

VIOLENCE SOCIALE DANS *LITUMA EN LOS ANDES* DE MARIO VARGAS LLOSA : LECTURE SOCIOGRAMMATIQUE

Niamien Pascal YAO

Assistant

Université Alassane Ouattara

Département d'Espagnol

pascal-yao88@gmail.com

Résumé :

Cet article propose une lecture sociocritique de *Lituma dans les Andes* (1996) de Mario Vargas Llosa à travers le prisme du sociogramme élaboré par Claude Duchet (1971). Notre analyse interroge la manière dont la violence sociale politique, économique et symbolique pénètre le tissu romanesque pour constituer un fait social total. En déployant trois sociogrammes majeurs la guerre, la pauvreté et le mythe religieux. Nous montrons que le conflit armé péruvien des années 1980 ne se réduit pas à un affrontement idéologique binaire, mais se révèle comme un système de représentations conflictuelles où cohabitent justice et terreur, misère et révolte, tradition et modernité. L'étude met en lumière la porosité entre violence politique et violence symbolique, montrant comment le roman vargasllosien fonctionne comme un espace de dénonciation et de réflexion anthropologique sur la déchirure du tissu social péruvien.

Mots clés : violence sociale, sociogramme, Mario Vargas Llosa, Sentier Lumineux, fait social total

Social violence in Mario Vargas Llosa's Lituma dans les Andes: a sociogrammatic reading

Abstract :

This article offers a sociocritical reading of Mario Vargas Llosa's *Lituma dans les Andes* (1996) through the prism of Claude Duchet's sociogram. Our analysis examines how social violence political, economic and symbolic permeates the novelistic fabric to constitute a total social fact. By deploying three major sociograms war, poverty and religious myth we demonstrate that the Peruvian armed conflict of the 1980s cannot be reduced to a binary ideological confrontation, but reveals itself as a system of conflicting representations where justice and terror, misery and revolt, tradition and modernity coexist. The study highlights the porosity between political violence and symbolic violence, showing how Vargas Llosa's novel functions as a space of denunciation and anthropological reflection on the tearing of Peruvian social fabric.

Keywords : Social violence, sociogram, Mario Vargas Llosa, shining path, total social fact

Violencia social en Lituma dans les Andes de Mario Vargas Llosa: lectura sociogramática

Resumen :

Este artículo propone una lectura sociocrítica de *Lituma dans les Andes* (1996) de Mario Vargas Llosa a través del prisma del sociograma elaborado por Claude Duchet. Nuestro análisis interroga la manera en que la violencia social política, económica y simbólica penetra el tejido novelesco para constituir un hecho social total. Desplegando tres sociogramas principales la guerra, la pobreza y el mito religioso demostramos que el conflicto armado peruano de los años 1980 no se reduce a un enfrentamiento ideológico binario, sino que se revela como un sistema de representaciones conflictivas donde coexisten justicia y terror, miseria y revuelta, tradición y modernidad. El estudio pone de relieve la porosidad entre violencia política y violencia

simbólica, mostrando cómo la novela vargasllosiana funciona como un espacio de denuncia y de reflexión antropológica sobre el desgarro del tejido social peruano.

Palabras clave: Violencia social, sociograma, Mario Vargas Llosa, Sendero Luminoso, hecho social total

INTRODUCTION

Le Pérou des années 1980 et 1990 apparaît dans la littérature hispano-américaine comme un espace où la violence a cessé d'être un épisode historique ponctuel pour devenir une structure permanente du vécu social. Mario Vargas Llosa, témoin engagé de son époque, livre dans *Lituma dans les Andes* (1996) une fresque romanesque où le conflit armé interne, la pauvreté structurelle et la déchirure culturelle se conjuguent pour dessiner le portrait d'une nation en crise. Précisons que pour notre travail nous avons utilisé la version française de l'œuvre *Lituma dans les Andes* (1996). Cependant, une question demeure : si la violence imprègne visiblement l'univers romanesque de Vargas Llosa, comment se configure-t-elle textuellement pour dépasser le statut de simple toile de fond historique et devenir une structure organisatrice de l'ensemble des rapports sociaux ? Autrement dit, il s'agit d'interroger les mécanismes par lesquels le roman transforme la violence en un phénomène total qui façonne les pratiques, les représentations et les interactions sociales des personnages.

Notre objectif n'est pas seulement de lire ce roman comme un document historique, mais de comprendre comment la violence sociale y est présentée en tant que fait social total, c'est-à-dire comme un phénomène qui structure l'ensemble des pratiques, des représentations et des rapports sociaux.

Pour ce faire, nous mobilisons la notion de sociogramme telle que l'a élaborée Claude Duchet (1971) à partir de la théorie du diagramme de Charles Sanders Peirce (1896). Le sociogramme se définit comme « un ensemble flou, instable, conflictuel, aléatoire de représentations partielles en

interaction les unes avec les autres, gravitant autour d'un noyau lui-même conflictuel » (C. Duchet, 1994, p. 357). Cette catégorie constitutive de l'imaginaire social permet de saisir la manière dont la société intègre le texte littéraire non pas de façon transparente, mais à travers des configurations de sens contradictoires. Dans *Lituma dans les Andes* (1996), nous analysons trois sociogrammes majeurs qui structurent le discours sur la violence sociale : le sociogramme de la guerre, le sociogramme de la pauvreté et le sociogramme du mythe religieux. Chacun possède un noyau conflictuel qui fait émerger les tensions irréductibles du tissu social péruvien.

Notre étude s'articulera en trois temps. Nous exposerons d'abord le cadre méthodologique issu de la sociocritique duchetienne. Nous analyserons ensuite le sociogramme de la guerre en montrant que le terrorisme du Sentier Lumineux et la répression étatique constituent les deux pôles d'une même violence sociale. Nous étudierons ensuite le sociogramme de la pauvreté comme terreau de la révolte, avant d'interroger le sociogramme du mythe religieux, révélateur des débordements de la violence symbolique dans l'intime des communautés andines.

1. La sociocritique selon Claude Duchet : le sociogramme comme outil d'analyse méthodologique

La sociocritique, telle que la pratique Claude Duchet (1971), postule que le texte littéraire n'est pas un objet autonome coupé de son contexte de production, mais le lieu où se cristallisent les discours sociaux fondant l'imaginaire d'une culture. Pour rendre compte de cette pénétration du social dans le littéraire, il introduit le concept de sociogramme, qu'il définit comme « un ensemble vaste, instable et de représentations partielles, conflictuelles, en interaction les unes avec les autres, centré autour d'un noyau sémantique lui-même conflictuel » (C. Duchet, 197, p. 14). Le sociogramme est instable parce qu'il ne cesse de se transformer ; il est conflictuel parce qu'il lui est inhérent une connotation polémique, l'absence de conflit étant indice d'une fossilisation.

Le noyau du sociogramme qui est intrinsèquement contradictoire, n'est pas une notion stable ou univoque, mais un point de tension où s'articulent des représentations sociales opposées selon P. Popovic (2022). Il peut se détecter par sa répétition ou sa redondance dans le texte. Il peut être représenté par un lieu, un personnage, une image, une devise, un événement historique ou une idée abstraite. Autour de ce noyau gravitent des représentations partielles qui se manifestent sous forme explicite ou implicite. Dans les romans d'avant-garde, le sociogramme se dissimule et son

identification requiert un examen attentif des éléments linguistiques, stylistiques et lexicologiques. La vertu du sociogramme est précisément d'arriver à penser la contradiction dans laquelle naît le texte littéraire, de découvrir le conflictuel, c'est-à-dire le non-dit ou le caché.

Dans *Lituma dans les Andes* (1996), nous avons décelé trois sociogrammes pertinents : le sociogramme de la pauvreté, le sociogramme de la guerre et le sociogramme du mythe religieux. Chacun possède un noyau conflictuel qui fait émerger les tensions irréductibles du tissu social péruvien. Le sociogramme de la guerre, que nous analyserons en premier, possède comme noyau la tension entre la quête de justice sociale et la terreur révolutionnaire. Le sociogramme de la pauvreté trouve son point d'ancrage dans la contradiction entre la misère structurelle et la révolte des opprimés. Enfin, le sociogramme du mythe religieux articule le conflit entre tradition andine et modernité politique.

2. Le sociogramme de la guerre : la violence politique comme fait social total

2.1. Le contexte historique et la matrice sociogrammatique

Le roman de Vargas Llosa s'inscrit dans une période historique précise, celle du conflit armé interne péruvien qui a fait près de 70 000 victimes entre 1980 et 2000. L'élection de Fernando Belaúnde Terry en 1980 coïncide avec le début de la « guerre populaire » déclarée par Abimael Guzmán, leader du Parti Communiste du Pérou Sentier Lumineux (*Sendero Luminoso*)¹. Ce mouvement révolutionnaire, né dans les universités et déporté dans les zones rurales des Andes, entend instaurer un « nouvel État » par la lutte armée. La réponse de l'État, marquée par la corruption, l'inefficacité et la répression aveugle, contribue à creuser le fossé entre le centre et la périphérie, entre la côte et la sierra.

À travers le prisme sociogrammatique, ce conflit ne se réduit pas à une opposition binaire entre « bons » et « méchants ». Il apparaît comme une constellation de représentations partielles et conflictuelles gravitant autour d'un noyau instable. Comme le souligne C. Duchet (1995) à propos du sociogramme de la guerre en général : « Nous avons tous des images de la guerre, qui sont des représentations, nous avons tous avec nous des fragments, des lambeaux de discours, sur la guerre, que ce soit pour la justifier, la condamner, que ce soit pour la mettre en ban de pensée, ou pour

¹ COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, 2003, *Informe Final*, Lima, CVR, disponible sur <https://www.cverdad.org.pe>, consulté le 18/07/2025

essayer de comprendre ce qu'elle est » (C. Duchet, 1995, p. 33). Cette nature conflictuelle du sociogramme permet de rendre compte de la complexité du conflit armé péruvien tel que le roman la met en scène.

2.2. Le noyau conflictuel : entre justice révolutionnaire et terreur

Le noyau du sociogramme de la guerre dans *Lituma dans les Andes* (1996) se révèle être la tension entre deux aspirations contradictoires : d'une part, la justice sociale et l'égalité revendiquées par le Sentier Lumineux ; d'autre part, la paix et l'ordre que prétend défendre l'État. Ces deux pôles sont autant de valeurs que de contre-valeurs, selon la logique propre au sociogramme défini par Duchet (1995) : « De réalités aussi massives que la guerre, il y a quinze, vingt représentations antagonistes, qui prennent quelques fois pour se formuler des adjectifs, on parlera de guerre juste, guerre sainte, guerre de droit, guerre propre, etc. » (C. Duchet, 1995, p. 33).

Le Sentier Lumineux apparaît dans le roman comme le vecteur d'une violence révolutionnaire qui se veut purificatrice. Les discours des rebelles sont traversés par une rhétorique de la légitimité historique :

Ces chiens et ces ordures ont essayé de le faire et les voilà maintenant, à genoux, implorant la pitié de ceux qu'ils ont poignardés dans le dos. Ces hyènes étaient au service du gouvernement fantoche qui assassine les paysans, tire sur les ouvriers, vend le pays à l'impérialisme et au révisionnisme et travaille jour et nuit pour que les riches soient plus riches et les pauvres plus pauvres. (M. Vargas Llosa, 1996, p. 91).

Ce passage révèle la première face du sociogramme : la guerre comme instrument de justice sociale. Les rebelles se présentent comme les défenseurs d'une cause populaire, dénonçant la corruption et l'exploitation. Leur discours s'appuie sur une représentation partielle mais cohérente de la réalité sociale andine : la pauvreté, l'abandon de l'État, le racisme structurel. Cependant, cette même guerre se retourne contre ceux qu'elle prétend libérer. Lors du procès populaire d'Andamarca, la violence révolutionnaire bascule dans la terreur :

Tous furent condamnés, par une forêt de mains levées. Les familles des accusés s'abstinrent de prendre part au vote, mais effrayées par l'exaspération de l'hostilité qui avaient fermenté, elles n'osèrent pas non plus s'exprimer en leur faveur. On les exécuta en les faisant s'agenouiller, la tête appuyée contre la margelle du puits (M. Vargas Llosa, 1996, p. 92).

Le sociogramme fait ici pleinement sa preuve heuristique : il révèle que le noyau « justice » contient en germe son propre dépassement vers la barbarie. La guerre révolutionnaire, porteuse d'une promesse d'émancipation, produit des effets sociaux identiques à ceux qu'elle dénonce.

2.3. Les représentations partielles : la symétrie des violences

Le sociogramme de la guerre permet également de mettre au jour la symétrie troublante entre les deux camps en présence. Loin de s'opposer comme le bien et le mal, l'État et le Sentier Lumineux partagent une même structure de violence. La réponse gouvernementale aux exactions rebelles emprunte les mêmes méthodes brutales :

Le sous-lieutenant répondit qu'il en parlerait à ses supérieurs. Il tâcherait de les convaincre de rouvrir le poste de garde civile désaffecté depuis près d'un an. Puis, il partit, en emmenant les prisonniers ligotés en file indienne. Quelque temps, les parents des neuf prisonniers se déplacèrent jusqu'à Puquio et les autorités ne surent leur donner la moindre piste. Dans aucun poste de police, ni dans les bureaux du commandement politico-militaire, il n'y avait mention de l'arrivée d'un groupe de prisonniers en provenance d'Andamarca (M. Vargas Llosa, 1996, p. 101).

Cette scène illustre la seconde face du sociogramme : la guerre comme fait social total qui corrompt tous les acteurs. Les exécutions sommaires pratiquées par les forces de l'ordre, la disparition des prisonniers, l'impunité systémique témoignent que la violence politique a dépassé le cadre d'une opposition idéologique pour devenir un mode de gouvernement. Les représentations partielles qui constituent le sociogramme « guerre juste », « guerre de droit », « guerre sale » entrent ici en collision. Le lecteur est contraint de reconnaître, avec Duchet, que « la guerre est ceci, ou cela, elle est en même temps ceci et son contraire, valeur et contre-valeur, ce que l'on doit penser et ce que l'on ne peut pas penser » (C. Duchet, 1995, p. 33).

2.4. La guerre comme fait social total : quand le politique envahit l'intime

Ce qui fait la spécificité de l'approche vargasllosienne, c'est la manière dont le sociogramme de la guerre déborde de son cadre militaire pour contaminer l'ensemble des rapports sociaux. L'enquête de Lituma fonctionne comme un révélateur de cette extension du politique à l'intime. Chaque témoignage est un fragment de vérité dissimulée ; chaque rencontre est traversée par la méfiance. Les habitants de Naccos vivent dans un état de terreur bipolaire, pris en tenaille entre la menace du Sentier Lumineux et la brutalité des forces de l'ordre. Le silence devient un acte de survie, la méfiance une stratégie de protection, la fuite une forme de résistance passive.

Le deuil collectif qui suit les exécutions d'Andamarca marque l'aboutissement tragique du sociogramme :

Puis l'on mena les morts au cimetière, on creusa des tombes et on les enterra. C'est alors seulement que les parents réagirent avec la douleur et la colère qu'on était en droit d'attendre. Veuves, enfants, frères et sœurs, neveux, nièces et filleuls, tous se mirent à pleurer, s'embrassèrent et, le poing au ciel, réclamèrent vengeance. (M. Vargas Llosa, 1996, p. 97).

Cette « vengeance réclamée » atteste de l'immense douleur des populations, mais elle marque également le signe de dévoiement de la révolution. Le sociogramme de la guerre, en révélant ses contradictions internes, montre que la violence politique, loin d'éradiquer les vices de la société, les a exacerbés. La guerre est devenue le lieu où se cristallisent toutes les déchirures du Pérou.

3. Le sociogramme de la pauvreté : les conditions socio-économiques de la révolte

3.1. L'enclavement matériel et l'abandon étatique

La pauvreté constitue l'un des thèmes les plus évoqués dans *Lituma dans les Andes* (1996). Le sociogramme de la pauvreté situe l'enclavement des campements, des villages et des communes dans la région andine et atteste la situation sociale pénible de ses habitants. Des communes et villages qui abritent des cabanes, des huttes et ne disposant pas d'électricité, d'eau potable et d'infrastructures routières convenables, sont soumis à de rudes épreuves socio-politiques occasionnées par les gouvernants politiques coloniaux et l'entrée sur la scène politique du Sentier Lumineux.

L'état des lieux du poste de garde civile de Naccos montre effectivement la misère dans laquelle vivait et travaillait l'agent de l'ordre Lituma :

Le vent faisait tinter le zinc du toit et les trombes d'eau éclaboussaient l'intérieur de l'abri. Celui-ci comprenait une seule pièce, divisée en deux par un paravent de bois et protégée par une clôture de sacs remplis de pierres et de terre. D'un côté se trouvait le poste de la garde civile, avec une planche posée sur deux chevalets — le bureau — et une malle où étaient rangés le cahier de registre et les communiqués du service. De l'autre, mis cote à cote par le manque d'espace, il y avait les deux lits de camp. Ils s'éclairaient avec des lampes à pétrole et ils disposaient d'une radio à piles qui leur permettait, dans des conditions atmosphériques favorables, de capter Radio Junin (M. Vargas Llosa, 1996, p. 19).

Cette description matérielle révèle que la pauvreté n'est pas seulement un état, mais une structure qui détermine les conditions d'existence de tous les acteurs, y compris ceux qui représentent l'État. Les autochtones sont exploités dans les mines installées par le gouvernement, les villages sont enclavés et sont sous l'emprise de la guérilla.

3.2. Le noyau conflictuel : misère et révolte

Le noyau du sociogramme de la pauvreté semble être la révolte, car la bourgeoisie, le bien-être et l'aisance appartiennent à une minorité de personnes (gouvernants, propriétaires d'haciendas) au détriment de la population péruvienne. Cette aisance est en contraste avec la pauvreté que subit cette population. En effet, la pauvreté était plus ou moins infligée aux paysans et miniers car le gouvernement dirigeait et gérât toutes les activités lucratives de la zone qui permettraient aux villageois de sortir de leur misère. Cependant, celle-ci s'est vue exploitée, dominée par un gouvernement corrompu et raciste, d'où l'avènement de la révolution pour montrer leur colère et forcer le changement.

Les seules richesses de la région sont surtout le paysage et son sous-sol minier malheureusement exploité par les Nord-Américains en partenariat avec le gouvernement, comme celle de la Esperanza. L'oubli et la discrimination du gouvernement envers la population va créer une révolte des paysans contre les gouvernants en vue de changer leurs conditions de vie et avoir leur destin en main. Ainsi, le thème de la révolte paraît approprié pour être le noyau du sociogramme car, selon les paysans, seule la révolution pourra leur apporter une aisance et autonomie économique qui est en conflit avec la pauvreté.

Le comportement de certains paysans ou miniers embrassant ou soutenant la révolution contre le gouvernement à travers la violence trouve son sens grâce au sociogramme de la pauvreté qui permet de comprendre les difficultés et situations calamiteuses que traversent ces populations des montagnes des Andes. Cette région qui se voyait piller son sous-sol par le gouvernement sans aucun profit en retour, éprouvait des difficultés sociales, économiques, environnementales, matérielles, éducatives, sanitaires et autres.

Face à toute cette panoplie de difficultés qui minent la région, le policier Lituma va essayer de briser les barrières miséreuses andines pour y pénétrer et comprendre ce qui se trame. Le sociogramme de la pauvreté met aussi en évidence le cas de Madame d'Harcourt et ses ingénieurs environnementaux lors de leur expédition en vue d'un programme de développement andin purement apolitique. Madame d'Harcourt affirme : « notre tâche consiste à défendre l'environnement, les ressources naturelles. À sauvegarder la nature, pour qu'à l'avenir tous les enfants de la sierra aient du travail et de quoi à manger » (M. Vargas Llosa, 1996, p. 137). Cette

pensée futuriste contraste avec la réalité immédiate de la violence et de la misère, révélant l'incapacité des projets « apolitiques » à résoudre les contradictions structurelles du Pérou andin.

4. Le sociogramme du mythe religieux : la violence symbolique et ses débordements

4.1. Entre sacré andin et violence politique

Dans *Lituma dans les Andes* (1996), la violence politique ne se contente pas d'envahir le champ économique et militaire ; elle s'hybride avec les croyances ancestrales, les superstitions et les rituels. Les personnages de Dionisio et de la sorcière, loin d'être de simples figures folkloriques, incarnent cette porosité entre violence politique et violence symbolique. Le sociogramme du mythe religieux trouve ici sa pertinence : il révèle que la terreur du Sentier Lumineux a réveillé des strates archaïques de la violence, faisant du roman bien plus qu'un récit d'actualité.

Le carnaval, le sacrifice, la fête païenne deviennent les réceptacles d'une violence refoulée que le conflit armé a réactivée. Vargas Llosa suggère que le terrorisme a déterré des formes de sauvagerie latentes dans la culture andine, créant un effet de miroir troublant entre la violence révolutionnaire moderne et les rituels sacrificiels anciens. Le sociogramme du mythe religieux possède ainsi un noyau conflictuel : il articule la tension entre la tradition comme source de résilience culturelle et la tradition comme réceptacle de barbarie.

4.2. Le carnaval comme réceptacle de la violence refoulée

Le roman met en scène des moments où la frontière entre le sacré et le politique s'efface complètement. Les fêtes communautaires, autrefois espaces de cohésion sociale, sont transformées par la terreur en rituels de peur. La sorcière et Dionisio fonctionnent comme des médiateurs obscurs entre le monde des vivants et celui des morts, entre la rationalité moderne et l'irrationalité de la guerre. Le sociogramme du mythe religieux produit ici un dysfonctionnement qui perturbe la cohérence textuelle et celle de son système métaphorique, selon la terminologie duchetienne. Il génère une prolifération de réseaux métaphoriques secondaires qui, à la fois, renforcent et contredisent le projet idéologique de l'auteur.

Dans le corpus, l'image que donne l'auteur à l'aspect religieux et mythologique c'est-à-dire les croyances andines est violente, destructrice et catastrophique pour la société. C'est le synchrétisme

andin dont il est question ici qui est marqué par la violence superstitieuse plus que véritablement religieuse liée aux sacrifices humains propitiatoires. Deux niveaux se croisent donc pour donner une seule image du pays marqué par l'archaïsme et en proie au déchaînement de la force brute. Cet extrait marque les actions malfaisantes du pishtaco :

Quant les gens de Naccos se rendirent compte de ce qui se passait, le pishtaco qui avait tué Juan Apaza en avait déjà séché plusieurs. À l'époque la graisse humaine servait à faire des onguents et, mêlée au métal des cloches, elle les accordait. Maintenant, depuis l'invasion des pishtacos, à Ayacucho beaucoup de gens sont persuadés que la graisse est envoyée à l'étranger, et à Lima il y a des usines qui ne fonctionnent qu'au suif d'homme ou de femme. (M. Vargas Llosa, 1996, p. 208-209)

Le pishtaco² fait donc partie de ceux qui sème la terreur et la mort dans les Andes, car comme ces propos le témoignent, il sévit dangeureusement dans les montagnes et ne vit que de la graisse humaine. Un point que souligne l'auteur qui enlève davantage la région.

Dans le cas des contes d'épaississants andins, qui sont racontés par Adriana dans le roman, nous assistons à une interprétation et une transformation de la réalité à travers l'imaginaire indigène qui donne forme et sens à des phénomènes historiques et sociaux étrangers et inintelligibles à la Culture Quechua. Le mythe autochtone du pishtaco devient alors un outil herméneutique, un masque, pour resignifier différents phénomènes à différents moments, tels que les crises économiques, politiques, sociales et sanitaires, identifiant à chaque fois, dans des contextes différents, le pishtaco aux terroristes, paramilitaires, hommes du gouvernement, marchands d'organes, médecins, anthropologues ou étrangers en général. Dans ce cas, l'imaginaire intervient pour restructurer le rapport à l'autre, façonner le chaos de la réalité et construire un objet possible, une fiction ou une représentation de la réalité elle-même.³

Ce processus de mythification de la réalité, cependant, n'implique pas une série de contenus fixes, des images archétypales au sein desquelles d'autres sujets de moindre envergure sont subsumés, mais plutôt des structures interprétatives qui permettent d'organiser différents contenus

² Les pishtacos sont des monstres blanchâtres à l'apparence humaine qui tuent les hommes pour les découper et dévorer leur graisse frite. La graisse représentait, dans les civilisations indiennes autochtones, un signe de bonne santé. L'amaigrissement, la perte de la graisse, était selon eux à l'origine de maladies. La figure du pishtaco est basée sur cette peur des Amérindiens qu'on leur vole leur graisse. Disponible sur <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pishtaco> consulté le 04/12/2019.

³ Information disponible sur : www.journals.openedition.org/sociologies/376 consulté le 02/03/20

que la réalité impose à votre interprète. Dans l'économie du roman, le mythe du tueur ne représente donc pas seulement une croyance locale, une touche traditionnelle pour générer une atmosphère pleine de superstition et d'irrationalité, qui imprègne la violence déclenchée dans les Andes péruviennes.

Vargas Llosa, en intégrant ces figures mythiques au cœur d'un récit policier et politique, montre que la violence sociale au Pérou ne peut être comprise que si l'on prend en compte la stratification culturelle du pays. Le choc entre deux Pérous, la côte moderne et la sierra archaïque n'est pas seulement géographique ou économique ; il est anthropologique. Le sociogramme du mythe religieux révèle que la violence politique s'enracine dans des couches profondes de l'imaginaire collectif, là où la raison politique moderne cède la place à des forces obscures que le conflit armé a réactivées.

Conclusion

Notre lecture sociogrammatique de *Lituma dans les Andes* (1996) a permis de démontrer que la violence sociale dans le roman de Vargas Llosa ne se réduit pas à un phénomène politique circonscrit. En déployant trois sociogrammes interdépendants : la guerre, la pauvreté et le mythe religieux, nous avons montré que le conflit armé péruvien des années 1980 constitue un fait social total au sens où il redéfinit l'ensemble des rapports sociaux, économiques et symboliques.

Le sociogramme de la guerre a révélé que le terrorisme du Sentier Lumineux et la répression étatique ne sont pas deux violences distinctes, mais les deux pôles d'un même système de représentations conflictuelles dont le noyau est la quête de justice versus la terreur qui produit des effets sociaux identiques : la mort, la peur, la désagrégation communautaire. Le sociogramme de la pauvreté a mis en lumière les conditions structurelles qui rendent la révolte inévitable, montrant que la misère andine n'est pas un accident historique mais le produit d'un système d'exclusion colonial et néocolonial. Enfin, le sociogramme du mythe religieux a révélé la porosité entre violence politique et violence symbolique, montrant comment le conflit armé a réactivé des strates archaïques de la brutalité culturelle.

Vargas Llosa fait ainsi de la littérature un canal de dénonciation des inégalités et violences subies par les populations durant le conflit armé. Il est aussi un canal pour véhiculer un message à l'endroit

des protagonistes face à l'ampleur des désastres causés, dans l'unique but de les amener à une prise de conscience qualitative afin de penser à un Pérou nouveau. Par l'entremise de cette œuvre qui dénonce clairement l'injustice sociale des autorités étatiques ainsi que les violences et exactions, l'auteur nourrit une perspective d'unité et de cohésion pour tous les péruviens afin d'amorcer un véritable développement et bannir le système exclusif caractérisé par la corruption, la marginalisation et le racisme, sources de déchirure du tissu social péruvien.

Références bibliographiques

DUCHET Claude, 1971, « Pour une socio-critique ou variations sur un incipit », *Littérature*, n° 1, Paris, février 1971, p. 5-14.

DUCHET Claude, 1973, « Une écriture de la socialité », *Poétique*, n° 16, Paris, p. 446-454.

DUCHET Claude, 1979, *Sociocritique*, Paris, Nathan, coll. « Nathan-Université ».

DUCHET Claude, 1995, « La méthode sociocritique, exemple d'application : le sociogramme de la guerre », *Revue d'études francophones*, vol. 5, Montréal, p. 31-54.

DUCHET Claude, « Position et perspectives », *Sociocritique*, disponible sur <http://www.sociocritique.com>, consulté le 15/04/2018.

DUCHET Claude, « Inventer le sociogramme », *Sociocritique*, disponible sur http://www.sociocritique.com/fr/methode/sc_methode4.htm, consulté le 15/04/2018.

POPOVIC Pierre, 2022, « D'un sociogramme l'autre. De la France comme État à l'état de la France », *Études françaises*, vol. 58, n° 3, Montréal, p. 97-116, disponible sur <https://doi.org/10.7202/1099179ar>, consulté le 17/08/2026.

ROBIN Régine, 1993, « Le sociogramme en question. Le dehors et le dedans du texte », *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n° 1-2, Montréal, CIDEAST, p. 1-5.

VARGAS LLOSA Mario, 1996, *Lituma dans les Andes*, trad. Albert BENSSOUSSAN, Paris, Gallimard.

YAO Niamien Pascal, 2021, *Société et Histoire dans ¿Quién mató a Palomino Molero ? et Lituma en Los Andes de Mario Vargas Llosa*, Thèse de doctorat en Études Latino-Américaines, Bouaké, Université Alassane Ouattara.