l'homme, une sorte d'instinct religieux (ce qui renvoie au commentaire de Mircea Eliade), sentiment originel à partir duquel naissent le sublime et le poétique. Alors que pour lui, Octavio Paz, c'est, au contraire, la création poétique qui est l'acte originel, et le sacré, ou révélation religieuse, n'en est qu'une interprétation *a posteriori*. En somme : « L'acte par le moyen duquel l'homme se fonde et se révèle à lui-même est la poésie¹¹⁶³ », la religion ne vient qu'après : « elle interprète, canalise et systématise l'inspiration dans le cadre d'une théologie, en même temps que les églises confisquent ses productions¹¹⁶⁴. » Reprenant l'idée de Novalis et de la plupart des romantiques, il pense que ce temps mythique ou sacré est directement lié à la faculté de l'Imagination.

¹¹⁵⁹ Paz Octavio, *El Ogro filantrópico*, op. cit., p. 20. "[L]os estudios de Caillois y, un poco más tarde, los de Bataille y los del maestro de ambos, Mauss, sobre la fiesta, el sacrificio, el don, el tiempo sagrado y el tiempo profano."

¹¹⁶⁰ *Ibid.* "Encontré inmediatamente ciertas analogías entre aquellas descripciones y mis experiencias cotidianas como mexicano."

¹¹⁶¹ Paz, Octavio, *El Arco y la lira*, op. cit., p. 36. "Épica, dramática o lírica, condensada en una frase o desenvuelta en mil páginas [...], acerca o acopla realidades opuestas, indiferentes o alejadas entre sí. Esto es, somete a unidad la pluralidad de lo real."

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 38. "La imagen resulta escandalosa porque desafía el principio de contradicción (...). Al enunciar la identidad de los contrarios, atenta contra los fundamentos de nuestro pensar."

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 58. "El acto mediante el cual el hombre se funda y se revela a sí mismo es la poesía."

¹¹⁶⁴ *Ibid.* "[I]nterpreta, canaliza y sistematiza dentro de una teología la inspiración, al mismo tiempo que las iglesias confiscan sus productos."

Dans l'introduction à cette étude nous avons écrit que dans les romans de notre corpus s'exprime aussi cette « double et antagonique tentation », cette attirance à la fois pour le temps historique et pour le temps mythique. Mais, disions-nous, de manière encore plus complexe que dans la poésie, et ce probablement à cause de l'ambiguïté même du roman comme genre, tiraillé entre poésie et prose, entre image et concept. D'après Mikhaïl Bakhtine :

À l'époque de la Renaissance, les formes du roman que nous avons notées détruisirent la verticale de « l'au-delà », qui avait décomposé les formes du monde spatio-temporel et leur contenu qualitatif vivace. Ces formes préparèrent le rétablissement de l'entité matérielle spatio-temporelle du monde, à un stade de développement plus approfondi, plus compliqué. Elle préparèrent l'assimilation par le roman d'un monde où, au même moment, on découvrait l'Amérique, la route des Indes, un monde qui s'ouvrait aux sciences nouvelles, aux mathématiques nouvelles. Et le roman s'ouvrait à une vision et à une représentation tout à fait nouvelle du temps.¹¹⁶⁵

Ailleurs, le même Bakhtine parle de « la conscience galiléenne du langage¹¹⁶⁶ », dans laquelle celui-ci « n'est plus ressenti comme un mythe, comme une forme absolue de pensée¹¹⁶⁷ », ou comme dirait Octavio Paz, d'une Image. Nous avons essayé de démontrer que c'est l'un des aspects qui se joue les romans de notre corpus, mais nous avons également essayé de démontrer le contraire : ces mêmes romans mettent en scène, et, plus encore, montrent une attirance certaine pour des traditions ayant le mythe comme fondement ; le mythe, cette « forme absolue de pensée ».

Toujours à propos du roman, Octavio Paz écrit:

Le romancier ne démontre pas et ne raconte pas non plus : il recrée un monde. Bien que son travail consiste à relater un événement – en cela il ressemble à l'historien – il n'est pas intéressé par raconter ce qui s'est passé, mais par revivre un instant ou une série d'instant, recréer un monde. Pour cela, il fait appel aux pouvoirs rythmiques du langage et aux vertus de transmutation propres à l'image. Son œuvre entière est une image. Ainsi, d'une part, il imagine, poétise, de l'autre, il décrit des lieux, des faits et des âmes. Il est à la charnière de la poésie et de l'histoire, de l'image et de la géographie, du mythe et de la psychologie. Rythme et examen de conscience, critique et image, le roman est ambigu. Sa principale impureté jaillit de sa constante oscillation entre la prose et la poésie, le concept et le mythe. Son ambiguïté et son impureté

¹¹⁶⁵ Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, op. cit., p. 311 et 312.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*

viennent du fait qu'il est le genre épique d'une société fondée sur l'analyse et la raison, c'est-à-dire sur la prose.¹¹⁶⁸

Commençons par la fascination pour le temps chronologique. Dans son ouvrage intitulé *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel écrit :

L'idée qui peut d'abord se présenter à nous à propos de l'histoire de la philosophie, c'est que cet objet renferme une contradiction intérieure immédiate. Car la philosophie se propose de connaître l'impérissable, l'éternel, ce qui est en soi et pour soi ; sa fin est la *vérité*. Mais l'histoire raconte ce qui a été à une époque, mais qui a disparu à une autre, écarté par autre chose.¹¹⁶⁹

Ailleurs, dans ce même ouvrage, Hegel dit : « Dieu seul est l'objet de la philosophie¹¹⁷⁰ », ce qui fait de cette dernière une sorte de théologie ou de métaphysique. Si l'on utilise le vocabulaire de Mircea Eliade, cela peut se traduire par : l'objet d'étude de la Philosophie est le temps sacré, alors que celui de l'Histoire est le temps profane ; et, si l'on utilise celui d'Octavio Paz, cela se traduit par : l'objet d'étude de la Philosophie est « l'esprit immuable », propre des sociétés traditionnelles, alors que celui de l'Histoire est le temps linéaire, lié au progrès, propre des sociétés modernes.

Mais, se demande Hegel :

Si nous partons de là que la vérité est éternelle, elle ne rentre pas dans la sphère de ce qui passe et n'a pas d'histoire. Or, si elle a une histoire et si l'histoire consiste seulement en une série de formes évanouies de la connaissance, on ne peut trouver chez elle la vérité, parce que la vérité n'est pas au passé.¹¹⁷¹

Sa réponse est la suivante : l'objet de la Philosophie est « l'Esprit universel », une entité métaphysique donc, qu'il appelle aussi « l'Idée » ou la « Raison », également présente en chaque être humain ; Esprit qui est objet de connaissance, mais également sujet de celle-ci. Toujours selon Hegel : « L'Idée conçue au repos est, il est vrai, intemporelle¹¹⁷² », mais, comme « L'Esprit ne demeure pas en repos¹¹⁷³ », qu'il s'incarne, pour ainsi dire, dans l'Histoire, il « s'approfondit à lui-même pour prendre conscience de soi¹¹⁷⁴ » au fur et à mesure du déroulement historique, du processus

¹¹⁶⁸ Paz, Octavio, *El Arco y la lira*, op. cit., p. 59.

¹¹⁶⁹ Hegel, Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Gallimard, 1954, pour la traduction française faite par J. Gibelin, p. 27. <https://ducamp.me> (Consulté le 12/09/2024)

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 27 et 28.

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁷³ *Ibid.*

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 157.

du devenir. En d'autres termes, le temps sacré s'introduit sans cesse dans le temps profane, « l'esprit immuable » agit constamment le devenir historique et lui donne une direction et une signification. Ce qui fait dire à Hegel : [S]eule une histoire de la philosophie conçue comme un développement de l'Idée mérite le nom de science¹¹⁷⁵ » ; ou encore : « Ce n'est que comme une suite fondée en raison de phénomènes qui renferment et dévoilent ce qu'est la raison, que cette histoire se révèle comme une chose raisonnable¹¹⁷⁶ ». Par conséquent, le véritable philosophe est celui capable de percer la Logique de l'Esprit universel dans son agir sur le devenir historique.

Ce devenir s'effectue grâce à « [l]a véritable intensité de l'esprit [qui] consiste à parvenir à la puissance de l'opposition, de la séparation, de la division et son expansion consiste dans la puissance de dépasser, de triompher de la séparation¹¹⁷⁷ » ; autrement dit, il s'effectue grâce à un processus dialectique, ce qui signifie chez Hegel : le mouvement même de l'Esprit universel, moteur de tout ce qui existe et évoluant par affirmation, négation et réconciliation. De sorte que ce que nous considérons comme des injustices, des erreurs ou des régressions, ne sont en réalité que des mouvements nécessaires de ce processus. En outre, ce mouvement se fait de l'est vers l'ouest, de l'Orient vers l'Occident : « [L']esprit se lève bien en Orient¹¹⁷⁸ », dit Hegel ; mais, ajoute-t-il, « dans le monde oriental, il ne saurait être question à proprement parler de philosophie¹¹⁷⁹ », car, poursuit-il :

[L]a condition est telle que le sujet, l'individualité n'est pas une personne, mais est destinée à s'évanouir dans l'objet. (...) Le point le plus élevé où peut parvenir un individu de ce genre, c'est la félicité éternelle qui consiste seulement en ce que l'individu s'abîme dans la substance, la conscience s'efface, le sujet est par suite anéanti, ainsi que la différence entre la substance et le sujet. La condition la plus élevée est donc l'état d'inconscience.¹¹⁸⁰

En effet, pour Hegel, le sens de l'Histoire universelle, qui est donc l'action de l'Esprit universel dans le monde du devenir, est celle de la progressive réalisation de la Liberté humaine individuelle :

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 258.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 258 et 259.

Cette apparition de l'esprit se rattache, du côté historique, à l'efflorescence de la liberté politique ; et la liberté politique, la liberté dans l'Etat, commence là où l'individu se sent individu, où le sujet se sent comme tel dans la généralité, ou encore là où la conscience de la personnalité, la conscience d'avoir en soi une infinie valeur, apparaît, - quand je me pose pour moi-même, valant simplement pour moi-même.¹¹⁸¹

Il résume, pour ainsi dire, l'accomplissement de cette Liberté dans l'Histoire par la phrase suivante :

En Orient un seul est libre (le despote), en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique [dont la philosophie commence, selon lui, au XVII^e siècle avec Descartes] tous sont libres, c'est-à-dire l'homme est libre en tant qu'homme ; c'est une liberté supérieure à celle des Grecs.¹¹⁸²

Leopoldo Zea, philosophe mexicain du vingtième siècle, résume la pensée de Hegel de la manière suivante :

La philosophie de l'histoire européenne ou occidentale, se caractérise par l'*Aufhebung* hegelienne [...]. C'est-à-dire une philosophie dialectique qui, par le moyen d'un effort d'absorption ou d'assimilation, fait du passé l'instrument du présent et du futur. De telle sorte que ce qui a été n'ait pas à continuer d'être.¹¹⁸³ [C'est nous qui avons traduit tous les passages des ouvrages de Leopoldo Zea]

Il pense que cette Philosophie de l'Histoire est aux antipodes de celle qui s'exprime en Amérique latine. Cette dernière, au contraire, insiste « à fermer les yeux devant sa propre réalité, y compris son passé, prétendant l'ignorer car considérée impropre et étrangère¹¹⁸⁴. » Il résume la situation de la manière suivante :

Ainsi, nous avons d'un côté l'histoire européenne ou occidentale, qui se présente comme une histoire d'absorptions et d'assimilations et, de l'autre, l'histoire latino-américaine, faite de juxtapositions. Juxtaposition de réalités qui sont, d'une façon ou d'une autre, étrangères au sujet qui rejette et adopte. Absorption dans une histoire, juxtaposition dans l'autre. La conscience de cette double expression de la philosophie de l'histoire, la propre et l'européenne ou occidentale, a donné lieu à ce qui peut être le terme de cette juxtaposition et à la possibilité d'une philosophie de l'histoire américaine qui rende possible l'*Aufhebung*, l'absorption du passé, de l'histoire, d'une réalité qui, qu'on le veuille ou non, est propre de cette Amérique. Un passé fait de juxtapositions qui, devenant conscient de lui-même, se présente comme quelque

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 256.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 268.

¹¹⁸³ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Colección América Latina. Lecturas fundamentales (U.N.A.M.), p. 28. <https://librosa.unam.mx> (Consulté le 02/11/2024) "La filosofía de la historia europea u occidental, se caracteriza por la *Aufhebung* hegeliana [...]. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción, o asimilación. De forma tal que lo que fue, lo que ha sido, no tenga ya que seguir siendo."

¹¹⁸⁴ *Ibid.* "cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena."

chose de propre, et dont par conséquent il faut partir pour construire un présent et un futur qui nous soient propres.¹¹⁸⁵

Ce projet il l'appelle « asuntivo » (qui assume en français), et il l'oppose tant au projet conservateur, consistant, après la période des Indépendances, à conserver le passé colonial espagnol, mais sans l'Espagne, qu'au projet libéral, consistant à faire table rase du passé et à se focaliser sur le futur.

Mais quelle est cette histoire américaine selon Leopoldo Zea ? Parlant du domaine de l'histoire des idées, il écrit :

[L'histoire des idées] européenne ou occidentale, fait référence à des expressions d'une philosophie, une pensée et une culture surgies d'elle-même. Alors que l'histoire des idées de notre Amérique ne fait pas référence à ses propres idées, sinon à la manière dont les idées européennes ou occidentales ont été adaptées à la réalité latino-américaine.¹¹⁸⁶

Cette histoire est donc celle de l'Occident, l'Amérique latine ayant été, violemment, intégrée à elle. Ce qui fait, toujours d'après lui, que les produits de cette histoire et de cette culture ne sont pas étrangers à l'Amérique latine, comme ils le sont pour d'autres peuples colonisés, mais, étant donné cette imposition violente, ils ne sont pas non plus ressentis comme propres. C'est cette même constatation qui fait dire à Salazar Bondy, un autre philosophe, péruvien cette fois, que la pensée latino-américaine n'est ni originale ni authentique, mais qu'elle n'est qu'une copie de celle de l'Europe : « Nous vivons aliénés par le sous-développement lié à la dépendance et la domination dont nous souffrons et avons toujours souffert¹¹⁸⁷. [C'est nous qui traduisons] » Zea, au contraire, pense que c'est cette même « copie » qui fait la spécificité et la valeur de la philosophie latino-américaine :

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 28 et 29. "Así, por un lado, la historia europea u occidental, como una historia de absorciones y asimilaciones y, por el otro, la historia latinoamericana, hecha de yuxtaposiciones. Yuxtaposición de realidades, de una u otra forma, ajenas al sujeto que rechaza y adopta. Absorción en una historia, yuxtaposición en la otra. La conciencia de esta doble expresión de la filosofía de la historia, la propia y la europea u occidental, ha dado origen a lo que puede ser el término de esta yuxtaposición y a la posibilidad de una filosofía de la historia que haga posible el *Aufhebung*, la absorción del pasado, la historia, una realidad que, se quiera o no, es la propia de esta América. Un pasado hecho de yuxtaposiciones que, al hacerse consciente, se presenta como algo propio y del cual, por serlo, hay que partir para construir el presente y el futuro más propios."

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 20. "[La historia de las ideas] europea u occidental, se refiere a expresiones de una filosofía, un pensamiento y una cultura surgidas de ella misma. En cambio, la historia de las ideas de ésta nuestra América no se refiere a sus propias ideas, sino a la forma como han sido adaptadas a la realidad latinoamericana, ideas europeas u occidentales."

¹¹⁸⁷ Bondy, Salazar, *Existe una filosofía americana?* p. 38. <https://enriquedussel.com> (Consulté le 21/10/2024) "Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado."

[C]'est dans la recherche de la relation que gardent entre elles les idées de la philosophie européenne adoptées et la réalité en fonction de laquelle s'est effectuée cette adoption [c'est-à-dire, la réalité latino-américaine] qu'a peu à peu émergé la conscience de ce qui paraît être la logique de cette adaptation.¹¹⁸⁸

En d'autres termes, pour Zea le véritable philosophe est celui capable, non simplement d'adapter des idées venues d'Europe ni non plus de se contenter de faire une Histoire des idées de l'Amérique latine, mais surtout de percer, comme le fait Hegel (la métaphysique en moins) la Logique qui préside à cette adaptation. L'idée de Zea ne consiste donc pas à revenir à une situation antérieure à la période de la Conquête, puisqu'il considère que les peuples précolombiens furent pratiquement décimés et que l'Amérique latine ne commence à exister en tant que telle qu'avec la période coloniale.

Mais quelle est donc la Logique qui préside à cette adaptation ? Pour l'exposer, il utilise la dialectique du maître et du serviteur théorisée par Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit*, mais en l'inversant. Là où Hegel voit les choses du point de vue du maître, du dominant, de l'Européen ; Zea les voit du point de vue du serviteur, du dominé, du latino-américain, et, au-delà, de tout colonisé :

L'Occident a produit une philosophie qui, par ses objectifs, se présente comme universelle. Une philosophie qui parle et agit au nom de l'Homme, au nom de l'Humanité. Il apparaît pourtant évident que cet Homme n'a pas d'autre incarnation que celle de celui qui l'arbore. Mais en l'arborant, il rend aussi possible la prise de conscience de leur humanité par d'autres hommes, ceux précisément que ce supposé Homme s'est appropriés. Le conquis et dominé trouve son humanité en sentant et en résistant à l'humanité expansive du conquérant et dominateur. En ce sens, la culture occidentale, et, avec la culture, la philosophie occidentale, ont donné aux dominés conscience de leur humanité. Hier, au moment de commencer leur indépendance face à l'Empire ibérique, les latino-américains ont réclamé leur droit à être libres et à être considérés comme des hommes entre les hommes, arborant la philosophie des Lumières, la philosophie qui parlait de l'égalité de tous les hommes. Comme aujourd'hui ils arborent le marxisme, qui est également une créature de la philosophie occidentale.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁸ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, op. cit., p. 22. "Pero ha sido en la búsqueda de la relación que guardan entre sí, las ideas de la filosofía europea adoptadas y la realidad en función con la cual se realizó tal adopción [es decir, la realidad latinoamericana], lo que se ha ido haciendo consciente, lo que parece ser la lógica de esta adaptación."

¹¹⁸⁹ Zea, Leopoldo, *La Filosofía americana como filosofía sin más*, p. 14. <https://cursosluispatinoffyl...> (Consulté le 27/10/2024) "El Occidente ha hecho expresa una filosofía que por sus metas se presenta como universal. Una filosofía que habla y actúa en nombre del Hombre, en nombre de la Humanidad. Claro es que este Hombre parece no tener otra encarnación que la del que la enarbola. Pero al enarbolarla hace, también, posible la consciencia que de su propia humanidad tomarán otros hombres, aquellos que son objeto de apropiación del supuesto Hombre. El conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la humanidad expansiva del conquistador y dominador. En este sentido, la cultura occidental y, con la cultura, la filosofía occidental, han

Zea pense donc qu'il faut exiger de l'Europe qu'elle étende son projet universaliste libérateur à l'Amérique latine, périphérie de l'Europe, et, au-delà, à tous les peuples colonisés ; en somme, cette fois, à toute l'humanité. Cette pensée est semblable à celle de Franz Fanon, qui estimait, lui, que les idéaux humanistes devaient s'appliquer à tous les hommes, et non seulement aux occidentaux. Ils ont tous deux en commun d'aspirer à une modernité alternative, une modernité, disons, décoloniale, plutôt qu'à une alternative à la modernité, une alternative traditionnelle à cette dernière.

Dans *L'Œuvre au Noir*, à travers le personnage de Juste-Ligre, nous voyons le triomphe économique de cette bourgeoisie qui, durant la Révolution française, et au nom de la liberté, va également s'emparer du pouvoir politique, puis sera à l'origine de la Révolution industrielle du XIX^e siècle et du triomphe du capitalisme dans le monde occidental et ensuite dans le monde entier. Zénon lui-même annonce déjà, dans une certaine mesure, la figure de ces penseurs des Lumières dont la philosophie sera à la base de l'Idéologie « libérale » de cette bourgeoisie, qui justifiera, de manière contradictoire, autant la liberté que l'esclavage. En outre, ce roman est une réflexion sur les guerres de religion, sur la subordination des Pays Bas à l'Espagne, mais aussi une sorte de préfiguration, si l'on peut dire, de son apogée au siècle suivant, le XVII^e, celui de la révolution scientifique, qui voit un bouleversement total de la vision du monde, surtout avec la théorie héliocentrique de Copernic corroborée par Galilée.

Dans les trois autres romans, les « opprimés » s'insurgent contre cette même Idéologie, au nom de la liberté.

Dans *Hombres de Maíz*, les indiens, Gaspar Ilom à leur tête, se révoltent contre l'extractivisme propulsé par les oligarchies guatémaltèques subordonnées à l'Empire nord-américain : ils semblent dire aux classes dirigeantes de ce pays et aux Etats Unis qu'ils n'ont pas l'apanage de la liberté ; mais ici, contrairement à l'idée de Leopoldo Zea selon laquelle l'Amérique latine ne commence qu'avec la période coloniale, le plus important pour Asturias est le passé précolombien, plus particulièrement maya-quiché, considéré par lui comme l'aspect le plus authentiquement américain de l'Amérique latine. En effet, c'est le mythe principal de cette culture, celui de la création de l'homme

dado a los dominados conciencia de su humanidad. Los latinoamericanos ayer, al iniciar su independencia frente al Imperio ibérico, reclamaron su derecho a ser libres y a ser considerados como hombres entre hombres, enarbolando la filosofía de la Ilustración, la filosofía que hablaba de la igualdad de todos los hombres. Como ahora enarbolan el marxismo, también criatura de la filosofía occidental."

à partir du maïs, qui est le fondement de la révolte et de l'idée de liberté, mais il nous renvoie du même coup au concept problématique pour un moderne d'hétéronomie. Dans ce roman, Asturias propose le modèle indien du travail de la terre et préfigure les mouvements écologiques de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle. En outre, sa critique du capitalisme témoigne de la prise de pouvoir par les Etats Unis de l'ensemble du territoire américain et son roman est écrit douze ans avant la débâcle au Guatemala du régime du président Jacobo Arbenz, ayant pour cause la Réforme agraire qu'il tente de mettre en place et sa volonté d'indépendance vis-à-vis du géant du nord.

Dans *El Reino de este mundo*, les esclaves se révoltent contre le système colonial français : ils semblent dire, là aussi, aux dominants que l'idéal de libération par eux-mêmes créé ne doit pas rester une abstraction, mais doit, au contraire, être mis en place de manière concrète à travers l'abolition définitive de l'esclavage ; d'où il s'ensuit que, au nom de l'égalité, les anciens esclaves rendent réellement universel l'idéal de liberté. Mais, là aussi, c'est la tradition du Vaudou qui est au fondement de la révolte et de l'idée de liberté (nous renvoyant, là aussi, au concept problématique d'hétéronomie) et non la tradition occidentale, bien qu'à un moment donné les deux coïncident dans la revendication de cette dernière. En outre, le roman est également une réflexion sur les cycles, pourrait-on dire infernaux, de révolte et de tyrannie subis par l'Amérique latine et les Caraïbes tout au long de leur Histoire, conséquence du manque de légitimité des régimes instaurés depuis les Indépendances. Son idée pourrait être résumée par cette réflexion de Paul Vayssière, figurant au début de son ouvrage intitulé *Les Révolutions d'Amérique latine*, écrit quarante-deux ans après le roman de Carpentier : « Nous nous sommes attachés à replacer des mouvements [révolutionnaires] dans leur continuité temporelle et dialectique, celle d'une tradition multiséculaire de la révolte et de l'autoritarisme, qui perturbent fréquemment les avancées de la démocratie¹¹⁹⁰ ». Par ailleurs, *Le Royaume de ce monde* est écrit deux ans avant la Révolution cubaine.

Dans *La Condition humaine*, les communistes se révoltent contre les oligarchies chinoises subordonnées à un capitalisme globalisé : ce mouvement, pour une grande part antistalinien, est surtout représenté par la figure de Kyo. Mais, là encore, ce n'est pas seulement le marxisme, « créature de l'Occident », comme le dit Zea, qui est à

¹¹⁹⁰ Vayssière, Paul, *Les Révolutions d'Amérique latine*, France, Editions du Seuil, Septembre 1991, p. 8.

l'origine de la révolte, c'est aussi le nationalisme chinois. Par ailleurs, cet épisode historique préfigure le trotskysme, le maoïsme et, surtout, le « tiers-mondisme » des mouvements civiques et estudiantins occidentaux des années 60 et 70, qui prend parti, pour aller vite, en faveur des pays les plus pauvres contre les pays les plus riches, considérés responsables de la pauvreté des premiers. Ce qui fait dire à Leopoldo Zea :

L'homme occidental a fini par se déshumaniser, par se transformer en instrument de son instrument [la technologie]. Cet homme ne peut plus se reconnaître en lui-même comme tel, comme s'il se regardait simplement dans une glace, il ne peut se reconnaître que dans les *autres* [c'est nous qui soulignons], dans ceux dont précédemment il marchandait l'humanité. C'est là où se trouve l'homme ; en eux, avec eux il doit revendiquer sa propre humanité, se désaliéner.¹¹⁹¹

Le quatre romans de notre corpus rejettent la Modernité, disons capitaliste, et sont tiraillés entre une Modernité alternative et une alternative traditionnelle à la Modernité : *L'Œuvre au Noir* est tiraillé entre une modernité naturaliste et une tradition analogique ; *El Reino de este mundo* entre l'esprit des Lumières, sans l'esclavagisme, et l'esprit du Vaudou ainsi que celui du Christianisme, mais sans arrière monde, sans royaume d'un autre monde ; *La Condition humaine* entre l'esprit d'un communisme non stalinien et celui d'une spiritualité orientale sans hiérarchie pyramidale ; *Hombres de Maíz* est le seul roman qui semble prendre parti, non sans les quelques réticences que nous avons vu, pour l'esprit traditionnel maya-quiché.

Occupons nous maintenant de la fascination pour le temps mythique. Nous avons vu que, à la suite des Romantiques, Octavio Paz pense que c'est un « temps » lié à l'Imagination. En effet, prenant le contre-pied des rationalistes et des classiques, qui considéraient que l'imagination, selon les mots de Malebranche, est la « folle du logis », en ce sens qu'elle échappe au contrôle de la Raison, les Romantiques, eux, la placent au centre des facultés humaines. Citant Alexandre Koyré, Henri Corbin écrit : « La notion de l'imagination [...] est une conception de la plus haute importance dans la philosophie [...] du Romantisme¹¹⁹² », et particulièrement dans les œuvres de Novalis et de Fichte.

¹¹⁹¹ Zea, Leopoldo, *La Filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit., p. 36. "El hombre occidental ha acabado por deshumanizarse, por transformarse en instrumento de su instrumento. Este hombre ya no puede reconocerse como tal en sí mismo, mirándose al espejo, sino en los otros, en aquellos a quienes regateaba humanidad. Allí es donde está el hombre; en ellos, con ellos, debe reivindicar su propia humanidad, desenajenarse."

¹¹⁹² Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabî*, Paris, Ernest Flammarion, 1958, p. 139.

Mircea Eliade, lui, souligne l'importance d'une pensée qu'il qualifie de symbolique. Il parle du renouveau de celle-ci en Occident grâce à la psychanalyse, à l'ethnologie et au mouvement surréaliste, et pense que c'est là une « réaction contre le rationalisme, le positivisme et le scientisme du XIX^e siècle¹¹⁹³ ». Cependant, il estime que ce n'est pas là une découverte, mais bien plutôt une redécouverte d'un type de pensée « qui fut générale en Europe [pensons à l'alchimie et à l'hermétisme dans *L'Œuvre au Noir*] jusqu'au XVIII^e siècle et qui est, en outre, connaturelle aux autres cultures extra-européennes¹¹⁹⁴ [pensons au Vaudou, à la pensée maya-quiché et aux traditions orientales dans les trois autres romans de notre corpus] ». Toujours d'après lui, le symbole, produit par l'activité de l'inconscient, précède le langage et la raison discursive, et est capable de révéler les aspects les plus profonds de la réalité inaccessibles à tout autre moyen de connaissance :

Si l'esprit utilise des Images [véhicule des symboles] pour saisir la réalité ultime des choses, c'est justement parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire, et par conséquent ne saurait être exprimée par des concepts. [...] C'est donc l'Image comme telle, en tant que faisceau de significations, qui est *vraie*, et non pas *une seule de ses significations* ou *un seul de ses nombreux plans de référence*. Traduire une Image dans une terminologie concrète, en la réduisant à un seul de ses plans de référence, c'est pis que la mutiler, c'est l'anéantir, l'annuler comme instrument de connaissance.¹¹⁹⁵

Pour Carl Gustav Jung, cet inconscient dont parle Eliade, à l'origine des symboles, est ce qu'il appelle l'Inconscient collectif. Sa psychologie, dénommée psychologie des profondeurs, part du postulat que la psyché n'est pas une table rase, mais qu'elle a, au contraire, comme le corps, une préhistoire vieille de millions d'années. Dans cette conception évolutionniste, la phylogenèse (histoire de l'espèce) possède une correspondance dans l'ontogenèse (histoire de l'individu) : « La psyché de l'enfant dans son état préconscient [dit Jung] est rien moins que *tabula rasa* ; de tous côtés on peut reconnaître qu'elle est individuellement préformée et, en outre, équipée de tous les instincts spécifiquement humains, ainsi que des fondements *a priori* des fonctions supérieures¹¹⁹⁶. » La partie de la psyché la plus ancienne, celle qui n'a pas été acquise individuellement, c'est celle que Jung dénomme l'inconscient

¹¹⁹³ Eliade, Mircea, *Images et Symboles*, op. cit., p. 13.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁹⁶ Jung, Carl Gustav, *Ma Vie : souvenirs, rêves et pensées*, op. cit., p. 396.

collectif, parce qu'elle est constituée « de contenus qui sont universels et qui apparaissent régulièrement¹¹⁹⁷ ». Ces contenus il les appelle des archétypes :

La notion d'archétype dérive de l'observation souvent répétée, que les mythes et les contes de la littérature universelle renferment les *thèmes* bien définis qui réapparaissent partout et toujours. Nous rencontrons ces mêmes thèmes dans les fantaisies, les rêves, les idées délirantes et les illusions des individus qui vivent aujourd'hui. Ce sont ces images et ces correspondances typiques que j'appelle représentations archétypiques.¹¹⁹⁸

Cependant, toujours d'après Jung, il ne faut pas confondre ces représentations archétypiques avec l'archétype lui-même, dans la mesure où ce dernier est une forme à la fois « vide¹¹⁹⁹ » et dynamique, « une possibilité de préformation¹²⁰⁰ » et non une formation, une possibilité de représentation et non la représentation elle-même. Comme conséquence de cette conception, Jung postule une objectivité de la psyché, « dans le sens d'une réalité autonome de l'âme, indépendante du moi subjectif¹²⁰¹ ». D'où deux idées fondamentales. La première est celle consistant à utiliser « l'imagination créatrice », expression empruntée au psychologue suisse Théodore Flournoy, faculté permettant de personnifier les contenus de l'inconscient afin de pouvoir les isoler, « puis d'établir, en partant de la conscience, un contact avec ces personnages¹²⁰². » Ainsi, Jung affirme avoir rencontré, parmi beaucoup d'autres, un personnage surgi de son inconscient qu'il appelle Philémon. Celui-ci lui explique « qu'il existe dans l'âme des choses qui ne sont pas faites par le moi, mais qui se font d'elles-mêmes et ont leur vie propre¹²⁰³. » La seconde idée consiste à penser « qu'une partie, au moins de la psyché, échappe aux lois de l'espace et du temps¹²⁰⁴ ».

Dans son ouvrage intitulé *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabî*, Henry Corbin, s'appuyant toujours sur les recherches d'Alexandre Koyré, signale certes l'importance de la notion d'imagination dans la philosophie du Romantisme, nous l'avons mentionné précédemment, mais aussi dans celle de la « Renaissance¹²⁰⁵ » :

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 457.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 453.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ *Ibid.*

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 338.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 217.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 213.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 346.

¹²⁰⁵ Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, op. cit., p. 139.

Mais [écrit Corbin] ici une mise en garde initiale s'impose : cette *Imaginatio* ne doit surtout pas être confondue avec la *fantaisie*. Comme l'observait déjà Paracelse [un des modèles de Zénon, de l'aveu de Marguerite Yourcenar elle-même], à la différence de l'*Imagination vera*, la fantaisie [...] est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, elle n'est que « la pierre angulaire des fous ». [Ce qui nous renvoie à la conception de l'imagination comme « folle du logis »]¹²⁰⁶

Ce type d'Imagination, que Corbin appelle « créatrice ou active¹²⁰⁷ », n'a donc rien à voir avec l'irréel ni même avec la création artistique : « Il s'agira d'une fonction absolument fondamentale [dit-il], ordonnée à un univers qui lui est propre, pourvue d'une existence parfaitement "objective" et dont l'Imagination est en propre l'organe de perception¹²⁰⁸. » Corbin emprunte à Jung l'expression « imagination créatrice », et, comme lui, considère qu'elle donne accès à une réalité « objective », mais seulement à ceux qu'il appelle « les spirituels », et, dans son ouvrage, plus particulièrement aux Soufis, Ibn' Arabî en tête. Mais il va plus loin :

Il existe pour eux [écrit Corbin], « objectivement » et réellement, un triple monde : entre l'univers appréhensible par la pure perception intellectuelle (...) et l'univers perceptible par les sens, il existe un monde intermédiaire, celui des Idées-Images, des Figures-archétypes, des corps subtils, de la « matière immatérielle ». Monde aussi réel et objectif, consistant et subsistant, que l'univers intelligible et l'univers sensible, univers intermédiaire « où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel », constitué d'une matière et d'une étendue réelle, quoique à l'état subtil et immatériel par rapport à la matière sensible et corruptible. C'est cet univers dont l'Imagination active est l'organe ; il est le lieu des visions théophaniques, la scène où arrivent dans leur vraie réalité les évènements visionnaires et les histoires symboliques.¹²⁰⁹

Cet « univers », Corbin l'appelle *mundus imaginalis* (monde imaginal). Il pense que c'est un monde réel, non pas dans le sens physique du terme, mais dans le sens d'un « état subtil », existant donc indépendamment « de l'organisme physique¹²¹⁰ », c'est-à-dire se situant autant à l'intérieur de l'être humain que dans un monde extérieur à lui. Ce monde possède son temps propre, qui n'est pas le temps physique quantitatif, mais un temps psychique discontinu, un temps « qualitatif pur¹²¹¹ » où « le passé reste présent à l'avenir, où l'avenir est déjà présent au passé¹²¹² ». En outre, l'Imagination créatrice, l'organe de perception de ce monde, est certes vraie et non illusoire, mais à

¹²⁰⁶ *Ibid.*

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹²¹² *Ibid.*, p. 34 et 35.

la condition que l'on reconnaisse en elle « la fonction que lui reconnaît Ibn 'Arabî et qu'elle seule assume : une *coincidentia oppositorum*¹²¹³ ». Enfin, dans une émission de radio datée de 1979, Henry Corbin dit que la philosophie occidentale officielle, celle influencée par les sciences positives, « n'admet que deux sources du connaître : la perception sensible, fournissant les données qu'on appelle empiriques ; et les concepts de l'entendement, le monde des lois qui régissent ces données empiriques¹²¹⁴. » En d'autres termes, elle ignore le monde imaginal, qui devient donc pour l'Occident une sorte de « continent perdu¹²¹⁵ ».

Dans les romans de notre corpus, nous verrons d'abord les éléments qui indiquent une conception méliorative de l'imagination, à savoir, cette faculté considérée comme « vraie », comme « créatrice », un « organe » du « monde imaginal » capable de percevoir un monde invisible et considéré pourtant comme réel, un monde psychique se rapprochant du « monde imaginal » étudié par Corbin.

Ainsi, dans *Hombres de Maíz*, souvenons-nous, Ramona Corzantes dit à Hilario Sacayon que les légendes sont vraies et qu'elles se transmettent de génération en génération, ce qui est très similaire, nous l'avons vu, à la conception de l'Inconscient collectif chez Jung. Dans ce même roman, dans un dialogue non encore mentionné dans cet étude, Don Dэфéric, un Allemand installé au Guatemala, se montre préoccupé par la disparition de Nicho Aquino, car une des lettres que celui-ci porte contient sa dernière composition musicale. Répondant à sa femme, qui conçoit les produits de l'imagination comme une simple fantaisie, il lui dit :

¿Qué sería de Alemania sin sus leyendas? ¿Dónde bebió la lengua alemana lo mejor de su espíritu? ¿No manaron las sustancias primarias de los oscuros seres? ¿No ha revelado la nulidad de cuanto tiene límites, la contemplación del infinito? Sin los cuentos fantásticos de Hoffmann...¹²¹⁶

La référence à l'Allemagne est évidemment fondamentale, et tout particulièrement l'allusion à Hoffman, mise en relief par une aposiopèse indiquant probablement l'émotion éprouvée par Don Dэфéric au moment de prononcer ce nom.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 146.

¹²¹⁴ On The Top of Damavand for ever, Henry Corbin – *Le Monde Imaginal* (1979), YouTube, 22 avril 2018, [20m 51s, 4'46 à 4'49], <https://www.youtube.com/watch?v=R6klthXFsoU&t=8s>, (consulté le 16 octobre 2024)

¹²¹⁵ *Ibid.*, (2' 27).

¹²¹⁶ Asturias, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz*, op. cit., p. 671 et 672. (Traduction, p. 197.): « Que serait l'Allemagne sans ses légendes ? A quoi donc la langue allemande doit-elle le meilleur de son esprit ? N'est-il point de source aux essences premières des êtres obscurs ? La nullité de tout ce qui a des limites ne nous est-elle point révélée par la contemplation de l'infini ? Sans les contes fantastiques d'Hoffman... »

Il est en effet une des plus illustres figures du mouvement romantique de ce pays, ce qui nous renvoie à Clappique, dont *Les Contes fantastiques* est le livre de chevet, mais aussi à la fois à la source d'inspiration d'Octavio Paz et à la mention de Corbin appuyée sur Koyré. L'expression « essences premières des êtres obscurs » (“sustancias primarias de los seres oscuros”) fait référence à un monde invisible, qui plus est « infini », appréhendable à travers la « contemplation », c'est-à-dire un monde que l'on observe de manière objective et non une projection de l'imagination. La réponse à son tour de sa femme est aussi très intéressante : “Doña Elda aceptaba que las leyendas de Alemania eran verdaderas; pero no las de aquel pobre lugar de indios "chuj" y ladinos calzados y piojosos¹²¹⁷.” Autrement dit, l'Imagination vraie est du côté de l'Allemagne, l'Imagination fausse (fantaisie) du côté des Amérindiens. Ce commentaire est significatif d'un type de mentalité extrêmement répandue en Amérique latine, celle consistant à penser que tout ce qui vient d'Europe a de la valeur et que tout ce qui n'est pas européen n'en a pas. D'ailleurs, Don Déféric lui répond : “Los europeos son unos "estúpidos", piensan que sólo Europa ha existido, y que lo que no es Europa, puede ser interesante como planta exótica, pero no existe¹²¹⁸.” Rappelons qu'Asturias dit croire, comme les indiens, à une « réalité rêvée », une sorte de monde imaginal qu'il considère probablement comme pouvant être « contemplé », *a minima*, autant par des tenants du romantisme que par des personnes appartenant à la tradition maya-quiché.

Mais, qui dit légendes dit récits, et qui dit récits dit personnages. Lors de ses incursions dans l'inconscient collectif, Jung affirme avoir rencontré le personnage de Philémon, qui est l'archétype du guide spirituel. De même, en parlant d'Ibn'Arabî, Henry Corbin nous explique que le véritable maître spirituel de celui-ci fut le Khezzr, c'est-à-dire une entité éprouvée « simultanément comme une personne et comme un archétype¹²¹⁹ », en somme, « une personne-archétype¹²²⁰ », qu'il qualifie aussi d'« alter ego divin¹²²¹ ». Dans *Hombres de Maíz*, souvenons-nous, le Sorcier des lucioles est un guide spirituel qui mène Nicho Aquino dans la Grotte de Chibalba. Dans

¹²¹⁷ *Ibid.* p. 672. (Traduction, *Ibid.*) : « Doña Elda convenait bien que les légendes d'Allemagne fussent vraies, mais non pas celles de ce pauvre pays d'Indiens [...] et de métis à souliers et à poux. »

¹²¹⁸ *Ibid.* (Traduction, *Ibid.*) : « Les Européens sont 'stupides', ils pensent que seule l'Europe a existé, et que ce qui n'est pas l'Europe peut être intéressant comme une plante exotique, mais que ça n'existe pas. »

¹²¹⁹ Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, op. cit., p. 53.

¹²²⁰ *Ibid.*

¹²²¹ *Ibid.*, p. 54.

L'Œuvre au Noir, dans la première partie du roman, intitulée *Le Grand chemin*, Zénon dit à son cousin Henri-Maximilien qu'un autre l'attend ailleurs, « *Hic Zeno [...]. Moi-même*¹²²². » Nous retrouvons ce même personnage-archétype dans l'excipit du roman au moment du suicide de Zénon. Il apparaît dans la « nuit¹²²³ », dans l'« abîme¹²²⁴ », dans un « noir différent de celui qu'on voit par les yeux¹²²⁵ ». Ce qui signifie que l'on n'a pas affaire ici au monde physique, puisque ce que l'on voit on ne le voit pas par le moyen du sens de la vue, mais, probablement, par cet « organe » de l'Imagination créatrice cher à Jung et à Corbin. Cet autre Zénon pourrait être la personne-archétype dont parle ce dernier, l'alter ego divin, le guide spirituel, l'Adam Cadmon des alchimistes. En outre, cet endroit possède une autre caractéristique du monde imaginal : toujours dans l'excipit, le narrateur dit qu'un « globe écarlate palpita en lui ou en dehors de lui¹²²⁶ », puis « se résorba enfin dans un jour aveuglant qui était en même temps la nuit¹²²⁷. » En d'autres termes, la distinction entre l'intériorité et l'extériorité (« en lui ou en dehors de lui »), entre le microcosme et le macrocosme, est abolie, mais aussi celle entre tous les opposés, le « jour » et la « nuit » se présentant ici comme les symboles de toute dualité. Dans *El Reino de este mundo*, dans le chapitre intitulé *Le Grand pacte*, Bouckman, le Jamaïcain, parle d'un pacte qui a « été conclu entre les initiés et les grands Loas d'Afrique pour commencer la guerre sous des signes propices¹²²⁸. » Ce qui signifie qu'il y a des humains, des « initiés », des « spirituels » dirait Corbin, capables d'entrer en contact, non plus avec une, mais avec plusieurs personnes-archétypes du monde invisible, du monde imaginal.

Toutefois, pour Jung, l'Inconscient collectif possède comme archétype central celui du Soi. Il écrit : « Le Soi est non seulement le centre, mais aussi la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient ; il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de la conscience¹²²⁹. » Il écrit aussi : « Il est représenté symboliquement par le cercle, le carré, la quaternité, l'enfant, le mandala,

¹²²² Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 20.

¹²²³ *Ibid.*, p. 442.

¹²²⁴ *Ibid.*

¹²²⁵ *Ibid.*

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 443.

¹²²⁷ *Ibid.*

¹²²⁸ Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 64. (Original, p. 93) : « se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes Loas de África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios. »

¹²²⁹ Jung, Carl Gustav, *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées*, op. cit., p. 462.

etc¹²³⁰. » Pour Corbin, le rôle du guide spirituel, du Khezr, « consiste à te faire parvenir au "Khezr de ton être"¹²³¹ », c'est à dire au « pôle du microcosme, centre du monde¹²³² ». En d'autres termes, l'Inconscient collectif et le monde imaginal sont des « cosmos », des mondes pourvus d'un centre, constitués donc de manière ordonnée, harmonieuse, ce qui n'est pas exactement le cas dans les romans de notre corpus.

Ceci nous renvoie, dans ces derniers, aux éléments qui indiquent une conception péjorative de l'imagination. Celle-ci est tantôt véhiculée par le discours des personnages, tantôt incarnée par l'attitude de ces derniers.

Parmi les discours, commençons par ceux qui la considèrent comme une pure fantaisie. Dans *Hombres de Maíz*, souvenons-nous, Don Déléric commente à sa femme la possibilité de voir sa création musicale tomber dans le ravin de Maria Tecuna. Celle-ci tente de le rassurer « en lui faisant comprendre qu'il n'avait pas à se soucier des légendes, que les légendes se racontent mais n'arrivent plus que dans l'imagination des poètes, et que seuls y croient les enfants, puis plus tard les grands-mères¹²³³. » Conception qui considère l'imagination comme fausse, irréaliste, comme le propre de personnes, soit ne possédant pas encore la faculté de la Raison (« les enfants »), soit ne la possédant plus (« les grands-mères »), soit n'étant simplement pas aptes à la posséder (« les poètes »). Dans *L'Œuvre au Noir*, souvenons-nous, Zénon, parlant de l'analogisme, dit la chose suivante : « Les explications analogiques qui m'avaient jadis paru élucider les secrets de l'univers me semblaient pulluler à leur tour de nouvelles possibilités d'erreur en ce qu'elles tendent à prêter à cette obscure Nature ce plan préétabli que d'autres prêtent à Dieu¹²³⁴. » Le polyptote du verbe « prêter », utilisé ici dans le sens de prêter une intention, une volonté, souligne clairement que le « plan » dont il est question n'est ni celui de la « Nature » ni celui de « Dieu », mais bel et bien celui de l'Homme, son invention, c'est-à-dire la pure projection de son imagination. Mais ici Zénon donne une explication à ce phénomène. Il dit : « Plus j'y pensais, plus nos idées, nos idoles, nos coutumes dites saintes, et celles de nos visions qui passent pour ineffables me paraissent engendrées sans plus

¹²³⁰ *Ibid.*

¹²³¹ Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, op. cit., p. 54.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs*, op. cit., p. 197. (Original, p. 671.) : "haciéndole ver que no se llevara de leyendas, que las leyendas se cuentan, pero no suceden más que en la imaginación de los poetas, créidas por los niños y vueltas a creer por las abuelas."

¹²³⁴ Yourcenar, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, op. cit., p. 148 et 149.

par les agitations de la machine humaine¹²³⁵ (...) ». En d'autres termes, contrairement aux idées proposées par Jung et Corbin, pour Zénon le psychisme humain n'existe pas de manière objective, il n'est que le résultat des mouvements (« agitations ») du corps, en somme, de la matière, le substantif « machine » suggérant précisément une vision mécaniste, naturaliste, du monde, vision qui deviendra de plus en plus dominante à partir du XVII^e siècle.

Toujours parmi les discours qui transmettent une conception négative de l'imagination, continuons par ceux qui la considèrent comme la « folle du logis », comme « la pierre angulaire des fous », voire comme la porte d'entrée de l'Enfer lui-même. Dans *Hombres de Maíz*, nous avons déjà parlé des jugements portés par le Père Valentin Urbanez sur les croyances concernant le « nahualisme » et celles se rapportant à Maria Tecun. Pour les décrire, il utilise les substantifs « fiction¹²³⁶ » et « mensonges¹²³⁷ », c'est-à-dire, pour le premier, fantaisie pure et simple, mais, pour le second, fantaisie ayant comme intention de tromper des gens naïfs. Puis, il dévoile rapidement l'identité de celui qui est responsable de ces « mensonges » : le « démon¹²³⁸ ». Il considère donc que l'imaginaire (« fiction ») possède une cause pourtant surnaturelle, donc, dans son esprit, réelle, inconscient du fait que cette même cause (le « démon ») peut elle-même être considérée par des sceptiques comme imaginaire, voire totalement délirante. La même remarque est valable concernant *Le Royaume de ce monde*. Se souvenant des études de Moreau de Saint-Méry sur le Vaudou, monsieur Lenormand de Mézy fait la réflexion suivante : “¿Pero acaso una persona culta podía haberse preocupado por las salvajes creencias de gentes que adoraban una serpiente¹²³⁹ ?...” Rappelons que Moreau de Saint-Méry conclut que les pratiques vaudou se réduisent à une ophiolâtrie, un culte du serpent. Nous retrouvons donc ici le même préjugé que précédemment : l'expression « croyances sauvages » (“salvajes creencias”) faisant référence à une invention non « cultivée » (“culta”), non civilisée, en somme, à une fiction dangereuse. En outre, dans la perspective du chrétien qu'est monsieur Lenormand de Mézy, et on pourrait, sans peur de se tromper,

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹²³⁶ Asturias, Miguel Ángel, *Hommes de Maïs*, op. cit., p. 162. (Original, p. 635.): “ficción”

¹²³⁷ *Ibid.* (Original, *Ibid.*): “mentira”

¹²³⁸ *Ibid.* (Original, *Ibid.*): “demonio”

¹²³⁹ Carpentier, Alejo, *El Reino de este mundo*, op. cit., p. 110. (Traduction, p. 77.): « Mais, est-ce qu'une personne cultivée pouvait se préoccuper des croyances sauvages de gens qui adoraient un serpent ?... »

dire la même chose de Moreau de Saint-Méry, la référence à l'adoration d'un serpent ne peut signifier qu'un culte rendu au « démon ».

Mais cette conception péjorative de l'imagination est aussi incarnée par les attitudes de certains personnages. Dans *La Condition humaine*, la mythomanie de Clappique, c'est-à-dire son habitude de raconter des histoires imaginaires en les présentant comme réelles, l'empêche de se confronter à la cruauté du réel, ce qui le fait paraître lâche. Il en est de même de l'addiction de Gisors à l'égard de l'opium : c'est un homme qui ne se préoccupe plus des affaires du monde, qui est donc déconnecté du réel, lui préférant les délires de son imagination, ce qui le fait paraître comme quelqu'un tentant de fuir ce dernier. Dans *El Reino de este mundo*, Paulina, personnage superficiel, projette des éléments de son imaginaire, enclin à l'exotisme, sur la réalité haïtienne, et même au moment où cette réalité, sous la forme de la maladie de son mari, la rattrape, elle en détourne le regard et tente de trouver refuge dans le surnaturel. Dans ce même roman, dans le chapitre intitulé *Les Statues dans la nuit*, Soliman perd la tête : en effet, lors de l'épisode qui se déroule dans une des pièces du palais Borghèse, il prend la sculpture d'une femme nue pour ce qu'il pense être le cadavre de Paulina.

Néanmoins, dans les romans de notre corpus, il y a également des attitudes incarnant une conception *a priori* péjorative de l'imagination, mais qui finissent par en donner une image méliorative ; autrement dit, une attitude que l'on pourrait qualifier de péjorative-méliorative. Ainsi, dans *La Condition humaine*, la mythomanie de Clappique peut également provoquer le sourire, voire le rire chez le lecteur, lui rendant donc le personnage sympathique. Il en est de même de l'addiction de Gisors à l'égard de l'opium : certes, il préfère les délires de son imagination au réel, mais il est aussi parfaitement lucide et empathique par rapport à la condition humaine, ce qui le rend attachant. Dans *El Reino de este mundo*, après la mort de son mari, le danger passé, embarquée sur un navire en direction de la France, Paulina revient rapidement à ses pensées romanesques dans les bras d'un jeune officier. Dans ces exemples, l'imagination fausse, la fantaisie, paraît sympathique au regard du rigorisme de la Raison ou même de l'Imaginal tel que présenté par Corbin ; la « folie » nous apparaît plaisante et non inquiétante, encore moins dangereuse ; le défaut semble plus amusant que la qualité.

Mais il y a plus. Jung écrit : « Plus les "couches" [de l'Inconscient collectif] sont profondes et obscures, plus elles perdent leur originalité individuelle¹²⁴⁰ ». Ou, pour le dire autrement, plus on va profondément en lui, plus on s'éloigne du monde des formes et plus on se rapproche de celui de l'informe. Ce dernier possède plusieurs avatars, pour ainsi dire. D'abord, nous l'avons déjà mentionné, il y a la folie, entendue comme désorganisation mentale par rapport aux repères ordinaires partagés par une collectivité. Dans *El Reino de este mundo*, nous venons de parler de la folie de Soliman. Dans *La Condition humaine*, elle est perceptible chez le personnage de Clappique. Ensuite, il y a l'abîme. Dans *L'Œuvre au Noir*, dans le chapitre intitulé précisément *L'abîme*, Zénon vit une expérience dans laquelle ses représentations habituelles perdent leurs contours, perdent leurs limites, expérience qu'il revit de nouveau à la fin du roman durant son agonie. Puis, il y a la caverne. Dans *Hombres de Maíz*, Le Sorcier des lucioles et Nicho Aquino descendent dans la Grotte de Chibalba. Nous ne savons plus en effet si le premier est encore un homme ou s'il est un cerf, et nous ne savons plus si le second est encore un homme ou un coyote ; pas plus que nous ne savons si Gaspar Ilom, qu'ils rencontrent dans ce même endroit, est encore vivant ou s'il est déjà mort. En d'autres termes, loin d'être le produit de la « coïncidence des opposés », le monde invisible serait, au contraire, le produit d'une « pensée prélogique », expression, on l'a vu, utilisée par Lucien Lévy-Bruhl pour se référer à la mentalité magique, qu'il définit comme contraire au principe de non contradiction, l'un des fondements de la pensée rationnelle théorisée par Aristote dans sa *Logique*.

Enfin, un autre avatar de l'informe, et non des moindres, est l'Inframonde, le pays des morts. Jung écrit :

Si nous supposons qu'il y a une continuation « au-delà », nous ne pouvons concevoir un mode d'existence autre que psychique ; car la vie de la psyché n'a besoin ni d'espace ni de temps. L'existence psychique - et surtout les images intérieures dont nous nous occupons déjà maintenant - offrent la matière de toutes les spéculations mythiques sur une vie dans l'au-delà, et celle-ci, je me la représente comme une marche progressive à travers le monde des images. Ainsi la psyché pourrait-elle être cette existence dans laquelle se situent l' « au-delà » ou le « pays des morts ». Inconscient et « pays des morts » seraient, dans cette perspective, synonymes.¹²⁴¹

¹²⁴⁰ Jung, Carl Gustav, *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées, op. cit.*, p. 457.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 363 et 364.

Or, dans *Hombres de Maíz*, la Grotte de Chibalba est certes le pays des invincibles, au nombre desquels le Sorcier des vers luisants, Nicho Aquino et Gaspar Ilom, mais aussi celui des morts. Dans *La Condition humaine*, dès l'incipit du roman, au moment où il tue le marchand d'armes, Tchen descend dans le monde des morts pour n'en plus jamais revenir. Dans *El Reino de este mundo*, Ti Noël, devenu une sorte de dieu yoruba, détruit la totalité de l'île. Dans ce même roman, Soliman tourne le dos à tout le monde et essaie « d'atteindre un dieu qui se trouvait au lointain Dahomey¹²⁴² » ; ce dieu c'est Legba, le dieu des carrefours, donc aussi celui qui fait passer les hommes dans le monde des morts. Dans *L'Œuvre au Noir*, Zénon fait la rencontre de son alter ego divin au moment où il agonise, c'est-à-dire le moment précédent de très près celui de la mort.

Henry Corbin, de son côté, nous explique que le monde imaginal est distinct du monde physique. Selon lui, dans le shî'isme et dans le soufisme islamiques, la « Manifestation divine sous forme humaine¹²⁴³ » s'effectue uniquement « au plan des univers angéliques¹²⁴⁴ », c'est-à-dire dans l'Imaginal. Alors que dans le Christianisme, sous le nom d'Incarnation, elle s'effectue dans l'Histoire, dans « la trame des faits matériels¹²⁴⁵ ». D'où l'importance prise en Europe par « la conscience historique¹²⁴⁶ », concomitante à cette Incarnation, conscience restée étrangère à « l'Orient traditionnel¹²⁴⁷ ». Dans *L'Œuvre au Noir* cette distinction est maintenue. En effet, dans ce roman, c'est au moment où Zénon agonise qu'apparaît son « alter ego » psychique, lequel survit à la mort du corps physique. Dans les trois autres romans, par contre, la distinction entre le monde physique et le monde psychique n'est pas maintenue. Dans *La Condition humaine*, Kama, le peintre japonais, beau-frère de Gisors et oncle de Kyo, prétend qu'on peut « communier » même avec la mort. Communier ne veut pas dire communiquer : le second verbe signifie mettre en relation deux entités, pour ainsi dire, qui restent donc séparées l'une de l'autre, dans le cas qui nous occupe, l'une se situant dans un monde l'autre dans un autre ; le premier verbe, communier, signifie au contraire unir deux entités, qui se mélangent l'une avec l'autre, se situant donc ainsi

¹²⁴² Carpentier, Alejo, *Le Royaume de ce monde*, op. cit., p. 166. (Original, p. 157 et 158) : “alcanzar a un Dios que se encontraba en el lejano Dahomey.”

¹²⁴³ Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabî*, op. cit., p. 72.

¹²⁴⁴ *Ibid.*

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Ibid.*

¹²⁴⁷ *Ibid.*

dans un troisième monde permettant la fusion des deux précédents. Dans les deux romans latinoaméricains, *El Reino de este mundo* et *Hombres de Maíz*, ce phénomène est davantage encore accentué. À travers le phénomène des métamorphoses, certains personnages (Mackandal, Ti Noël, Gaspar Ilom, Nicho Aquino) font de constants allers-retours entre les deux mondes, le physique et le psychique, le visible et l'invisible.

Pour finir, nous avons vu que l'Inconscient collectif et le monde imaginal sont des « cosmos », des mondes pourvus d'un centre, constitués donc de manière ordonnée, harmonieuse. Cependant, pour Jung du moins, plus on va profondément dans l'inconscient collectif, plus on s'éloigne du monde des formes et plus on se rapproche de celui de l'informe. Dans tous les romans du corpus, nous remarquons l'existence de ce « chaos » à la base du monde psychique, et, dans tous, il semble valorisé, passant d'une polarité négative à une polarité positive, comme un « retournement du stigmat ». Cependant, chez les deux auteurs latinoaméricains, il s'étend davantage encore vers le monde physique, et semble se situer au fondement même de toute Création.

Mircea Eliade fait une distinction entre le modèle mythique qu'il nomme « différencié » et le modèle mythique qu'il nomme « indifférencié ». Concernant le premier, il écrit : « Ainsi donc, le monde qui nous entoure, dans lequel on sent la présence et l'œuvre de l'homme [...] ont (sic) un archétype extra-terrestre, conçu soit comme un "plan", comme une "forme", soit purement et simplement comme un "double" existant précisément à un niveau cosmique supérieur¹²⁴⁸. » Transposé sur le plan de l'imagination, ce modèle ressemble au monde imaginal de Corbin ou à l'inconscient collectif de Jung quand il est dominé par l'archétype du Soi, celui responsable du processus d'individuation, à savoir, d'unification de l'ensemble de la psyché. Concernant le second modèle, Eliade écrit :

Mais tout dans le « monde qui nous entoure » n'a pas un prototype de cette espèce. Par exemple, les régions désertiques habitées par des monstres, les territoires incultes, les mers inconnues où aucun navigateur n'a osé s'aventurer, etc., ne partagent pas [...] le privilège d'un prototype différencié. Ils correspondent à un modèle mythique d'une autre nature : toutes ces régions sauvages, incultes, etc., sont assimilées au

¹²⁴⁸ Eliade Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, op. cit., p. 21.

Chaos ; elles participent encore de la modalité indifférenciée, l'informe d'avant la Création.¹²⁴⁹

Transposé sur le plan de la psyché, ce modèle ressemble à l'inconscient collectif de Jung quand il plonge ses racines dans l'informe.

En bref, dans le cadre du corpus qui nous occupe (mais aussi dans celui de la psychanalyse jungienne et du surréalisme), deux conceptions différentes du fondement de la psyché s'affrontent : tantôt il est considéré comme un cosmos, comme l'imaginal, un lieu ordonné, harmonieux, pourvu d'un centre, ayant un potentiel créatif « mesuré » ; tantôt il est considéré comme un chaos, comme un imaginaire, entendu comme « la pierre angulaire des fous », mais, pour cela même, estimé avoir un potentiel créatif « démesuré ». Ou, pour le dire autrement, tantôt il est considéré comme supérieur à la conscience, comme un élément supraconscient (voire, suprarationel), tantôt il est considéré comme inférieur à la conscience, comme un élément infraconscient (voire, irrationnel).

En se référant à l'essence, pour ainsi dire, de tout acte de conquête, Mircea Eliade écrit : « C'est pourquoi, lorsqu'on prend possession d'un tel territoire [d'un territoire associé au chaos], c'est-à-dire quand on commence à l'exploiter, on accomplit des rites qui répètent symboliquement l'acte de la Création ; la zone inculte est d'abord "cosmisée", ensuite habitée¹²⁵⁰. » Parmi de nombreux exemples historiques, il donne les deux suivants :

Les « conquistadores » espagnols et portugais prenaient possession au nom de Jésus-Christ, des îles et des continents qu'ils avaient découverts et conquis. L'installation de la Croix équivalait à une « justification » et à la « consécration » de la contrée, à une « nouvelle naissance », répétant ainsi le baptême (acte de création). A leur tour, les navigateurs britanniques prenaient possession des régions qu'ils avaient conquises au nom du roi d'Angleterre, nouveau Cosmocrator.¹²⁵¹

Le stigmatisme « d'indifférenciation » attaché par les dominants venus d'Europe aux dominés habitant l'Amérique est semblable à celui attaché par Hegel aux peuples de l'Orient. Ceci pourrait expliquer pourquoi le « retournement du stigmatisme » est plus important chez les deux auteurs latinoaméricains de notre corpus que chez les deux auteurs européens.

¹²⁴⁹ *Ibid.*

¹²⁵⁰ *Ibid.*

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

I. BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

CORPUS PRINCIPAL

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Hombres de Maíz* (écrit en 1949), España, Obras completas, Tomo 1, Aguilar, S.A. de EDICIONES, 1969. (*Hommes de Maïs*, Paris, Editions Albin Michel, 1953, pour la traduction française faite par Francis de Miomandre.)

CARPENTIER, Alejo, *El Reino de este mundo*, (écrit en 1949), España, Editora y Distribuidora Hispano Americana, S.A. (EDHASA), 1978. (*Le Royaume de ce monde*, Paris, Editions Gallimard, 1954, pour la traduction française faite par René L.F. Durand.)

MALRAUX, André, *La Condition humaine* (écrit en 1933), Paris, Editions Gallimard, 1946.

YOURCENAR, Marguerite, *L'Œuvre au Noir*, France, Editions Gallimard, 1968, 1991, pour la note introductive et Carnets de notes de « L'Œuvre au Noir ».

AUTRES ROMANS DES AUTEURS DU CORPUS

ASTURIAS, Miguel Ángel, *Leyendas de Guatemala*, España, Obras completas, Tomo 1, Aguilar, S.A. de EDICIONES, 1969.

ASTURIAS, Miguel Ángel, *El Señor Presidente*, España, Obras completas, Tomo 1, Aguilar, S.A. de EDICIONES, 1969.

CARPENTIER, Alejo, *El Siglo de las luces*, Barcelona, Editorial Bruguera, S.A. Mora la Nueva, 1980.

MALRAUX, André, *Les Conquérants*, Paris, La Pléiade, Editions Bernard Grasset et Editions Gallimard, 1976.

MALRAUX, André, *La Voie royale*, Paris, La Pléiade, Editions Bernard Grasset et Editions Gallimard, 1976.

YOURCENAR, Marguerite, *Mémoires d'Hadrien*, Paris, Marguerite Yourcenar et Editions Gallimard, 1974.

ESSAIS DES AUTEURS DU CORPUS

MALRAUX, André, *La Tentation de l'Occident*, Paris, Edition Grasset et Fasquelle, 1926.

YOURCENAR, Marguerite, *Sous bénéfice d'inventaire*, France, Editions Gallimard, 1962, pour la première édition ; 1978, pour l'édition définitive.

II. BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

SUR LES AUTEURS DU CORPUS

Essais

BLOT, Jean, *Marguerite Yourcenar*, France, Éditions Seghers, 1980.

DAO, Vinh, *André Malraux ou la quête de la fraternité*, Genève, Librairie Droz S. A., 1991.

LACOUTURE, Jean, *Malraux : une vie dans le siècle (1901-1976)*, France, Editions du Seuil, 1973, 1976.

PELEGRÍN, Benito, *Alejo Carpentier. Écrire, décrire l'Amérique*, Paris, Ellipses, 2003.

PREBLE-NIEMI, Oralia, *Cien años de magia: Ensayos críticos sobre la obra de Miguel Ángel Asturias*, Guatemala: F&G Editores, 2006.

Documents électroniques

BERNU, Michèle. « Mythe et société dans Hombres de maíz, de M.A. Asturias ». In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°29, 1977. pp. 45-64.

https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1977_num_29_1_2100 (Consulté le 02/03/2021)

KARP, Eliane, "Transposición del surrealismo francés al "Real Maravilloso" latinoamericano: el caso de Miguel Ángel Asturias con *Hombres de Maíz*", *LEXIS*, Vol. VI, Núm. 1, 1982, pp. 99- 116D. <https://revistas.Pucp.edu.pe> (Consulté le 27/09/2022)

RIGHI, Nicolas, L'humanisme d'André Malraux, Vrin | « Le Philosophoire » 2004/2 n° 23 | pages 195 à 211 ISSN 1283-7091. <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-2-page-195.htm>. (Consulté le 07/02/2021)

SCHAFF, Adam, « L'humanisme marxiste ». In: *L'Homme et la société*, N. 7, 1968. Numéro spécial 150° anniversaire de la mort de Karl Marx, pp. 3-18. http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1968_num_7_1_1096 (Consulté le 14/02/2021)

Emissions vidéo

DUFAYS, Michel, vidéo Youtube, *Le soulèvement de Shanghai en 1927 : « La condition humaine » d'André Malraux*, 33'.

FAVIER, Françoise, vidéo Youtube, *Entretien avec Marguerite Yourcenar sur L'Œuvre au Noir* dans « Elle et lui » (1969), de 10'48 à 11'24, de 14'25 à 15'19.

SUR LE JE ET L'AUTRE : HUMANISME, NATURALISME ET ANALOGISME

Essais

BRETON, Breton, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Editions Gallimard, 1979.

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, France, Editions Gallimard, 2005.

ERASME, *Œuvres choisies*, Editions Robert Laffont, S.A., Paris, 1992 pour la présente édition.

HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012.

JUNG, Carl Gustav, *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniela Jaffé, 1961, 1962, 1963 by Pantheon Books, a Division of Random House, Inc. New York, Editions Gallimard, 1966, pour la traduction française faite par Roland Cahen et Yves Le lay, 1973, pour la nouvelle édition revue et augmentée (Titre original : Erinnerungen, traume, gedanken)

LE CLÉZIO, J.M. Gustav., *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, France, Editions Gallimard, 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

LYNCH, John, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*, Barcelone, Editorial Ariel, première édition 1976, cinquième édition (amplifiée et mise à jour) 1989. (Titre original: The Spanish American Revolutions, 1808-1826, traduction espagnole de Javier Alfaya et Barbara McShane)

PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Barcelone, Editorial Seix Barral, S. A., première édition, 1982, sixième édition, 1998.

TODOROV, Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1989.

TODOROV, Tzvetan, *La Peur des barbares*, Paris, Editions Robert Laffont, S.A., 2008.

ZEA, Leopoldo, *LATINO AMERICA, Anuario Estudios Latinoamericanos, Identidad en América Latina*, México, Universidad Autónoma de México Ciudad Universitaria, 1968.

Documents électroniques

ADLER, Alfred, *Le Tempérament nerveux, Éléments d'une psychologie individuelle et application à la psychothérapie*, Traduction de l'Allemand par le Dr. Roussel en 1948. Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, p. 16. Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm> (Consulté le 10/11/2023)

ANDRÉ, Jean-Marie, « Hegel en toutes lettres », dans Hegel 2011/3 (N° 3), pages 47 à 51, p. 47. <http://www.cairn.info> (Consulté le 23/11/2022)

DE LA MIRANDOLE, Jean Pic, *De la dignité de l'Homme*, 1486 [traduction Yves Hersant – <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pico.html> (Consulté le 13/03/2021)

FANON, Franz, *Peaux noires, Masques blancs*, France, Editions du Seuil, 1952. <http://monoskop.org> (Consulté le 09/12/2022)

FERNÁNDEZ Retamar, Roberto, *Todo Calibán*, Colombia, Ediciones Antropos, 2005. <https://ilsa.org.co> (Consulté le

SUR LA TRADITION

Essais

CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, France, Editions Gallimard, 1938.

CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont S.A. et Editions Jupiter, 1969, pour l'édition originale, 1982, pour l'édition revue et corrigée.

CORBIN, Henry, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabî*, Paris, Ernest Flammarion, 1958.

DANIÉLOU, Alain, *Mythes et dieux de l'Inde, Le polythéisme hindou*, Paris, Editions du Rocher, 1992, Editions Flammarion, 1994, pour cette édition.

DUMÉZIL, Georges, *Entretien avec Didier Eribon*, France, Editions Gallimard, 1987.

DUMÉZIL, Georges, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Précédé de *Loki, Heur et malheur du guerrier*, France, Flammarion, 2011.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Editions Gallimard, 1963.

ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Tome 1*, Paris, Payot, 1984.

ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Tome 2*, Paris, Payot, 1984

ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des Réformes, Tome 3*, Paris, Payot, 1984.

ELIADE, Mircea, *Images et symboles*, Paris, Editions Gallimard, 1952.

ELIADE, Mircea, *La Nostalgie des origines*, Paris, Editions Gallimard, 1971.

ELIADE, Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris, Editions Gallimard, 1965, pour l'édition française, p. 11. (*Das Heilige und das Profane*, 1957.)

ELIADE, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*, Paris, Editions Gallimard, 1969, Nouvelle édition revue et augmentée.

ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Editions Gallimard, 1957.

ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983.

FEBVRE, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Editions Albin Michel, S.A., 2003.

LE GOFF, Jacques, *Le Dieu du Moyen Âge*, France, Bayard, 2003.

MÉTRAUX, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, France, Editions Gallimard, 1958. Ce livre a initialement paru dans la collection « L'Espèce humaine » en 1958 et a ensuite été repris dans la « Bibliothèque des Sciences humaines » en 1968.

PALOU, Jean, *La Sorcellerie, Que sais-je ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

ROUGET, Gilbert, *La Musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, France, Initialement paru dans la « Bibliothèque des Sciences humaines » en 1980, Editions Gallimard, 1990, pour la présente édition revue et augmentée, préface de Michel Leiris.

ZINK, Michel, *Introduction à la littérature française du Moyen Âge*, Presses universitaires de Nancy, 1990 et Librairie Générale Française, 1993, pour la présente édition.

Récits

POPOL VUH, *Las antiguas historias del quiché*, traducidas del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, Cuarta edición, 1960, Quinta edición, 1961.

POPOL VUH, *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E., México, Editorial Porrúa, S. A., 1992.

Documents électroniques

BIOTTI-MACHE, Françoise, « Un rite social de mort : seppuku aspects historiques », Dans *Études sur la mort* 2011/2 (n° 140), pages 113 à 122. <https://www.cairn.info> (Consulté le 03/10/2021)

CAILLOIS, Roger, *Les Jeux et les hommes (le masque et le vertige)*, Paris, Editions Gallimard, 1958. <https://monoscop.org> (Consulté le 25/06/2021)

DE LA BOÉTIE, Etienne, *Discours de la servitude volontaire*. <https://instituthumanismetotal.fr/bibliotheque/PDF/la-boetie-discours-de-la-servitude-volontaire.pdf>. (Consulté le 14/10/2022)

DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, Londres, seconde édition, revue par l'auteur, 1797. <https://gallica.bnf.fr/> (Consulte le 5/11/2022)

GUÉNON, René, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Internet Archive. <https://archive.org>. (Consulté le 6/10/2023)

KECK, Frédéric, *Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française*. <https://journals.openedition.org> (Consulté le 14/11/2023)

SELLIER, Philippe. « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire? » In: *Littérature*, n°55, 1984. La farcissure. Intertextualités au XVI^e siècle, pp. 112-126 ; doi : 10.3406/litt.1984.2239. http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2239. (Consulté le 07/07/2021)

Emissions de radio

BOUDET, Jean-Patrice. *Pas la peine de crier. Science et magie au Moyen Âge*. France Culture.

Vidéo Youtube (2018), On The Top of Damavand for ever, entretien tiré d'une émission de radio : *Henry Corbin – Le Monde Imaginal* (1979),

SUR LA MODERNITÉ

Essais

BACKÈS, Jean-Louis, *La Littérature européenne*, Paris, Editions Belin, 1996.

BAKTHINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, France, Editions Gallimard, 1970, pour la traduction française.

BAUDELAIRE, Charles, *Les Paradis artificiels*, France, Librairie Générale Française, 2000, pour la présente édition.

BRISSON, Luc ; Macé, Arnaud ; Therme, Anne-Laure, *Lire les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

BUISSON, Patrick, *La fin d'un monde, Une histoire de la révolution petite-bourgeoise*, Paris, Editions Albin Michel, 2021,

CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard, 1942.

COLIN, Philippe et QUIROZ, Lissel, *Pensées Décoloniales, Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, Editions La Découverte, 2023.

FAUTRIER, Pascale, *Les Grands manifestes littéraires*, Anthologie + dossier par Pascale Fautrier + Lecture d'image par Alain Jaubert, France, Editions Gallimard, 2009 pour l'ensemble du dossier.

FERRY, Luc, *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006.

HUXLEY, Aldous, *Les Portes de la perception*, France, Editions du Rocher, 1954.

KUNDERA, Milan, *L'Art du roman*, Paris, Editions Gallimard, 1986, pour l'édition française.

LAËRCE, Diogène, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres II*, Traduction, notice et notes par Robert Genaille, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998.

MICHAUX, Henri, *Connaissances par les gouffres*, France, Editions Gallimard, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduction révisée de Geneviève Bianquis, Présentation, notes et chronologie par Paul Mathias, Bibliographie par Blaise Benoit, Paris, Flammarion, 1996, 2006, pour cette édition.

PAUGAM, Serge, *Le Lien social*, Paris, Presses Universitaires de France/Humensis, 2018.

PAZ, Octavio, *Hombres en su siglo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, S. A., 1990.

PAZ, Octavio, *Los Hijos del limo*, España, Editorial Seix Barral, S. A., 1990.

PAZ, Octavio, *El Laberinto de la soledad*, Barcelona, Círculo de Lectores de Barcelona, 1993, Fondo de Cultura Económica, S. A., de C.V., 1994, en los estados Unidos de América en 1997.

PAZ, Octavio, *El Ogro filantrópico*, España, Editorial Seix Barral, S. A., 1979 et 1990.

ROSZAK, Theodore, *Vers une contre-culture, Réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, Essai traduit de l'Américain par Claude

Elsen, France, Editions Stock, 1970, 1980, p. 15. (The Making of a counter culture, 1968, 1969, Theodore Roszak.)

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur les sciences et les arts*, chronologie et introduction par Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, Flammarion, 1992, pour cette édition.

SOUILLER, Didier et TROUBETZKOY Wladimir, *Littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

TODOROV, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

TORODOV, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Editions Robert Laffont, S.A., Susanna Lea Associates, 2006.

VAYSSIÈRE, Pierre, *Le Révolutions d'Amérique latine*, France, Editions du Seuil, Septembre 1991.

WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002.

Récits

KUNDERA, Milan, *L'Insoutenable légèreté de l'être*, France, Editions Gallimard, pour la traduction française à partir du tchèque faite par François Kérel, 1984, pour la traduction française revue par l'auteur, 1987.

SHAKESPEARE, William, *Macbeth*, Traduction et édition d'Yves Bonnefoy, France, Mercure de France, 1983, pour la traduction française, Editions Gallimard, 1985, 2001 et 2010 pour le dossier ; 2010, pour la préface ; 2016, pour la présente édition.

Documents électroniques

BURKHART, Jacob, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Tome 1 / trad. de M. Schmitt,... ; sur la seconde éd. annotée par L. Geiger. 1906. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre, « Libérer le Libertinage : une catégorie à l'épreuve des sources », Éditions de l'EHESS | « Annales. Histoire, Sciences Sociales », 2009/1 64e année | pages 45 à 78. <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-1-page-45.htm> (Consulté le 21/06/2021)

HEGEL, Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Gallimard, 1954, pour la traduction française faite par J. Gibelin. <https://ducamp.me> (Consulté le 12/09/2024)

PIERRE, André, L'URSS et le parti communiste de Chine – Persée, doc, p. 254 et 255. <https://www.persee.fr> (Consulté le 11/09/2021)

SALAZAR BONDY, Augusto, *Existe una filosofía de nuestra América?* <https://enriquedussel.com> (Consulté le 21/10/2024)

VIALA, Fabienne, « Le réalisme grotesque médiéval et la peinture de l'histoire chez Marguerite Yourcenar et Alejo Carpentier. » (Université Paris III), <https://www.yourcenariana> (Consulté le 03/05/2022)

LANCRY, Pierre-Luc, « Lire le paradoxe. Portrait du lecteur du réalisme magique en rêveur », dans *La Transmission narrative. Modalités du pacte romanesque contemporain*, sous la direction de Frances Fortier et Andrée Mercier, Editions Nota bene, 2011, p. 261-267, p. 254. (alfresco.crilcq.org/.../Collection_Contemporaneites-2011_La_transmission_narrative._M...). (Consulté le 30/07/2023)

ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la Historia americana*, México, Colección América Latina. Lecturas fundamentales (U.N.A.M.). <https://librosa.unam.mx> (Consulté le 02/11/2024)

ZEA, Leopoldo, *La Filosofía americana como filosofía sin más*. <https://cursosluispatinoffyl...> (Consulté le 27/10/2024)

EMISSIONS DE RADIO

SALADIN, Jean Christophe, *Les racines du Ciel, Erasme et l'humanisme*, France Culture.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Première partie : L'AUTRE, LE MÊME

Chapitre I. LE MOI ET L'AUTRE MOI

1. LE MOI HUMANISTE

- A. Les formes supérieures : l'esprit chez Pic de la Mirandole et Zénon (*L'Œuvre au Noir*)
- B. Les formes inférieures : le corps chez Pic de la Mirandole et Zénon (*L'Œuvre au Noir*) ; chez Kyo (*La Condition humaine*)
- C. Le cœur et les formes supérieures : chez Zénon (*L'Œuvre au Noir*) et chez Kyo (*La Condition humaine*)
- D. Le naturalisme : une catégorie empruntée à Phillipe Descola

2. LE MOI ANALOGIQUE

- A. L'identité microcosme/macrocosome chez Zénon (*L'Œuvre au Noir*)
- B. L'identité homme/animal chez Nicho Aquino (*Hombres de Maíz*) et chez Mackandal (*El Reino de este mundo*)
- C. Une révolte généralisée

3. L'AUTRE MOI

- A. La dualité Chez Kyo (*La Condition humaine*) et chez Zénon (*L'Œuvre au Noir*)
- B. La multiplicité chez Ti Noël (*El Reino de este mundo*) et chez Gaspar Ilom (*Hombres de Maíz*)

Chapitre II. LE MOI ET LES AUTRES

1. LES REFLETS FIDÈLES : Zénon et l'esprit de tolérance du Prieur (*L'Œuvre au Noir*), Ti Noël et le Vaudou de Mackandal (*El Reino de este mundo*), Kyo et l'héroïsme de Katow (*La Condition humaine*)

2. LE REFLET NON-FIDÈLE : Ti Noël et la tyrannie d'Henri-Christophe (*El Reino de este mundo*), Gaspar Ilom et la trahison de Tomas Machojon (*Hombres de Maíz*), Kyo et la folie de Tchen (*La Condition humaine*)

3. LE REFLET AMBIVALENT

A. Le positif prime sur le négatif : les femmes abandonnent les hommes au nom du maïs sacré (*Hombres de Maíz*) ; l'infidélité de May constitue une épreuve pour Kyo (*La Condition humaine*)

B. Le négatif prime sur le positif : l'ambivalence de Soliman (*El Reino de este mundo*), de Campanus (*L'Œuvre au Noir*) et de Vologuine (*La Condition humaine*)

4. LE REFLET À L'IDENTIQUE : les génitrices et les défenseurs (*Hombres de Maíz*)

5. LE REFLET SECONDAIRE : Bouckman, entre syncrétisme et conflit tragique (*El Reino de este mundo*)

Chapitre III. LE « DESTIN » DU MOI

1. LA DESTRUCTION DU MOI : Kyo et Katow face au seppuku (*La Condition humaine*)

2. LA RENAISSANCE DU MOI : Henri-Christophe, entre renaissance et résurrection (*El Reino de este mundo*) ; Zénon et l'Adam Cadmon des

hermétistes (*L'Œuvre au Noir*) ; les métamorphoses de Gaspar Ilom et Nicho Aquino (*Hombres de Maíz*), l'initiation de Mackandal (*El Reino de este mundo*)

3. LA DESTRUCTION DU MONDE : Tchen et Hemmelrich, entre l'excès et le refoulement de la Puissance (*La Condition humaine*)

4. LE REFUS DE FUIR LE MONDE : Ti Noël, entre fuite, acceptation et destruction du monde (*El Reino de este mundo*)

Deuxième partie : L'AUTRE, LE PROCHE

Chapitre I. LE LIEN DE FILIATION

1. LE PÈRE

A. Du maître initiateur à dieu le père : le Sorcier des vers luisants (*Hombres de Maíz*), les Dieux du panthéon yoruba et le Dieu du Christianisme (*El Reino de este mundo*)

B. Du père absent à la mort du père : Zénon l'orphelin (*L'Œuvre au Noir*)

C. Du père devenu l'enfant de son fils : le cas Gisors (*La Condition humaine*)

2. LA MÈRE

A. De la mère négligente au contre-modèle spirituel : Hilzonde ou les heurs et malheurs d'une jeune fille naïve (*L'Œuvre au Noir*)

B. La déesse-mère : la Terre d'Haïti et la puissance monstrueuse de la reproduction (*El Reino de este mundo*) ; la Terre d'Ilom, de la reproduction à la création artistique (*Hombres de Maíz*)

Chapitre II. LE SCEPTIQUE

1. L'ESPRIT SE DÉTOURNE DE L'INVISIBLE

A. L'invisible spirituel : Henri-Maximilien, tiraillé entre le Ciel et la Terre (*L'Œuvre au Noir*)

B. L'invisible surnaturel : Hilario Sacayon, tiraillé entre les récits subjectifs et les récits objectifs (*Hombres de Maíz*)

C. L'invisible mythique : Ramona Corzantes ou la voix de la culture amérindienne (*Hombres de Maíz*)

2. L'ESPRIT SE DÉTOURNE DU VISIBLE

A. Gisors ou la vanité de toute connaissance (*La Condition humaine*)

B. Clappique ou l'absence signification (*La Condition humaine*)

Chapitre III. LE PIRE ENNEMI

1. LE TRAÎTRE À LA PERSONNE : Catherine et Zénon, un conflit entre deux consciences, qui est aussi un conflit de classes (*L'Œuvre au Noir*)

2. LE TRAÎTRE À LA CAUSE : Vologuine demande aux communistes chinois de rendre les armes (*La Condition humaine*) ; Soliman, de la servitude volontaire à la maîtrise totale de l'île (*El Reino de este mundo*)

3. LE TRAÎTRE À L'IDÉOLOGIE : Zénon et Cyprien, magie savante contre magie populaire (*L'Œuvre au Noir*)

4. LE TRAÎTRE À LA « RACE » : Soliman, serviteur de Paulina, Henri-Christophe, l'égal de Napoléon, (*El Reino de este mundo*) ; la Vaca Machojon, la révolte d'une « ladina » (*Hombres de Maíz*)

Troisième partie : L'AUTRE, LE LOINTAIN

Chapitre I. L'IDÉOLOGIE TRIFONCTIONNELLE

1. LA PREMIÈRE FONCTION : Le gardien du premier Ordre et l'individu moderne (*L'Œuvre au Noir*)

2. LA DEUXIÈME FONCTION : Le communiste samouraï et le communiste nihiliste (*La Condition humaine*)

3. LA TROISIÈME FONCTION : Le triomphe des producteurs (*L'Œuvre au Noir, El Reino de este mundo et Hombres de Maíz*)
4. PERSONNAGES TRIVALENTS : De la fusion des fonctions (*Hombres de Maíz et El Reino de este mundo*)

Chapitre II. LA TRADITION DE L'ÉNERGIE VITALE

1. L'ANIMAL : Acceptation et rejet (*Hombres de Maíz*)
2. LE SERPENT : Réhabilitation d'un symbole archaïque (*El Reino de este mundo, Hombres de Maíz et L'Œuvre au Noir*)
3. LE DIABLE ET L'ENFER : Le procès du Serpent (*El Reino de este mundo et Hombres de Maíz*) et la « mort du Diable » (*L'Œuvre au Noir et La Condition humaine*)
4. LA MAGIE
 - A. L'Éros et la Puissance : La Sorcellerie et la Révolte (*El reino de este mundo et Hombres de Maíz*)
 - B. Déchéance et résurgence de la Magie : La Magie devient énergie psychique et physique (*L'Œuvre au Noir*) et persiste comme force invisible (*El Reino de este mundo*)

Chapitre III. DUALISME SUJET/OBJET ET « COÏNCIDENCE DES OPPOSÉS »

1. L'ESPRIT D'ANALYSE
 - A. Dualisme sujet/objet : La conception scientifique du monde (*L'Œuvre au Noir*)
 - B. Le Capitalisme : L'exploitation du monde au nom d'un idéal ou au nom de la pure Puissance ?
 - a. Le Capitalisme et l'idéal de l' « Esprit »
 - b. Le Capitalisme, l'Éros, et l'idéal de la Piété
 - c. Le Capitalisme, la Puissance, et l'idéal républicain

d. Le Capitalisme et l'idéal guerrier

e. Le Capitalisme sans l'idéal de l' « Esprit »

2. L'ESPRIT DE SYNTHÈSE :

A. Le « réel-merveilleux » et le « réalisme-magique » : Deux mouvements littéraires avatars désacralisés de l'union du naturel et du surnaturel

B. La coïncidence des opposés : quatre romans ayant choisi des Traditions qui postulent l'union de tous les opposés

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIÈRES

