

L'AMÉRIQUE ET LE MYTHE DU PARADIS CHEZ LES ESSAYISTES DE LANGUE ESPAGNOLE

Je voudrais tout d'abord expliquer la raison du titre de ce premier chapitre. Celui-ci comporte quatre éléments imbriqués —essai, Amérique, mythe et paradis— qui sont, chacun, extrêmement complexes. Je vais tâcher de démêler —ne serait-ce que partiellement— ces quatre idées à travers une série de remarques permettant de donner le cadre théorique de cette cartographie conceptuelle. Bien entendu, ces remarques, de par leur brièveté, sont provisoires et susceptibles dans l'avenir d'un réajustement.

1. L'essai, l'Amérique et le paradis. Quelques remarques préalables.

Premièrement, l'essai possède un lien inhérent avec les mouvements et les voyages. Ce n'est pas un hasard si maints essayistes dont il va être question ont été des ambassadeurs ou diplomates, des exilés, ou tout simplement des amateurs du voyage. Cela n'empêche pas que l'essai se focalise parfois d'une manière presque obsédante sur la terre et les identités nationales. Or, le mouvement spatial, jamais linéaire, s'inscrit dans la propre démarche du texte, de l'écriture de l'essai. C'est entre la publication de deux premiers livres des *Essais*, au début de 1580, et la deuxième édition remaniée, à la fin de la même année, que Montaigne effectue un voyage en Europe. Aussi, l'Amérique est-elle, dès les premiers livres de l'ouvrage, mais encore plus, au troisième livre, un sujet qui mérite la réflexion du fondateur de l'essai moderne.

D'un autre côté, l'essai en langue espagnole se penche sur la question de l'Amérique d'une manière intense et fréquente tout au long du XX^e siècle. Certes les enjeux polémiques d'un essai espagnol sur l'Amérique ne sont pas forcément les mêmes enjeux d'un essai hispano-américain sur l'Amérique. L'histoire de l'Amérique espagnole fait partie de l'histoire de l'Espagne, mais pas au même titre que l'histoire de l'Amérique pour les Américains.

Il faut reconnaître que le rapport entre le mythe et l'essai est semé d'embûches et n'a pas mérité —à ma connaissance— une enquête suffisamment approfondie. En dépit de cette difficulté, je voudrais proposer une hypothèse de départ. Tout le monde s'accorderait à dire que le mythe est un germe imaginaire de la littérature. Bachelard disait du mythe qu'il était une "*image conteuse*"¹. C'était à propos de Jonas à l'intérieur du ventre de la baleine. Cela veut dire que l'image implicite du mythe produisait automatiquement des narrations. Et bien, il n'en est rien dans le cas de l'essai. Plantez un mythe dans un essai et, en principe, il ne

¹ . Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*, José Corti, 1948, p.130.

pousse pas ! Il est un élément étrange qui subit assez souvent l'incompréhension et même le mépris. La raison de ce phénomène c'est le fait que l'essai, depuis son moment fondateur, tisse une alliance bien singulière avec le scepticisme, sans s'identifier toutefois avec ce courant philosophique. L'essai effectue un mouvement de va-et-vient, à la recherche d'une vérité presque insaisissable ; il emprunte un sentier, mais il est prêt à rebrousser chemin si cette direction le conduit vers l'impasse. Tout cela parce que l'essayiste n'est pas disposé à accepter une vérité absolue quelconque, sans vouloir tomber non plus dans un relativisme simpliste. Le mythe est d'une certaine manière une vérité absolue, comme la foi religieuse, mais à un autre titre, et par conséquent l'essayiste ne peut l'accueillir qu'entouré de mille précautions. C'est cette méfiance qu'on voit à l'œuvre dans un passage du troisième livre des *Essais* de Montaigne. Il convient parfaitement ici puisqu'il parle de la ressemblance entre les croyances des Amérindiens et celles des chrétiens à propos des origines du monde. "Ceux du Royaume du Mexico" jugeaient "ainsi que nous, que l'univers fut proche de sa fin" [le « ainsi que nous » est révélateur des croyances de nos ancêtres européens] "et en prindrent pour signe la désolation que nous y apportames. Ils croyoyent que l'estre du monde se départ en cinq aages et en la vie de cinq soleils consécutifs, desquels les quatre avoient desjà fourny leur temps, et que celuy qui leur éclairoit estoit le cinquième". Et Montaigne, après avoir expliqué les quatre premiers soleils correspondant aux quatre âges, (certainement d'après López de Gómara), il fait juste ce commentaire : "quelles impressions ne souffre la lâcheté de l'humaine créance !" ² où par le mot « lâcheté » il faut entendre « mollesse, nonchalance et manque d'énergie ».

Néanmoins, le mythe possède un *magnétisme* indéniable parce que même la philosophie, depuis Platon, a eu recours au mythe au moment où les concepts font défaut. L'essai ne ressent pas ce besoin parce qu'il ne force pas les concepts jusqu'au bout. Il tend plutôt vers la négation du mythe ou vers sa mise entre parenthèse, mais au rebours de toute forme de scepticisme, il va s'appuyer et, même, il va construire des structures eidétiques qui peuvent mimer parfois les structures et formes des mythes. Voilà le paradoxe que je voudrais mettre en lumière tout au long de cet article. Ne jugeons pas les intentions ! L'essayiste n'avouera jamais un quelconque penchant mythomane, mais la lecture permettant d'effectuer le texte tendra parfois vers la construction des schémas mythiques. L'essai subit par conséquent l'attraction du mythe et une certaine tension, non dépourvue de fascination et de curiosité, s'établit entre les deux types de discours, si tenté qu'on puisse parler d'un discours pour le

² . Michel de Montaigne, *Essais*, livre III, VI, Gallimard, 1965.

mythe et même pour l'essai. L'évolution de l'essai dans la modernité va lui rendre plus poreux par rapport au mythe à tel point que parfois je me demande si l'essai a forgé des mythes, plus ou moins intellectuels, destinés à un bel avenir.

Troisièmement, le récit biblique de la Genèse s'appuie partiellement sur un ensemble de mythes propres au Proche-Orient et aux civilisations mésopotamiennes. C'est le cas, par exemple, de la comparaison de créateur avec un potier. Mais la présence d'un seul Dieu créateur, extérieur au Cosmos, indique clairement la spécificité monothéiste des croyances judéo-chrétiennes. Les spécialistes décèlent deux dimensions dans ce récit³. Tout d'abord, une dimension propre à toute cosmogonie et à toute anthropogonie, qu'on trouve dans pratiquement toutes les civilisations et les cultures du monde, où l'on explique l'origine de l'univers et la manière dont cet univers fût créé. Et ensuite, une dimension théologique où l'on explique l'existence d'un seul Dieu et les raisons de la présence du Mal, ici-bas, suite au péché de l'homme. L'essayiste ne va jamais traiter le récit de la Genèse sous le deuxième point de vue, mais sous le premier point de vue. Son approche n'est pas celle d'un croyant qui lit le texte biblique comme la parole divine et le livre de l'Eglise, mais celle d'un profane curieux qui traite les mythes judéo-chrétiens comme une pièce à rajouter dans sa stratégie discursive, pièce importante car elle constitue un des soubassements fondamentaux de notre mode de pensée, mais une pièce tout de même. Si l'essai apparaît dans la culture moderne à un moment donné, à la fin du XVI^e siècle, c'est parce qu'il prend acte d'une première désagrégation entre l'au-delà et l'ici-bas.

Lévi-Strauss avait caractérisé la pensée mythique comme un bricolage d'éléments narratifs, plus ou moins disparates. L'essai partage paradoxalement avec ce type de pensée —et uniquement d'une manière formelle— le fait d'être en quelque sorte un bricolage de pièces discursives. Or, il n'est pas comme le mythe un bricolage éminemment narratif, plus ou moins définitif, auquel une communauté croie, mais un bricolage de pièces disparates, peu ou prou conceptuelles, toujours en mouvement et en révision par ses propres lecteurs.

Dernière remarque préalable. Depuis les premiers moments de la découverte de l'Amérique, un espace de la Genèse biblique va être intimement lié à ce nouveau continent qui n'est pas pour l'instant conçu comme « Nouveau Monde ». Je parle, bien entendu, du Paradis. Le jardin d'Eden, où Dieu va placer le premier homme avant sa chute dans le péché, se caractérise par la présence au milieu de deux arbres : l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance de ce qui

³ . Je renvoie aux livres suivants : Jean Bottero, *Naissance de Dieu. La Bible et l'histoire*, Gallimard, 1992, pp.230-287 ; Pierre Bordreuil et Françoise Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, Fayard, 2000, pp.140-147.

est bon ou mauvais. Une autre caractéristique de ce jardin c'est l'existence d'un fleuve partagé en quatre bras : le Pishôn, le Guihôn, le Tigre et l'Euphrate. Les recherches philologiques ont démontré que le nom « Eden » est associé à l'idée de délices, la version grecque de la Bible traduisant d'ailleurs Eden par « paradis des délices »⁴. Les arbres qui poussent au paradis sont, en effet, d'aspect attrayant et bon à manger. Et il faut se rendre compte que pour la mentalité des habitants du désert, le récit « yahwiste » de la Genèse (2 et 3), situe les origines du monde dans un espace sec où aucune plante pousse, au contraire du récit « sacerdotal » (Genèse 1) où le point de départ est un chaos aqueux, ce qui rend au paradis son extrême force imaginaire et envoûtante.

Ajoutons à ce tableau biblique, deux aspects, pas physiques ou « géographiques », mais spirituels, qui apparaissent liés au Paradis. Un sentiment singulier d'innocence où l'on voit le monde sans le regarder à distance, c'est-à-dire, en se confondant avec lui, et un sentiment de filiation éblouie avec Dieu⁵.

Lorsque Christophe Colomb longe les côtes de l'Amérique Central, puis de l'actuel Venezuela, dans son troisième voyage, en 1498, il aurait pu être proche de l'hypothèse d'un nouvel orbe, mais il ne tire pas de cette découverte toutes les déductions nécessaires, comme c'est le cas d'Américo Vespucci⁶. La présence de grandes masses d'eau douces à quelques milles d'un estuaire est le signe clairvoyant pour ce dernier de l'existence d'un grand fleuve et par conséquent d'un grand et nouveau continent ; au contraire, pour son compatriote génois, il s'agit d'un signe révélateur qu'il est proche d'un des quatre bras du fleuve du Paradis. Il pense qu'expédition n'est pas loin de l'Orient puisqu'il conçoit la Terre plus petite qu'en vérité l'est. La température y est par ailleurs douce, comme les contrées proches du Paradis... Dans le territoire, nommé par lui « de Grâce », où il trouve, d'après lui, un grand lac et un grand fleuve, se trouve le Paradis terrestre : “*yo muy asentado tengo en mi ánima que allí donde dije, en Tierra de Gracia, se halla el Paraíso terrenal*”⁷. Le Paradis et l'Amérique vont constituer désormais un véritable pôle imaginaire et “phantasmatique”, comme l'a signalé

⁴ . *Le temps de la Bible*, op.cit., p.142.

⁵ . Un chapitre de *L'homme et le divin*, « La trace du paradis », de María Zambrano est à ce sujet très éclairant. Nous avons depuis peu de temps une traduction du livre décisif de Zambrano chez José Corti, 2006, pp.322-333.

⁶ . Sur cette question, il faut consulter le brillant argumentaire de l'historien mexicain, Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 92-122. Et sur la vision au XVe siècle de l'*orbis terrarum* ou Île de la Terre, liée à celle du Paradis: pp.64-76.

⁷ . Cristobal Colón, *Diario de a bordo*, Edaf, 2006.

récemment Lauric Guillaud, où l'histoire et, quelques années plus tard, l'utopie, avec Thomas More, vont s'entremêler sous diverses formes⁸.

2. Le paradis comme temps reculé

Une fois exposées les remarques préalables, il est nécessaire d'aller au vif du sujet. Premier constat à faire : rares sont les essais en langue espagnole sur l'Amérique qui ne touchent pas d'une manière directe ou indirecte la question du paradis. Plusieurs cas de figures sont repérables en fonction de la manière dont le mythe est récupéré, remanié ou réutilisé par les essayistes. Je proposerai volontiers une typologie à caractère provisoire, compte tenu du corpus considérable que j'ai dû employer et qui est insuffisant pour en tirer toutes les conclusions nécessaires. Je demanderai donc au lecteur une certaine indulgence, compte tenu de l'impossibilité d'approfondir à part entier, ici, chaque auteur ou chaque ouvrage. Dans cette typologie de l'essai, je proposerai quatre modalités. La première, c'est le cas des auteurs où le mythe du paradis va permettre de faire allusion à une époque reculée, bien au-delà de l'histoire, qui est associée d'une manière ou d'une autre à la réalité américaine, soit par le biais d'une méditation poétique, métaphysique ou tout simplement philosophique, soit par le biais d'une analyse politique. Cette époque reculée peut être dans l'esprit de l'auteur bien réelle ; parfois c'est une construction idéale, d'autres fois plutôt hypothétique. La deuxième modalité procède à une inversion temporelle du paradis si bien qu'il n'est pas situé dans le passé, mais dans l'avenir, comme *telos* de l'histoire de l'humanité. C'est dans ce cas-là que l'idée de paradis converge vers une certaine vision utopique ou prophétique. Le troisième agencement entre mythe du paradis et continent américain se construit à la lumière des cosmogonies précolombiennes et notamment du Popol Vuh, le récit maya des origines du monde. L'essayiste peut mettre en parallèle la Genèse et ces cosmogonies ou il peut tendre vers une fusion de deux récits, mais plus couramment, ce sont les cosmogonies qui l'emportent sur la Bible à cause de leur force poétique. Enfin, le quatrième type de rapprochement est un rapprochement négatif car l'essai va faire allusion à l'absence de paradis par le truchement des notions comme la solitude, la distance, la frustration, le mal ou les masques. Ces situations esquissent une condition de l'homme américain à l'opposé du moment imaginé par Colomb. Je serais tenté de dire que plus on avance dans ce formidable et terrible XX^e siècle, plus des formes et des espaces apparentés aux limbes et au purgatoire

⁸ . Je renvoie aux livres de Lauric Guillaud, *Histoire secrète de l'Amérique*, Philippe Lebaud, 1997, et plus particulièrement : *Le Nouveau Monde, autopsie d'un mythe*, Michel Houdiard Éditeur, 2007.

prennent le devant de la scène et noircissent toute trace de paradis. Au fil de cet exposé, le lecteur pourra prendre toute la mesure de cette tendance.

La défaite espagnole face à l'armée étasunienne, en 1898, et l'émergence d'un nouveau mouvement littéraire, le modernisme, sont les deux événements majeurs, à l'intérieur du monde hispanique, de la période charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle. José Martí et Rubén Darío sont les deux écrivains majeurs qui forgent une nouvelle vision de l'Amérique hispanophone et une nouvelle langue, à mi-chemin entre la profusion tropicale et le symbolisme français. Tous les deux admirent l'Amérique incarnée par Whitman et Emerson, tout en nourrissant une méfiance vis-à-vis de la nouvelle puissance du Nord.

L'écrivain et philosophe espagnol, Miguel de Unamuno, est réticent face aux envolés lyriques des modernistes et à leur francophilie. Il critique parfois Darío dans sa correspondance, mais lorsqu'il lui envoie des lettres, il lui montre son respect et admiration. Cette distance, teintée d'ambiguïté, ne l'incite pas pour autant à un patriotisme aveugle et borné. Il a le courage de louer en public en Espagne la personnalité et l'œuvre de Rizal, le chef de file de l'indépendance philippine, et celles de Martí, l'inspirateur de la révolution cubaine, qu'il avait, par ailleurs, connus personnellement. Les affaires américaines n'étaient pas étrangères à la famille Unamuno, son père ayant vécu au Mexique. Tout de même, ce n'est pas tant au Mexique qu'il va s'intéresser, mais surtout à l'Argentine. Au début du XX^e siècle, las de la situation espagnole, il songe même à plusieurs reprises à partir en Argentine et à s'y installer. Il a quelques amis dans le pays austral avec lesquels il entretient un échange épistolaire où la littérature et l'histoire de ce pays prennent toute sa place⁹. On dénombre dans sa bibliothèque personnelle plus d'une centaine de livres en provenance de ce pays et une bonne partie de ses correspondants en Amérique, soit des Basques, soit des vrais Américains naturalisés, habitaient dans la république australe. Unamuno n'a pas écrit un ouvrage ou une monographie sur l'Amérique. Néanmoins, quelques articles comme ceux consacrés au *Martín Fierro*, le poème épique de José Hernández qui retrace la vie des gauchos sont, suffisamment

⁹ . *Epistolario americano*, edición de L.Robles, Universidad de Salamanca, 1996. Quelques témoignages, comme celui de son ami éditeur, Lázaro, et de sa femme, montrent la persistance de ce rêve chez Unamuno. Voir à ce sujet : Juan Antonio Yeves, *Unamuno y Lázaro. Una relación de lealtad y afecto (1893-1924)*, Fundación Lázaro Galdiano, 2001. C'est entre 1903 et 1904, que Lázaro Galdiano—qui parlait en connaissance de cause puisque sa femme était argentine et qu'il y avait fait quelques séjours—tente de dissuader Unamuno de partir en Argentine. Voir les pages 120-126. Quelques années plus tard, cette idée de partir en Argentine ne lui avait pas quitté totalement parce que sa femme, dans une lettre à Lázaro, datée du 6 mars 1924, dans un moment d'énormes difficultés pour Unamuno, provoquées par la Dictature de Primo de Rivera, affirme que : « ça fait longtemps qu'il souhaite aller au pays de sa femme, l'Argentine », p.147.

révélateurs de sa vision du continent¹⁰. La lecture de ce livre le confirme sa vision d'une « intra-histoire » où la langue s'exprime dans toute sa magnificence, comme dans les temps les plus archaïques de l'esprit humain. Selon lui, le peuple de La Pampa s'exprime au même niveau de richesse que les poètes anonymes du *romancero* médiéval espagnol. Cette vision fait des Américains un véritable peuple éternel. Ils sont en réalité plus Espagnols que les Espagnols eux-mêmes.

Unamuno est quelqu'un qui croit au « symbole de la Genèse »¹¹. Il l'accepte dans toute sa force. Le progrès est inévitable — nous dit-il — mais en bon antipositiviste, il considère qu'il n'incarne pas le bien. « J'ai la nostalgie du paradis terrestre ». Il n'y a pas chez lui une vision cohérente et rigoureuse de l'histoire américaine, mais à travers sa correspondance, il est aisé de déceler une vision singulière, à certains égards, proche de la lecture des libéraux espagnols : les *conquistadores*, c'étaient en gros des semeurs de Guerre Civile, des pionniers du militarisme ultérieur, des « Sansoncarrasco » et non des « Quichotte ». Et il faut se souvenir de « l'arrogance »¹² du chevalier de la Blanca Luna et, bien entendu, de la noblesse du Quichotte, surtout d'après Unamuno, pour prendre la mesure du jugement. D'après Unamuno, et malgré les exploits d'un Vasco de Quiroga ou des jésuites au Paraguay, il fallait expier les péchés de « nos croisades » et ériger en Espagne des monuments en honneur de Rizal, de Martí et de Bolívar, ce qui, certainement, est à faire encore...

De l'autre côté de l'Océan, deux correspondants d'Unamuno, l'Uruguayen, José Enrique Rodó, et le pérouvien, José Carlos Mariátegui, âgés d'une dizaine d'années en moins par rapport à lui, vont forger deux schémas conceptuels destinés à un bel avenir¹³. Rodó écrit, en 1900, *Ariel*, véritable programme esthétique, et au sens large du terme, politique, offert à la jeunesse hispano-américaine¹⁴. L'esprit d'Ariel, c'est l'esprit de l'harmonie gréco-latine, de l'idéalisme généreux, face à celui de Calibán qui est l'esprit d'un matérialisme borné et égalisateur. Il est vrai que Rodó n'identifie pas d'une manière simpliste Ariel à l'Amérique espagnole, à l'Amérique Latine, (deux termes utilisés par lui), et Calibán aux Etats-Unis, mais la lecture de ses admirateurs enthousiastes ira dans ces sens-là, dans les parages d'un

¹⁰ . Voir à ce sujet : M.de Unamuno, « El gaucho Martín Fierro, poema popular gauchesco de don José Hernández (argentino) », *Revista Española*, 5 mars 1894 ; et le chapitre IV, « *Martín Fierro* y Unamuno », du livre instructif de Jean-Claude Rabaté, *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

¹¹ . Miguel de Unamuno, *Epistolario americano*, op.cit., p.150. C'est l'auteur de ces lignes qui souligne.

¹² . Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed.M.de Riquer, Planeta, 1995, p.1040

¹³ . Soulignons le fait qu'Unamuno envoya une lettre à Mariátegui, le 28 novembre 1926, où il esquissait sa vision personnelle de la Conquête d'Amérique, et surtout échangea des lettres avec des essayistes hispano-américains aussi importants que José Enrique Rodó, Manuel Ugarte et Alfonso Reyes.

¹⁴ . José Enrique Rodó, *Ariel*, Espasa-Calpe, Austral, 1962.

manichéisme aussi stérile que compréhensible, étant donné les nombreuses interventions militaires de l' « Oncle Sam » tout au long du XX^e siècle...Faut-il voir dans le personnage d'Ariel, inspiré directement de *La tempête* de Shakespeare, un conglomérat imaginaire extrait d'un idéalisme exalté, d'un christianisme renanien et d'un hellénisme teinté d'orientalisme, une sorte d'étrange Adam américain, cultivé et spirituel? C'est probable. Toujours est-il que Rodó fournira des arguments, et des clichés, aux visions les plus subtiles de l'antiaméricanisme naissant.

Quant au grand essayiste péruvien, José Carlos Mariátegui, un des premiers marxistes de l'Amérique Latine, il va forger, lui, un autre schéma presque mythique de la pensée révolutionnaire, reprise plus tard, d'une manière plus ou moins partielle, par certains mouvements alter mondialistes et indigénistes. Inspiré des études sur la production asiatique, plus tard condamné par le stalinisme, Mariátegui, lecteur assidu de Frazer, soutient que "la religion inca" était "un collectivisme théocratique et matérialiste"¹⁵. Les conquistadores espagnols abolirent l'économie collectiviste et communale de la paysannerie inca. "Sur les ruines et résidus d'une économie socialiste, ils bâtirent les soubassements d'une économie féodale". Cette idée extrêmement simpliste fournissait quand même des outils de lutte contre l'exploitation postcoloniale. Les peuples autochtones d'Amérique, massacrés, humiliés et oubliés, se mettaient debout pour la première fois et parlaient sans personnes interposées. Mariátegui avait dans les veines le sang et la force spirituelle de ses ancêtres incas. L'indigénisme gauchiste va constituer au XX^e siècle le vade-mecum d'une gauche proche d'un certain communisme pour laquelle un certain paradis se situait avant la conquête des peuples européens...

Ortega y Gasset entretint des relations permanentes avec l'Argentine et, en en moindre partie, avec le Chili et l'Uruguay. En 1916, il y séjourna six mois, invité par l'Institut Culturel Espagnol de Buenos Aires, afin d'assurer les cours de Philosophie, relevant de la chaire de « Culture espagnole » de l'Université de la capitale argentine¹⁶. Puis, en 1928, il y retourna, invité cette fois-ci par la Société d'Amis de l'Art de Buenos Aires¹⁷. Enfin, entre 1939 et

¹⁵ . J.C.Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, *Revista Amauta*, Lima, 1928.

¹⁶ . Nous avons un article exhaustif sur ce séjour : « Viaje a la Argentina », Carmen Asenjo et Iñaki Gabaráin, *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, n°1 (2000), n°2 (2001), n°3 (2001) et n°4 ((2002).

¹⁷ . Les conférences et cours donnés par Ortega en 1916 et 1928 ont été publiés par Molinuevo sous le titre de *Meditación de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 1996. Son enthousiasme pour l'Argentine va se faner au fil de temps. Il se peut qu'une dégradation de la vie politique du pays américain y était pour quelque chose. Mais aussi l'état animique du philosophe lors de son troisième séjour. Le départ du président Yrigoyen en 1930, suite à un coup d'État, constitue à cet égard une date marquante au regard de la détérioration démocratique. La division de la communauté hispano-argentine pendant la Guerre Civile et après sa fin, ainsi que la filiation politique ambiguë d'Ortega n'arrangea pas les choses.

1942, il y résida en tant qu'exilé. Ortega est certainement le premier essayiste et philosophe espagnol à avoir réfléchi en profondeur sur l'Argentine et en général sur l'Amérique. Son appel à sauver les circonstances comme tâche inexcusable du moi incita les hispano-américains à se pencher sur leurs circonstances et à ne plus vivre de mimétismes dépourvues d'authenticité. Son historicisme, sa critique culturelle, ainsi que son ratio-vitalisme proposait aux peuples d'Amérique des outils conceptuels précieux, les permettant de sortir des impasses du positivisme sans tomber dans l'irrationalisme. Les échos de sa pensée vont paradoxalement répercuter surtout dans l'air culturel mexicain — c'est le cas d'Alfonso Reyes, d'Henríquez Ureña, et plus tard d'Octavio Paz —, et d'une manière moins profonde en Argentine (excepté le cas de Romero). Ortega inaugure un type de méditation, inspiré en partie de la phénoménologie, autour du paysage qui va avoir des imitateurs. Sa description de La Pampa est basée sur les notions d'immensité et d'au-delà¹⁸. L'horizon infini de La Pampa, sans monuments historiques, comme en Castille, pousse l'homme vers l'avenir. La Pampa est une terre de promesses, mais il pense, comme Hegel, que la densité faible de population de l'Amérique oblige les Américains à vivre encore son enfance par rapport à l'histoire occidentale. La vie coloniale n'était pas encore une vie stable — nous disait-il dans son article plus tardif de 1939, « Meditación del pueblo joven » —. Elle était un processus vers une vie autochtone. Le colonisateur, porteur de sa vieille culture, cherchait se rajeunir au contact du nouveau continent, de la même manière que le très ancien roi David au contact de sa jeune maîtresse shounamite¹⁹. Ortega considérait que les temps coloniaux arrivaient à leur fin puisque l'espace commençait à manquer en Argentine, suite à la poussée démographique. Et d'ajouter : « lorsque l'espace est en trop, la géographie, qui est préhistoire, s'approprie l'homme. La préhistoire, c'est le paradis »²⁰. Le philosophe madrilène frôlait une idée qu'il ne pouvait accepter qu'en partie : le paysage dont l'homme est exclu n'est pas, à proprement parler, un paysage, mais plutôt un espace immense d'avant la chute...

Son portrait de ce qu'il va appeler l'"Eve coloniale", dans son article « Meditación de la criolla », de la même année que le précédent, est certainement plus flatteur par rapport au portrait de l'"Adam colonial" qu'il vient d'esquisser²¹. L'ibère galant qu'il était ne pouvait être que sous le charme de la femme argentine. Elle était, selon lui, désinvolte, pleine de

¹⁸ . « Intimidaciones », essai daté en 1929 et subdivisé en deux parties : « La Pampa...promesas » et « El hombre a la defensiva », *El Espectador*, VII, in *Obras Completas*, tomo II, Santillana/Fundación Ortega y Gasset, pp.728-755.

¹⁹ . *Meditación del pueblo joven*, Espasa-Calpe, Austral, 1964, pp.86-109.

²⁰ . *Op.cit.*, p.109.

²¹ . « Meditación de la criolla », in *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998, pp.185-230.

grâce, véhémence, spontanée...Je n'oserai pas dire que ce portrait relevait en partie du subjectivisme et que, encore moins, les traits qu'elle voyait en Victoria Ocampo, il ne les trouvait pas chez sa femme dévouée...Toujours est-il que son schéma organisé en dualités conceptuelles, homme/femme, nature/histoire, jeunesse/âge adulte, s'avérait aussi bien suggestif qu'insuffisant. Il restait aveugle au clivage Buenos Aires/provinces, ville/monde rural, fédéralisme/centralisme, qui est si important, encore de nos jours pour comprendre l'histoire politique de l'Argentine. Là où Ortega se montrait perspicace, dans sa compréhension du paysage, Unamuno restait muet ; là où Ortega restait indifférent, l'existence d'une histoire argentine, Unamuno pointait un problème cardinal, la vie à la campagne des gauchos ; cela dit en gommant l'histoire pour faire d'elle une « intra-histoire ». Aussi bien l'un que l'autre associaient des valeurs à ce soi-disant paradis, négatives ou du moins provisoires chez Ortega, positives chez Unamuno ; néanmoins cela les empêchaient de voir une réalité massive — que d'aucuns considèrent une idéologie — de l'Amérique ibère : le métissage.

José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña et Alfonso Reyes, tous les trois nés dans les années quatre-vingt du XIX^e siècle — par conséquent, de la même génération à peu près qu'Ortega —, font partie de cette pléiade d'intellectuels fortement marquée par la révolution mexicaine. Las d'un nationalisme étriqué, à la manière porfiriste, et insatisfaits du positivisme autoritaire qui l'inspirait, ils vont réinventer une nouvelle identité mexicaine, surtout le premier, et un nouvel américanisme. Pour sortir du carcan nationaliste, ils vont s'ouvrir à l'héritage indigène et à l'héritage espagnol, tous les deux oubliés pendant le XIX^e siècle ou du moins négligés. Alfonso Reyes, probablement le plus proche, parmi ces trois écrivains, de la philosophie ortéguienne, est un diplomate éminent qui a vécu pendant des longues périodes en France, en Espagne, en Argentine et au Brésil²². « Vision d'Anáhuac », un de ses textes les plus commentés, a été considéré comme un essai²³. En réalité, c'est une sorte de portrait imaginaire du Teotihuacan précolombien. La profusion d'images de plantes et des fruits, extrêmement bigarrée et colorée, fait penser à une sorte de paradis, mais le narrateur s'empresse de dire que bien avant l'arrivée des Espagnols, les Aztèques, depuis 1444, avaient commencé à assécher l'immense lac où se trouvait leur capital. On a l'impression qu'une

²² . Nous avons un catalogue d'une exposition, *Alfonso Reyes. El sendero entre la vida y la ficción*, organisée en 2007 par l'Institut Cervantès et le « Fondo Editorial de Nuevo León » de Mexique, à Paris, qui retrace tout le nomadisme de Reyes, tout d'abord en Europe (Espagne et France), comme exilé, et puis à l'intérieur de l'Amérique Latine, comme diplomate.

²³ . « Visión d'Anáhuac (1519) », in *Antología general*, Alianza Editorial, 1986 ; et un extrait in *Alfonso Reyes...*, op.cit., pp.223-226.

sorte de paradis se faufile dans le passé, sous une forme imaginaire et esthétique, alors que toute sa conduite en tant que diplomate visait une union progressive, dans l'avenir, des pays hispano-américains.

3. Le paradis comme *telos* de l'histoire

Par contre, aussi bien Vasconcelos qu'Henríquez Ureña songent à une époque à venir, à mi-chemin entre le paradis et l'utopie. Au lieu d'un âge positif et industriel, à la fin du parcours de l'humanité, comme c'est le cas chez Auguste Comte, ils vont imaginer un âge esthétique où la seule chose d'importance sera le fait que l'acte humain de par sa beauté produise du bonheur : “*vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa*”. Ce troisième âge est présidé par ce que Vasconcelos appelle “la race cosmique”, c'est-à-dire, le métis comme aboutissement créateur de l'histoire²⁴.

Comme le lecteur peut le constater, nous sommes déjà dans le deuxième cas de figure dont ont parlé au début de ce travail : le paradis comme *telos* de l'histoire. Ce deuxième type se trouve aussi, sous une tout autre forme, chez quelques exilés espagnols républicains. Il s'agit notamment du groupe autour des revues hispano-mexicaines *Taller* et *España peregrina*, puis autour d'un projet moins espagnol que mexicain : *Cuadernos americanos*. Chez Eugenio Imaz, nous retrouvons une exploration historique et philosophique, absolument remarquable, des racines de l'humanisme et de l'idée de l'utopie. Il s'aperçoit du lien intime entre l'utopie et la découverte de l'Amérique, par exemple chez Vasco de Quiroga. Son idée d'utopie, où l'historicisme arrive à se conjuguer avec un kantisme mitigé, s'apparente à une sorte d'impératif catégorique que l'humanité doit s'imposer à tous les moments de son histoire²⁵.

Mais c'est surtout le poète Juan Larrea, l'un des pionniers des avant-gardes, en Espagne et en France, qui va construire à partir de son arrivé au Mexique, et plus tard en Argentine, une vision poétique et mythique de l'Amérique²⁶. D'après lui, l'Amérique représente l'avenir radieux de l'humanité. Il attache une grande importance symbolique au déménagement des Nations Unies, de Genève à New York, en passant par San Francisco. En effet, du point de vue des spectateurs de la défaite de l'Axe en 1945, le changement du commandement mondial de la Grande-Bretagne aux Etats-Unis sautait aux yeux. Selon Larrea, l'Amérique était la terre de promesse non seulement pour la poursuite de l'élan surréaliste —et là il se situe dans le

²⁴ . Les textes fondamentaux de José Vasconcelos et de Pedro Henríquez Ureña sont, à cet égard : *La raza cósmica*, Porrúa, México, 2007, et *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, respectivement.

²⁵ . Le livre décisif d'Imaz à cet égard est: *Topía y utopía*, publié au Mexique en 1946 et réédité par J.A.Ascunce, Cuadernos Universitarios de Mundaiz, San Sebastián, en 1988.

²⁶ . Le livre de références est *César Vallejo y el surrealismo*, Visor Libros, 2001, (1^{ère} ed. 1967), qui est, en fait, un long essai récapitulatif qui condense plusieurs autres articles et livres publiés par lui auparavant.

sillage de Nerval, d'Artaud et, surtout de Vallejo, en polémique avec la filiation esthétique lautrémonienne de Breton— mais aussi pour les Espagnols républicains. Larrea suit de près les idées de son ami, Pierre Mabille, dans son ouvrage *Égrégores ou la vie des civilisations*, paru en 1938, où il avait prophétisé la destruction de la culture occidentale et la création d'une nouvelle culture fondée à partir de l'exode de républicains espagnols²⁷. Le tableau que Larrea brosse de l'Amérique est une preuve de la permanence et métamorphose constante du mythe du paradis. Selon lui, l'Amérique est le seul creuset de toutes les races. Le nouveau continent est donc destiné à porter le projet de l'humanité future. En outre, il symbolise et il est en réalité le corne d'abondance à cause de son étendu et de ses richesses naturelles. Terre sans péché originel, c'est la terre d'avenir, comme Colomb, Goethe et Hegel l'avaient prophétisé.

De même que dans le groupe d'intellectuels mexicains nous remarquons un clivage entre Vasconcelos et Henríquez Ureña, d'un côté, et Reyes, d'un autre côté, quant à la typologie de l'idée du paradis, chez le groupe de la revue *España peregrina*, une femme se détache des visions « allendizantes »²⁸ et américanistes : nous parlons de María Zambrano. Au moment où ses amis rêvent d'une Amérique comme terre de promesse, après le sacrifice de l'Espagne, son seul souci c'est l'Europe²⁹. Dans son livre, *L'agonie de l'Europe*, écrit pendant les dernières années de la Deuxième Guerre Mondiale, elle soutient que contrairement à l'Orient, qui tend vers un retour en arrière en deçà de la naissance (el « *desnacimiento* »), l'Occident se caractérise par son élan vers la re-naissance, par sa capacité à mourir et à naître de nouveau³⁰.

La présence de la réalité américaine dans son œuvre, beaucoup plus modeste que chez Imaz ou chez Larrea, ne tient pas à un projet quelconque, politique ou esthétique, mais à une révélation poétique. Après un séjour de courte durée au Mexique, Zambrano débarque à La Havane en 1940 et rencontre les membres de la revue *Orígenes* dont le chef de file est le poète, essayiste et romancier Lezama Lima. C'est dans cette revue qu'elle écrit son article « La Cuba secrète » en 1948³¹. L'île de Cuba est, à ses yeux, la « patrie prénatale ». Si la patrie natale signifie le destin; la patrie prénatale signifie les arcanes poétiques de la personne,

²⁷. Réédition du livre : chez Egrégores Editions, Jean-Michel Place, Marseille, 2005.

²⁸. Le néologisme de Larrea vient de l'espagnol « *allende* », synonyme savant de « *más allá* » (« au-delà ») : « au-delistes », pourrait-on dire...

²⁹. Il y avait des fortes raisons biographiques puisque sa mère et sa sœur ont été contraintes à demeurer dans le Paris occupé... Mais l'explication de cet attachement au continent européen est d'ordre philosophique. Par ailleurs, le retour ultérieur en Italie n'est pas anodin et montre bien sa nostalgie de l'Europe, une Europe matricielle, arcaïque et méditerranéenne.

³⁰. Nous disposons actuellement d'une édition bilingue, de difficile accès : *La agonía de Europa/L'agonie de l'Europe*, ed. et trad. Maria Poumier, Universidad Politécnica de Valencia, 2004. Le titre du livre renvoie au livre d'Unamuno : *L'agonie du christianisme*. De même la notion de « *desnacimiento* », lié chez Unamuno à sa vision tragique de la vie comme songe, inspirée en partie de Calderón de la Barca.

³¹. « La Cuba secreta », in *La Cuba secreta y otros ensayos*, Endymion, 1996, pp.106-115.

l'endroit où la mémoire et l'oubli s'entremêlent. L'Europe méditerranéenne, et plus concrètement son Andalousie natale, communiquait à travers une espèce de racine souterraine avec l'Amérique. Au fond de deux continents, on retrouvait le monde des dieux et de la poésie.

4. Une relecture du paradis des cosmogonies précolombiennes

Zambrano partage avec Lezama Lima une vision poétique des arcanes culturels, une passion intense pour les pythagoriciens et les néoplatoniciens, ainsi qu'une approche savante et vécue des mythes. Mais, au contraire de son amie, le grand romancier cubain s'inscrit, par rapport à l'Amérique, dans une perspective différente qu'il faudrait inclure dans notre troisième typologie. En dépit de son catholicisme hétérodoxe, ce n'est pas le paradis judéo-chrétien qui l'intéresse, mais les cosmogonies précolombiennes. Dans son essai *L'expression américaine*, publié en 1957, il nie d'ailleurs qu'on puisse parler d'un état d'innocence chez les Indiens, au sens strict catholique³². Il se positionne aussi contre les thèses de Hegel, reprises en partie par Ortega, défendant l'état d'enfance des peuples américains. La grille de lecture de la réalité américaine chez l'écrivain cubain — suffisamment complexe pour ne tenter ici qu'une ébauche explicative — s'étale sur deux axes. Le premier axe reprend un motif qu'on a vu chez Ortega : le paysage, sauf que chez l'hermétique Lezama au lieu d'être un horizon, notion phénoménologique par excellence, il est un espace vide, un espace gnostique où l'expression prend forme d'une manière moins directe qu'en Europe. À vrai dire, selon lui, il n'y a pas en Amérique un paysage digne de ce nom, mais une confrontation et une osmose brutales entre nature et homme. Le deuxième axe est le métissage culturel, irréductible à toute somme de deux ou trois composants. Le baroque serait, pas un style, mais une tendance artistique et poétique propre à l'Amérique Latine, d'ailleurs consubstantiellement métisse. Les sculpteurs et architectes métis, l'Aleijandinho, au Brésil, et Kondori, au Pérou, seraient les représentants les plus sublimes de ce Baroque intrinsèquement métisse et, par conséquent, fruit de la douleur et de la soumission, mais aussi de l'amour et de l'espoir.

À ma connaissance, Lezama Lima n'emploie jamais dans son livre *L'expression américaine* le mot « paradis », même si son plus célèbre livre s'appelle justement *Paradiso*. Je n'oserais pas proposer ici une hypothèse là-dessus, mais je trouve que l'écrivain Carlos Fuentes a réussi à trouver une sorte de synthèse ou de solution aux deux axes de lecture de Lezama, sans le citer explicitement. Lui aussi, très attaché au syncrétisme américain, mais d'une manière plus

³² . Lezama Lima, *La expresión americana*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993. Il existe une édition récente en français : *L'expression américaine*, L'Harmattan, 2001. L'introduction de Maria Poumier est particulièrement éclairante.

laïque, nous a fait voir “l’éblouissante chapelle de Tonantzintla”³³. Selon lui, les artisans indiens auraient voulu mêler un hymne à la nature et à la célébration du ciel, “en le rendant indiscernables”. En effet, nous dit Fuentes, “Tonantzintla est une re-création du paradis indien”. La décoration est une profusion de fruits exotiques et de fleurs merveilleuses, “un rêve d’une abondance infinie”. C’est de nouveau l’Amérique comme corne d’abondance... La complexité de la chapelle ne s’arrête pas là. L’ironie de tout cela c’est le fait que les conquérants blancs sont représentés, selon Fuentes, comme des diables, à la langue fourchue et les Indiens comme des petits anges... Peut-être, de la même manière qu’il y a une ruse de la raison, y aurait-il une ruse du paradis, se présentant là où on ne l’attend pas ? Peut-être, la sagesse de ses ancêtres Africains, trempée dans la douleur, conduisait-il Lezama à ne pas se faire trop d’illusions sur le paradis... Ni avant ni après, le paradis serait-il une sournoise ironie ou une rêverie transversale ?

L’expression américaine et Le miroir enterré partagent aussi un intérêt pour les cosmogonies précolombiennes, en particulier, pour le Popol Vuh, mythe maya de la création du monde, et pour le mythe des cinq soleils des Aztèques. Il est assez intéressant de constater que le mythe dont parlait Montaigne se rapproche énormément de ce dernier mythe, à quelques détails près. Mais c’est le romancier cubain Alejo Carpentier qui tisse dans le récit de son voyage à l’Amazonie un enchevêtrement naturel et vécu des cosmogonies judéo-chrétiennes et précolombiennes. Les essais intitulés « Vision d’Amérique » furent publiés en 1948 dans la revue cubaine *Carteles*³⁴. L’émerveillement qui a provoqué chez lui, l’année dernière, la vue de la forêt vierge du bassin de l’Orinoco, l’impression d’effectuer un voyage dans le passé au fur et à mesure qu’il quitte les derniers villages habités et s’approche des premiers hameaux indigènes, tout cela est une véritable révélation poétique qui va le conduire à écrire son roman *Los pasos perdidos*, comme il l’expliquera quelques décennies après dans une conférence célèbre à Caracas³⁵. La nouveauté primitive de la nature contemplée provoque en lui l’impression de devenir “le premier homme” dont parle le récit de la Genèse. Les éperons rocheux qui s’élèvent sur la forêt amazonienne, et où se trouvent des étranges peintures préhistoriques, le conduisent à penser que ces hommes ont réussi à les faire, après le quatrième déluge qui détruit le quatrième soleil (Montaigne rapporte qu’il s’agit du premier soleil). La survie du genre humain, après l’épreuve redoutable d’un cataclysme, n’est donc

³³ . Carlos Fuentes, *Le miroir enterré. (Réflexions sur l’Espagne et le Nouveau Monde)*, Gallimard, 1994, pp.152-153.

³⁴ . Alejo Carpentier, « Visión de América », in *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, notamment pp.59-77.

³⁵ . « Conciencia e identidad de América », in op.cit, plus particulièrement les pages 104 à 109.

pas l'apanage de la tradition judeo-chrétienne. N'oublions pas que le déluge dont parle la Bible n'est pas une récréation de l'humanité, mais du monde.

5. Du paradis aux différentes modalités de l'Enfer...

Il nous reste à explorer très brièvement le dernier type d'agencement, dans notre typologie, celui qui rompt d'une manière ou d'autre avec le schéma d'une étape paradisiaque avant la chute et d'une autre étape ultérieure à la déchéance. Les deux premiers auteurs, le Mexicain Octavio Paz et l'Argentin Martínez Estrada maintiennent dans leur vision quelques traces de ce schéma. Dans le *Labyrinthe de la solitude*, publié en 1950, Paz soutient que le malheur de l'homme américain, que ce soit États-unien ou Mexicain, est sa séparation d'avec le Cosmos³⁶. Il est par excellence l'homme seul, face à la nature. La différence étant que pour le premier le monde peut être amélioré, tandis que pour le second le monde peut être racheté, rédimé. La solitude du Nord-américain est celle du miroir ; la solitude du Mexicain celle des eaux stagnantes. Selon Paz, l'exil, l'expiation et la pénitence doivent précéder la réconciliation de l'homme avec l'univers.

Lorsque Paz se penche sur l'histoire mexicaine, il retrouve une étrange "Eve mexicaine"³⁷: la « Malinche », la maîtresse du conquistador Hernán Cortés. Elle condense, d'après lui, d'un côté, la transmission de langues et, d'un autre côté, la fente, l'ouverture qu'elle offre au conquérant européen. D'où les masques du Mexicain, fils d'Espagnol et d'Indien qui ne veut pas être ni Espagnol ni Indien. La progéniture de la Malinche devra cohabiter pour toujours avec la "question de l'origine" : "centre secret de notre anxiété et de notre angoisse"³⁸. Cet ébauche de la pensée pazienne nous montre à quel point on est éloigné de l'optimisme d'un Vasconcelos ou d'un Henríquez Ureña. Nous sommes condamnés à parcourir un labyrinthe qui n'a rien à voir avec le paradis. Seul la « *raja* », la fente, nous rappelle la chute, la chute représentée par le métissage lui-même.

Le livre de Martínez Estrada, *Radiografía de La Pampa* dont la signification pour l'Argentine a été comparée rétroactivement avec le célèbre livre de Paz, est aussi, indéniablement, un autre excellent et décisif essai³⁹. Il a été publié quelques années avant, en 1933. Certainement, les années trente en Argentine et les années quarante au Mexique sont

³⁶ . Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, 1997, pp.158-163. Il y a une édition en français : *Le labyrinthe de la solitude*, Gallimard, 1998.

³⁷ . O.Paz, *El laberinto...*, op.cit., p.225.

³⁸ . Ibid., p.217.

³⁹ . Martínez Estrada, *Radiografía de La Pampa*, Quinto Centenario/CSIC, colección Archivos, 1991. À ma connaissance, il n'y a pas de traduction en français du livre.

deux moments de crise et de doutes pour les deux grands pays hispano-américains. Le ton nietzschéen et pessimiste est plus marqué chez l'écrivain argentin. L'historicisme ortéguien et la psychanalyse sont globalement plus présents chez le poète mexicain. Une autre différence plus accusée c'est le fait que Martínez Estrada prend comme point de départ le paysage, le paysage dans sa coalescence avec l'histoire. Ces deux bouts de l'argumentaire sont constamment réunis, alors que dans le livre de Paz, c'est la solitude de l'Américain qui l'emporte sur la nature, qui ne compte pratiquement rien. Chez l'essayiste argentin, la notion de distance, géographique et amimique, et celle aussi de solitude, mais dans autre sens que chez Paz, sont au service d'une explication cohérente ,et à certains égards, assez noire de l'incapacité de l'Argentine à articuler d'une manière harmonieuse les membres épars de la nation et, plus particulièrement, la capitale, Buenos Aires, et les États, régions et provinces du pays.

La solitude et l'incommunication qui s'en dérive entre les Argentins tiennent aux distances énormes du nouveau continent. Nonobstant, Martínez Estrada ne se cantonne pas dans un déterminisme physique. La distance est à l'intérieur de l'être humain, par exemple, dans le métissage honteux des Argentins, et dans la frustration et le *ressentiment* cuvé par le métis mis au ban. Soit dit au passage, il a le courage de parler de métissage dans une nation qui s'apparente aux Etats-Unis par le refoulement de l'existence de sa composante indienne, certes plus minoritaire que dans d'autres pays hispano-américains. Un des symboles de la solitude et de la distance entre les gauchos est, selon Marínez Estrada, le couteau. La description de cet outil chez le gaucho est absolument époustouflante et mériterait qu'elle soit dans les anthologies de l'essai en langue espagnole. Je ne peut m'empêcher de citer un passage :

« C'est la seule arme permettant d'avoir un gagne-pain, d'une manière humble, et celle qui dans la trace du sang adhérent dénonce le crime. Elle est parfois plus rapide que l'insulte et très difficile de manier avec mesure et de moduler son agressivité, car, lorsque l'âme peut se rétracter, la main a déjà accompli le premier élan, inconscient ; c'est la raison pour laquelle elle s'avère plus rapide que la pensée et plus proche de la volonté que la pensée elle-même. Elle rentre jusqu'au poing ; l'index et le pouce touchant le corps. Ce

contact, qui suffirait à pardonner, indique ce qui est consommé sans aucun remède”⁴⁰.

Vous voyez bien. On est loin du paradis...C'est le moins qu'on puisse dire ! On est loin de « l'intra-histoire » du *Martin Fierro*, telle qui est contemplée par Unamuno.

On arrive pratiquement à la fin de notre parcours. Il me semble que deux essais sur l'Amérique dominant dès leur hauteur notre contemporanéité. Il s'agit de *Las venas abiertas de América Latine*, livre écrit par Eduardo Galeano en 1971, et de *Esas Yndias equivocadas y malditas*, essai publié par Rafael Sánchez Ferlosio entre 1988 et 1991⁴¹. Ce sont toujours, à mon avis, deux références inexcusables du débat actuel sur la conquête d'Amérique. Les deux interprétations sont, pour des différentes raisons, très pessimistes⁴². Galeano veut faire carrément l'histoire d'un “saccage” ; au début le saccage effectué par les Espagnols et les Portugais, puis par le colonialisme économique britannique et français, actuellement par l'impérialisme états-unien. Sa grille de lecture est marxiste à l'intérieur d'une certaine souplesse théorique. Cette souplesse n'empêche pas que l'économisme soit la seule voie programmatique qui conduise, selon lui, à un projet émancipatoire, bien entendu, à l'intérieur des coordonnées d'un gauchisme militant. Au contraire, Sánchez Ferlosio fait l'histoire du Mal, pas au sens moral et banal du terme, mais le Mal de l'histoire universelle en tant que telle. Si Galeano nous apporte une série très éloquente de données économiques, par exemple, sur le monopole de matières premières, Ferlosio fait preuve d'une connaissance très fine des documents historiques de l'époque. C'est la condamnation des innocents dans l'autel du

⁴⁰ . “*Es la única arma que sirve para ganarse el pan con humildad y la que en el rastro de sangre adherida denuncia el crimen. Es en ocasiones más rápida que el insulto y muy difícil de medir o graduar en la agresión, porque cuando el alma puede retractarse, la mano ya cumplió el primer impulso, inconsciente ; por lo cual diríamos que resulta más veloz que el pensamiento y más próxima a la voluntad que el pensamiento mismo. Entra hasta el puño ; el índice y el pulgar tocan el cuerpo. Ese contacto que bastaría para perdonar, indica lo consumado sin remedio*”, *Radiografía de La Pampa*, p. 34.

⁴¹ . Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latine*, Siglo XXI, México, 1971 ; Rafael Sánchez Ferlosio, « *Esas Yndias equivocadas y malditas* », essais publiés dans le journal espagnol *El País* et publiés dans le recueil : *Ensayos y artículos*, vol.II, Destino, Barcelona, 1992, pp.517-803. Le premier livre a eu un succès retentissant, le tirage et les éditions étant monumentales. Même le président du Venezuela en a donné récemment un exemplaire au président étasunien, Barak Obama ! Le texte a été lu, hélas, comme un vade-mecum du mouvement alter mondialiste, alors qu'il s'agit d'un essai... Par contre, le deuxième livre mérite toujours l'admiration d'une minorité. Indépendamment de leur qualité intrinsèque, il est évident que le livre de Galeano donne des solutions, en bon militant qu'il est, alors que celui de Ferlosio n'en donne pas, en bon essayiste qu'il est...

⁴² . Ces deux textes, éminemment polémistes, sont à lire actuellement à partir du livre majeur de l'historien hispaniste, J.H.Elliott, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América. 1492-1830*, Taurus, 2006, qui est plus mesuré et « scientifique », et moins critique et amère, que les deux brillants essais de l'Uruguayen et de l'Espagnol. Pour l'instant, il n'y a pas de traduction en français de cet ouvrage destiné à devenir un classique de l'historiographie.

progrès, de la diffusion du catholicisme ou de l'expansion de la civilisation ibérique et des langues portugaises et espagnoles ce qui révolte Ferlosio et provoque son indignation.

Après la « *hispanidad* » au goût « national-catholique » et franquiste⁴³, les milieux officiels de l'Espagne socialiste des années quatre-vingt cherchaient à reconstruire une vision maquillée et « démocratique » de la Conquête de l'Amérique. Deux idées clés vont faire partie de l'ossature de ce récit lénifiant : l'idée de « métissage » comme caractéristique positive de la colonisation ibérique et l'idée de « rencontre » entre les Européens et les Amérindiens. Ferlosio s'oppose fermement à ces deux idées. D'un côté, il trouve qu'on peut parler de véritable métissage entre deux peuples, né de l'amour, quand il y a un *connubium*, c'est-à-dire une symétrie dans les deux sens : non seulement homme Européen avec femme indienne, mais aussi à l'inverse. Or dans l'Amérique espagnole et portugaise le métissage se produisait pratiquement toujours dans le premier sens⁴⁴. D'un autre côté, la rencontre aurait pu avoir si l'on avait respecté quelques principes de respect mutuel et de rapprochement parcimonieux, comme Francisco de Vitoria l'avait souhaité et argumenté au XVI^e siècle. Mais ce ne fut pas le cas. Aux yeux de Ferlosio, le sentiment indéfectible de l'Autre (« *la otredad* ») et donc la présence massive de la hiérarchie furent les éléments constitutifs du rapport entre les deux continents⁴⁵.

Les passages consacrés par Ferlosio à la fonction du chien dans la conquête de l'Amérique, du lévrier, nous donne la chair de poule. Ce n'est pas tant l'avidité de l'or qui poussaient les conquistadores à massacrer des Indiens, mais la seule « inquiétude spirituelle de continuer l'exercice ensanglanté de cette singulière chasse consistant à poursuivre les Indiens avec les chiens ».

« L'emploi de chiens n'était pas cantonné en aucun cas aux seules batailles [...], mais, très souvent, il était destiné à chasser les Indiens fugitifs (lesquels, à cause de leur condition d'esclaves ou d'être soumis à l'encomienda des propriétaires espagnols, étaient ramenés par les chiens — comme ceux-ci l'avaient appris à faire — mordus par le poignet jusqu'à ses seigneurs, dépeçant le fugitif uniquement quand il s'y opposait). Cette chasse était réalisée, soit afin d'imposer la

⁴³ . Le livre de référence pour les franquistes sera celui de Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Ediciones Fax, Gráfica Universal, Madrid, 1934.

⁴⁴ . Je renvoie au texte de Ferlosio, op.cit., pp 547-548. Il est vrai que les Espagnols partaient en Amérique, pratiquement toujours, sans leur femme et enfants, ce qui est un contraste par rapport à la colonisation anglaise. Voir à ce sujet le livre d'Elliot, ci-dessus cité.

⁴⁵ . C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle arrivait Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, 1982, livre que Ferlosio a dû certainement lire.

peine de mort aussi bien aux prisonniers arrêtés au combat, sans qu'il y ait aucun type de procès préalable, qu'aux caciques et chefs de tribu condamnés formellement après sentence, soit afin d'arracher des informations concernant l'or, probablement grâce à la terreur provoquée par l'assistance au dépècement d'un de ses camarades dans les gueules des chiens... »⁴⁶.

Et j'en passe... Parler de paradis serait ici une blague de très mauvais goût...

Qu'est-ce qu'on peut tirer au clair de cette cartographie et typologie de mythe du paradis chez les essayistes de langue espagnole ? D'abord, l'idée que contrairement à ce qu'on aurait pu penser, le magnétisme des mythes peut être plus intense que prévue même dans un genre bien particulier comme l'essai, si peu propice à la crédulité. J'irai encore plus loin : l'essai a été parfois, au sens propre du terme, un générateur de « mythes » pour notre modernité, certes, des « mythes » plus robustes et suggestifs que les actuels « mythes » de pacotille, liés aux mass média et à la presse « people »...⁴⁷ Si, par exemple, le lecteur veut bien chercher les images associées au mot « paradis », sur Internet, et clique sur « Images Google », il va constater que la plupart des images n'auront rien à avoir avec le récit biblique. Elles sont des tristes photos de cocotiers et des plages de Caraïbes... Deuxièmement, les événements terribles du XX^e siècle nous ont éloigné — à jamais ? — d'un optimisme, quel qu'il soit, quant à cours et au sens de l'histoire. Les essais en langue espagnole nous prouvent que plus on s'approche du XXI^e siècle, plus l'imaginaire du paradis se noircit, comme si rien ne pouvait pas constituer un réservoir de rêves consistants... Et pourtant, tous les Européens peuvent constater jusqu'à quel point, encore de nos jours, à chaque fois qu'il y a eu dans l'histoire une crise de l'Europe, nous tournons fréquemment les yeux vers l'Amérique, dans un geste rempli de fatigue et d'espoir... Magnétisé, nourri ou phagocyté par le mythe, l'essai a été, tout de même, une arme efficace contre les discours idéologiques et un creuset d'idées et des chemins très riches pour la création artistique. Certainement, il ne véhicule plus l'utopie,

⁴⁶ . *“El uso de perros no se limitaba en modo alguno a las batallas [...], sino muy a menudo para dar caza a indios fugitivos (a los que, por ser esclavos o encomendados de propietarios españoles, los perros solían volver a traer —según se les tenía enseñado— mordidos por la muñeca hasta sus amos, despedazando al fugitivo sólo cuando se resistía), ya sea para ajusticiar, lo mismo a prisioneros cogidos en combate, sin que mediase juicio previo alguno, que a caciques o señores indios condenados formalmente por sentencia, ya, en fin, para arrancar informaciones sobre oro, probablemente aterrorizando a los que asistían al despedazamiento de uno de sus compañeros entre las fauces de los perros...”*.

⁴⁷ . Un premier analyste éclairé de ces « mythes » de pacotille fut Roland Barthes dans son magnifique livre : *Mythologies*, 1957, responsable à son insu de la diffusion imprécise du mot « mythe » pour des phénomènes aussi banals comme Maradona ou Evita Perón...

si jamais l'a été pleinement, mais il continue à nourrir en nous un nouveau type d'espoir, trempé dans la lucidité.

Ricardo Tejada

(Comunicación en la Jornada de estudios, « Les Amériques et leurs mythes », organizada por la « Université du Maine » (GRILUM et CRAI), el 8 de febrero de 2008, titulada : « L'Amérique comme Paradis perdu : un mythe chez les essayistes de langue espagnole ? », pendiente de publicación las Actas).