

Guyane et Polynésie : de l'enfer vert au paradis, construction des espaces tropicaux coloniaux et émergence des voix autochtones

By

Anne-Sophie Dubosson

Dissertation

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University

In partial fulfilment of the requirements

For the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

In

French

May 10th, 2024

Nashville, Tennessee

Approved

Paul B. Miller, Ph.D.

Nathalie Debrauwere-Miller, Ph.D.

Raisa A. Rexer, Ph.D.

Michael D. Bess, Ph.D

Acknowledgements

I could not have undertaken this journey without the crucial support and feedback from my Dissertation advisor, Dr. Paul B. Miller. I am deeply indebted to the members of the committee, Dr. Raisa A. Rexer, Dr. Nathalie Debrauwere-Miller, and Dr. Michael D. Bess, for being part of this process.

I am very grateful for the help that I received from the librarian Yvonne Boyer at Vanderbilt University as she guided me to get the best resources and has been showing so much support to my work. I also want to address a special thank you to the professors and librarians at the University of Hawai'i in Manoa, especially Dr. Alexander Mawyer.

I cannot mention enough the precious help that I received from the Program Coordinator, Laura W. Dossett, during these last years. The generosity and kindness that she showed were invaluable.

Nothing would have been possible without the unconditional love and support from my husband, my family, and my friends. Their belief in me gave me strength and inspiration.

Table des Matières

Introduction	1
Chapitre 1	24
<i>L'arrivée des Français en Guyane</i>	26
<i>Louis Bousсенard et la défaite de 1870</i>	29
<i>La Presse et Bousсенard : entre fiction et réalité</i>	36
<i>Cycle guyanais: nommer c'est «civiliser»</i>	48
Chapitre 2	55
<i>Les Révoltés de la Bounty et l'écueil</i>	61
<i>Le malentendu polynésien</i>	67
<i>Vingt mille lieues sous les mers : l'espace clos du monde océanique</i>	73
<i>L'île à hélice ou les jardins artificiels</i>	80
Chapitre 3	85
<i>La forêt comme principe de transformation</i>	90
<i>Une nature contrariée</i>	94
<i>Des zones d'altérité tropicale : les récits de Vaca, De Léry et Raleigh</i>	96
<i>Humboldt et le paradoxe des Lumières</i>	106
Chapitre 4	113
<i>Les métamorphoses : l'homme- jaguar</i>	120
<i>Lieux créoles et marronnages</i>	129
<i>Colin Neil : Sur le ciel effondré</i>	139
<i>L'orpaillage et la destruction de l'habitat forestier</i>	147
<i>Sylvie Vayaboury et La « Crique »</i>	152
Chapitre 5	159
<i>La nature de l'île</i>	160
<i>Cosmogonie polynésienne : le corps du fenua et le corps des hommes</i>	176
<i>Voix autochtones en Polynésie</i>	182
<i>L'île des rêves écrasés et la destruction du fenua</i>	185
Conclusion	198
Œuvres citées	208

Introduction

Selon Lawrence Buell, la crise environnementale que nous traversons n'est pas uniquement un désastre que l'on peut imputer à une crise matérialiste dont les politiciens en seraient les représentants. Cette crise est avant tout une *crise de l'imagination*, c'est-à-dire une forme d'incapacité de nos cultures actuelles de concevoir et de narrer la catastrophe environnementale en cours. En effet, le discours médiatique et scientifique se limite souvent à borner la résolution de la crise écologique aux futures technologies. Sans nier l'importance que celles-ci revêtent dans la crise actuelle, cette conception n'en découle pas moins d'une vision simplifiée de notre rapport à la nature. Les politiques extractivistes, la destruction des écosystèmes, la pollution ou l'extinction des espèces, sont les conséquences directes de certaines représentations de notre imaginaire collectif, en particulier une vision occidentale de la nature fondée sur un schéma dualiste nature-culture, et dont l'impact est encore plus visible dans le Sud global. Ces représentations ancrées fortement dans nos cultures sont ce qui restent des récits, littéraires entre autres, qui ont forgé notre imaginaire. Il nous semble donc nécessaire d'ancrer notre approche dans une lecture attentive des textes pour apporter un éclairage sur les enjeux environnementaux contemporains :

An environmental consciousness cannot be grounded on environmentalist or ecological discourses alone. I will therefore argue that we need to develop a reading praxis that does not solely rely on scientific, or even moral insights but that allows for a fictional

engagement with the aporias of these discourses and the conflicts that have led to the very crisis at hand. (Bartosch 11)

Pour pallier les récits lacunaires de cette modernité en mal d'éthiques, l'écocritique propose de placer la littérature au centre de ces réflexions, en particulier dans le champ de la justice environnementale. En considérant la littérature de l'« habiter colonial » et la façon dont le colon s'est approprié les terres, on peut comprendre alors comment les politiques extractivistes se sont durablement implantées dans l'imaginaire occidental. Pour illustrer cette création d'un imaginaire colonial par la littérature, nous avons privilégié les récits des territoires qui ont été les plus perméables aux discours sur la mission civilisatrice de la France et qui ont pourtant été les moins explorés jusqu'à ce jour : La Guyane, « espace méconnu, déroutant, problématique, où se juxtaposent trop d'éléments différents [...] à l'image de son maquis tropical, elle est impénétrable, inaccessible au chercheur. » (Martin et Favre 9-10). Elle continue à véhiculer les mythes qui l'ont constituée : l'Eldorado, l'enfer vert et le bagne. Puis, d'un autre côté, la Polynésie, elle aussi surinvestie de fantasmes :

La Polynésie est née d'un livre et y renvoie sans cesse. Ou mieux encore, lorsqu'on rédige un récit, on remonte toujours à un ou plusieurs livres. Les choses sont ainsi parce que cette littérature fonctionne sans référence au réel, et qu'elle s'est répandue longtemps sans la caution positive ou critique de lecteurs locaux. (Margueron 157)

En représentant ces terres comme des *Terrae nullius*, (tout particulièrement pour la Guyane et la Polynésie), celles-ci sont alors à la disposition du premier venu. Lorsque le colon arrive sur ces territoires, ceux-ci sont perçus comme de grands espaces vides, sans histoire et sans culture, qu'il lui faut maîtriser. La forêt des peuples autochtones et l'océan des insulaires

polynésiens sont condamnés, sous l'empire colonial, à performer leur fonction de paradis et d'enfer exotiques.

Le développement de l'écocritique à partir des années 70-80, des *Green Studies*, particulièrement dans le contexte nord-américain, a joué un rôle fondamental dans l'avancée des réflexions sur l'importance de la nature en littérature et la façon dont la justice sociale environnementale a pu se développer à partir de celle-ci. Bien que le mouvement écocritique apporte de nombreux éléments de réponse, il reste bien souvent cantonné à une réalité historique et socio-culturelle nord-américaine. Le mouvement écopoétique est le pendant critique français de l'*ecocriticism*, prenant davantage en compte les spécificités propres à l'Hexagone. De nombreux auteurs relèvent la spécificité d'avoir un mouvement comme celui-ci qui décrit au mieux le territoire et corpus français. Selon les tenants de l'écopoétique, l'écocritique fonctionne davantage dans les champs politiques et culturels américains, par ses références nombreuses aux grands espaces et à ses politiques de conservation. Elle ne permettrait pas d'explorer les particularités du monde francophone et délaierait les questions de forme et d'écriture. (Buekens 4). L'écopoétique fait intervenir l'expérience sensorielle et personnelle de l'individu face à la nature : « L'expérience sensible de l'espace naturel est inéluctablement constituée par la trajectoire de l'individu et par son bagage naturel. » (Kullberg 2). Cependant, l'écopoétique a tendance à traiter les spécificités de la métropole, dans une perspective qui reste eurocentriste.

Mon travail s'inscrit dans l'optique d'élargir ce corpus écopoétique en prenant en compte les territoires d'outre-mer qui sont les- laissés- pour- compte de la littérature francophone : la Guyane et la Polynésie, considérées comme des littératures de périphérie, comparées à la

littérature nord-africaine ou caribéenne, qui ont été largement plus étudiées. J'ai donc cherché à dévoiler ces mécanismes d'invisibilisation coloniale qui s'inscrivent dans cette dichotomie entre centre et périphérie. D'un côté la métropole française, conçue comme le centre, qui détient l'autorité culturelle et politique, et de l'autre, des régions aux histoires et langues aussi dissemblables les unes que les autres que l'on a rassemblées sous un seul terme, celui d'Outre-mer. La Guyane, la Guadeloupe, la Martinique, la Réunion, la Polynésie etc. sont devenues, par les aléas de l'histoire, les territoires où s'est consolidé le « grand projet républicain français ». La Guyane aussi bien que la Polynésie sont respectivement un département et un territoire d'Outre-mer. Bien que certaines de leurs législations diffèrent par leur statut, elles ont été profondément impactées par les politiques coloniales françaises, qui, quoique l'on puisse dire, continuent à être reproduites. Le destin socio-économique et dans notre cas environnemental de la Guyane et de la Polynésie française restent encore fortement liés à la métropole.

Pourquoi donc faire une étude comparative littéraire et environnementale de la Guyane et la Polynésie ? Qu'émergerait-il d'une étude comparative de deux régions du monde dont les littératures ont été complètement marginalisées ? Comme le mentionne Yves Chevrel au sujet de la littérature comparée « un ensemble d'œuvres littéraires n'est pas un donné qu'il s'agit d'explorer en tant que tel, il est un horizon problématique dont le lecteur s'approche en reconnaissant des frontières, des marches, des carrefours. » (4)

La Polynésie française et la Guyane sont deux territoires faiblement peuplés aux immenses étendues naturelles. D'un côté la Polynésie française, une série d'îles dont la population se monte à 300 '000 habitants et dont le territoire s'étend sur plus de 2000 km dans l'océan Pacifique. De l'autre, la Guyane, département français isolé sur le continent sud-

américain, avec une population de près de 280'000 habitants disposant d'une forêt équatoriale de 8 millions d'hectares. Avec une superficie se rapprochant de celle du Portugal, elle possède un des écosystèmes les plus divers de la planète.

Comment peut-on alors penser ces littératures et ces espaces démesurés souvent mal compris sous cette étiquette généralisante d'Outre-mer ?

Pour appréhender ces littératures traversées par leurs géographies respectives, il m'a semblé nécessaire de relever premièrement comment la littérature coloniale avait façonné et imaginé ces lieux et ces paysages. Dans *Writing for an Endangered World*, Lawrence Buell souligne l'arbitraire distinction entre nature et culture qui s'est établie au cours du temps. Les productions humaines sont profondément connectées avec l'environnement naturel, les écosystèmes et ceux-ci, depuis des millénaires, sont sujets à l'intervention et l'intention des hommes : "Indeed, the nature-culture distinction itself is an anthropogenic product, deriving in the first instance from the transition from nomadism to settlement that began millenia ago in southwestern Asia." (Buell 3) Une lecture écocritique des littératures guyanaises et polynésiennes peut nous apporter un éclairage nouveau sur ce champ immense que représente la littérature coloniale et post-coloniale. C'est là, je pense, que réside la nouveauté de mon projet : l'approche écocritique et écopoétique autorise dans une certaine mesure à surmonter ce que Malcom Ferdinand dans son « écologie décoloniale » nomme « la double fracture coloniale et environnementale de la modernité », c'est-à-dire celle « qui sépare l'histoire coloniale et l'histoire environnementale du monde. » (10). Faire le choix de l'écocritique et écopoétique comme principe méthodologique permet non seulement de faire émerger de ces

littératures les politiques extractivistes¹ qui sont au cœur de l'expansion coloniale mais aussi les imaginaires qui les ont accompagnées. Ces deux régions représentent deux facettes opposées d'une même idée, celle des Tropiques imaginées par les politiques coloniales françaises. Elles occupent chacune un point précis sur le spectre de l'exotisme : d'un côté, la Guyane, l'enfer vert, la forêt comme une extension du bagne où sont envoyés les repris de justice, une jungle inextricable aux miasmes dangereux, peuplée d'une faune et d'une flore étranges et de l'autre, la Polynésie française, l'été éternel, ses eaux translucides, sa population douce et passive, ses pitons rocheux qui se découpent dans un ciel clair et ses couchers de soleil. Ces deux régions sont constituées de grands espaces, l'Océan et les forêts du bassin amazonien, des *Terrae nullius* que les Français s'approprièrent et ajouteront à leur liste de territoires. Cette colonisation de ces territoires, qui s'est intensifiée à la fin du 19^{ème} siècle, s'est fondée sur le désir d'assurer l'enrichissement de la métropole (et des particuliers) mais aussi celui de civiliser les peuples. Pour que la colonisation soit largement soutenue par la France et les Français, il a fallu créer un imaginaire collectif lié aux Tropiques dans lequel on viendra puiser pour justifier cette entreprise de colonisation.

Une étude comparative nous permet donc de montrer que c'est à travers l'intertextualité des récits d'exploration, d'études scientifiques, de journaux de bord, de fictions, que l'on a pu créer de toute pièce les Tropiques. Avec la démocratisation de la presse au 19^{ème} siècle et la

¹ Les politiques extractivistes font référence aux politiques mises en place par les gouvernements occidentaux pour extraire des ressources naturelles dans les pays et régions décolonisés. Ce terme d'extractivisme est relativement nouveau dans la culture académique française. Il est tiré de l'espagnol *extractivismo*, qui a été utilisé dans le contexte latino-américain pour dénoncer l'exploitation des terres. Nicolas Pinet, dans *Le piège de l'abondance*, la définit comme une extraction à grande échelle des ressources du sol ou du sous-sol, destinés à la vente, sur le marché national ou à l'exportation. L'extractivisme se traduit par une logique de marchandisation de la nature. (10)

systematisation des procédures (pseudo) scientifiques, la France a pu maîtriser et roder son discours concernant les populations autochtones de son empire, et la façon dont leurs ressources devaient être accaparées :

C'est en ce sens que l'on peut dire que l'Occident a cherché, à travers les récits de ses représentants, à interpréter l'univers des peuples découverts selon son paradigme discursif rationnel, observant ainsi des réalités partielles, en en masquant d'autres ni perçues, ni devinées, et en se projetant sur une altérité bien souvent insaisissable, parce que l'esprit et les concepts en usage se sont révélés limités, filtrants ou lacunaires. (Margueron 82)

Les textes des écrivains-voyageurs et scientifiques occidentaux ont circulé à partir du début du 16^{ème} siècle sur les régions « équatoriales », tropicales, et se sont mutuellement influencés, construisant leur discours sur les mêmes tropes éculés, quelque fois pour les débouter, la plupart du temps pour les enrichir. On retrouvera du Walter Raleigh, du Jean de Léry, du Humboldt, du Bougainville, du Cook, chez les romanciers de la fin du 19^{ème} siècle. On pourrait simplement penser que c'est une forme d'hommage rendu à ses auteurs mais cela n'est pas si anodin quand on pense aux politiques sociales et environnementales qui en découleront.

Nous avons choisi des auteurs de la fin du 19^{ème} siècle qui ont représenté cette imaginaire tropicale dans leurs romans, et avons cherché à révéler les procédés narratifs qui sous-tendent l'écriture de ces textes ainsi que la manière dont l'exotisme fonctionne comme construction sociolinguistique. Dans le premier chapitre, nous aborderons l'auteur-phare des romans-feuilletons d'aventure, Louis-Henri Bousсенard, dans son cycle guyanais. Ce qui nous semble

particulièrement emblématique de cette fin du 19^{ème} siècle en terme socio-culturels c'est la multiplication des romans d'aventure qui s'inscrivent dans la lignée des épopées coloniales. Parus sous la forme de romans-feuilletons dans des journaux tels que *Le Parisien*, *Le Peuple*, *l'Eclipse* ou encore *Le Journal des voyages*, ces récits connaissent un succès retentissant auprès d'un large public. (Chevrier) En effet, le lectorat français est avide de ces histoires qui cultivent l'exotisme et flattent leur patriotisme. Louis-Henri Bousсенard est un des auteurs les plus prolifiques de cette époque-là. Il me paraît opportun de choisir cet auteur car sa littérature est un condensé de ce qu'incarne le colonialisme républicain. Farouchement anti- allemand, antibritannique, et porteur de la vision nationaliste de la 3^{ème} République, le romancier offre à voir l'ensemble des territoires coloniaux comme un « terrain de jeu » où l'homme blanc viendra mesurer sa valeur face à la dureté du monde tropical.

La littérature jeunesse peut nous fournir des éléments importants dans la compréhension des stéréotypes et conceptions attachés aux Tropiques car elle met à la fois en scène cette tropicalité tout en cherchant à la rendre attractive pour ses jeunes lecteurs avides d'aventures. Le protagoniste est souvent un homme blanc d'âge moyen qui s'est embarqué dans une aventure parsemée d'obstacles, attaqué de toute part par les « Indigènes » dans une Nature hostile: « C'est pourquoi, avec une constance remarquable, les ouvrages destinés à la jeunesse présentent les conquêtes coloniales comme autant d'occasions pour elle de satisfaire son goût de l'aventure et de l'entreprise, tout en retrouvant ainsi une confiance en soi qui risque fort d'avoir été ébranlée par les évènements de l'Année terrible (1870-1871). » (Jahier 4)

Cité comme exemple dans l'étude de Hélène Fagot sur la littérature jeunesse de la fin du 19ème siècle, Louis-Henri Bousсенard est un des représentants les plus emblématiques dans ce domaine, puisque le colonialisme républicain est le socle sur lequel il a bâti son œuvre :

Il ne suffit plus aujourd'hui d'arracher à la terre ses secrets, de défricher, de planter et de recueillir. Notre mission est plus haute. Il est d'autres broussailles qu'il nous faut saper, d'autres marais que nous devons assainir [...]. À l'œuvre, Français de l'Équateur ! En avant pionniers de la civilisation ! Improvisons ici un coin de France, conquérons pour notre Patrie des hommes et de la terre, sauvons de l'anéantissement cette race indienne qui s'éteint, et collaborons de toutes nos forces à la prospérité de notre France équinoxiale.

(Bousсенard cité dans Jahier 13)

Les romans-feuilletons de Louis-Henri Bousсенard rassemblent toutes les caractéristiques qui en font une œuvre exemplaire de ce colonialisme républicain. Ils s'inscrivent non seulement dans la lignée « pédagogique » de Jules Ferry² et de sa mission civilisatrice mais atteignent aussi le large public de la métropole française grâce à ses publications dans les journaux de l'époque.

Les Robins de la Guyane de Louis Bousсенard illustre à la fois cet enfer vert que doit traverser le protagoniste du roman (un prisonnier évadé du bagne) mais aussi la reproduction naïve d'un paradis terrestre rousseauiste. On suit donc ses errements dans une forêt inhospitalière jusqu'à ce que sa situation soit profondément bouleversée par l'apparition de sa famille. A partir de ce moment-là, un « paradis terrestre » peut être pensé, voire rêvé, et il recrée

² Jules Ferry alors ministre de l'Instruction publique vers les années 1880 incarne cette politique d'expansion coloniale en justifiant, dans un discours présenté au Sénat en 1885, le devoir de civilisation de la France envers les peuples jugés inférieurs

ainsi au milieu des bois les bribes d'une civilisation perdue. Dans ce récit, la jungle hostile offre la possibilité au héros de se surpasser et d'incarner à la fois le civilisé devenu « bon sauvage ». Les descriptions de cet espace naturel oscillent entre la fascination et le dégoût. La forêt est décrite comme « solitude sans fin, peuplée de fauves, hérissées d'obstacles, parsemées d'invisibles abîmes, hantées par les maladies. » (Bousсенard 84) Puis soudain, lors de leurs pérégrinations, la forêt laisse place à une clairière, « un coin perdu habité jadis par des homme » (153) où ils pourront alors bâtir et concevoir les nouvelles formes de leurs paradis terrestre.

Les populations autochtones vivant dans la forêt sont présentées comme des peuples dénués de volonté, dont on doit tirer avantage, que l'on doit éviter ou éliminer selon la situation. La terre ne semble pas leur appartenir, ils ne font que l'habiter ou l'ont préparée pour la venue du colon. C'est ce que suggère Marie-Claude Strigler à travers son essai *La Wilderness : espace fantasmé*. En effet, la terre du Nouveau Monde est une *Terra nullius* pour l'explorateur et futur pionnier. L'auteure relève d'ailleurs les propos de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* : « Quoique le vaste pays qu'on vient de décrire fût habité par de nombreuses tribus indigènes, on peut dire avec justice qu'à l'époque de la découverte, il ne formait encore qu'un désert. Les Indiens l'occupaient mais ne le possédaient pas. » (Strigler 2)

Le deuxième chapitre portera sur l'Océan et la nature polynésienne chez Jules Verne à travers *Les Révoltés de la Bounty*, *Vingt mille lieues sous les mers* et *L'île à hélice*, en montrant les différentes déclinaisons de cette nature tropicale, à la fois exubérante, paradisiaque ou dangereuse. L'Océanie se révèle difficile à appréhender, non seulement pour les écrivains mais aussi pour les scientifiques : ces espaces gigantesques se montrent impossibles à cartographier

et le nom même d'Océanie donné à cette région au début du 19^{ème} siècle provient de l'incapacité à voir les territoires qui la parsèment : « Le cinquième continent était né et d'emblée ...englouti : c'était la « partie océanique » du monde. Les collègues français de Malte-Brun, dont le cartographe Brué, passèrent rapidement de l'adjectif au nom. » (Tcherkézoff 279)

Nous avons choisi d'explorer trois œuvres de Jules Verne qui reprennent à leur compte trois perspectives courantes dans les romans d'aventure du 19^{ème} siècle en lien avec la vastitude de l'Océan, en particulier le rapport du centre et de la périphérie : dans le premier ouvrage que nous allons explorer, *les Révoltés de la Bounty*, le capitaine Bligh et son équipage sont chargés d'une mission particulière, celle de transporter l'arbre à pain polynésien aux colonies. Cela se place dans le contexte des transports de plantes tropicales, commencés au début de l'exploration du Nouveau Monde et qui s'est largement intensifié à la fin du 19^{ème} siècle. Le transport de cette plante constitue néanmoins un échec pour la colonie : parce que l'arbre à pain exige beaucoup d'eau, l'équipage a commencé à en manquer pour sa consommation personnelle. La mauvaise gestion et la tyrannie du Capitaine Bligh ont alors poussé une partie de l'équipage à la mutinerie, et le capitaine, suivi de quelques fidèles, se sont retrouvés exilés au milieu de l'océan. La peur du naufrage est constante dans l'ouvrage et en constitue un motif central, ce qui vient aussi réactualiser d'anciens paradigmes sur l'espace liminaire que constitue l'Océan : « Une opposition majeure se dessine, entre le monde des vivants et celui des morts : le naufrage est la ligne de partage entre un bateau maîtrisé et les vagues incontrôlées, entre le réel et le rêve, entre l'histoire et la nature, entre la raison et l'instinct. » (Milanesi 9) Ce récit d'une violence incroyable, qui flirte constamment avec la folie, explore les deux alternatives qui semblent être accessibles

à l'homme : la barbarie, qui comprend l'anéantissement et le chaos, et de l'autre une civilisation à l'européenne, qui se distingue au 19^{ème} siècle, par le triomphe du modèle bourgeois.

La deuxième œuvre que nous allons traiter est celle de *Vingt mille lieues sous les mers*. Notre attention se portera sur le savoir géographique de l'époque et tout particulièrement celui des ouvrages de vulgarisation scientifique incorporés par Jules Verne dans ces romans. L'introduction de ces éléments didactiques, voulus en partie par l'éditeur, a été critiquée par nombreux de ses détracteurs, qui y voient une juxtaposition malencontreuse de la fiction et des extraits de traités scientifiques. En cela, il rompt avec cette réalité fictionnalisée à laquelle s'étaient habitués les lecteurs et on observe dans le texte la prédominance des emprunts scientifiques et littéraires. L'accumulation de listes dans son œuvre participe à ces procédés de collections. Un autre élément que nous aborderons dans ce récit est celui des paysages sous-marins, comme celui de la forêt de Crespo. Jules Verne recrée dans le paysage sous-marin le reflet presque exact des paysages pastoraux terrestres :

La représentation de cet espace sous-marin que Jules Verne propose de pénétrer par l'intermédiaire de ses personnages n'est pas celui des abysses mais celui d'un proche espace sous-marin, discontinu et peu profond, avec ses différents faciès et caractérisé par son relief, la texture du sol, sa faune et sa végétation, réaffirmant par ailleurs le caractère territorialisé du « paysage sous-marin de l'île Crespo » (Musard et al.177)

La troisième perspective que nous examinerons est celle abordée dans *L'île à Hélice* : ce récit illustre le courant positiviste et saint-simonien auquel Jules Verne adhérait ainsi que ses conceptions sur les Tropiques. D'un côté, le paquebot de la *Standard Island* incarne le triomphe

absolu de la science et préfigure les îles artificielles du 21^{ème} siècle. En effet, la *Standard Island* est une sorte d'île mouvante, avec ses terrains cultivés, ses restaurants, ses parcs, ses musées. Elle est à la fois ville et campagne et un paradis pensé par et pour l'homme. Jules Verne la présente comme un miracle civilisationnel. Dans cette œuvre, les thèmes de l'enfer vert, des Tropiques dangereuses, et du naufrage se trouveront finalement rassemblées jusqu'à l'oblitération complète du navire.

Le troisième chapitre constituera un chapitre à part puisque nous tenterons de retracer les origines de ce chiasme entre nature et culture dans la culture européenne. Il vise à apporter des éléments de réponse sur cette dualité omniprésente en Occident : il y a ainsi une fluctuation constante à partir de la Renaissance entre le désir de maîtriser la nature par la mise en place du discours scientifique et les récits du Nouveau Monde qui montrent la porosité de ces frontières. Nous ne cherchons pas ici à proposer une histoire exhaustive de la perception de la nature en Occident mais bien à apporter quelques éclairages et contextualisation à notre réflexion. Il s'agit ici de présenter cet antagonisme dans la littérature, comme dans les contes français ou allemands, qui révèlent de claires oppositions entre le monde « civilisé » et celui d'une nature non domestiquée et les récits des premiers explorateurs qui illustrent à la fois le sublime, l'étrangeté, les « zones d'altérité » et de porosité au monde humain et non-humain.

Nous évoquerons aussi cette perméabilité au Moyen Age entre le monde humain et non-humain. En effet, les procès contre les animaux au Moyen Age fournissent des exemples de cette relation particulière entre l'homme et son environnement et illustrent cette dualité qui s'est forgée de manière successive, par à-coups. Il y a effectivement un changement de paradigme à partir du 16^{ème} siècle, comme nous le soulèverons brièvement avec Francis Bacon ou René

Descartes. Le déploiement des instruments scientifiques lors des expéditions coloniales jouera un rôle essentiel en créant cette barrière matérielle entre l'homme et la nature mais cela n'empêchera pas les colons d'être confrontés à ces cosmogonies profondément étrangères à leurs cultures. Lorsque Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, lors de son expédition Narváez en 1527 en Amérique du Nord, se retrouve séparé de son équipage, celui-ci va à la rencontre des tribus autochtones. Il réussit à se créer une réputation de guérisseur auprès des populations locales et profite de ces expériences pour établir des échanges avec eux. Bien que le récit établisse clairement sa « fidélité » envers la Couronne espagnole et l'Eglise, le témoignage pointe malgré tout vers les changements opérés durant ce contact prolongé avec les peuples autochtones. Il en est de même pour l'explorateur Jean de Léry, parti en « France antarctique » -dans l'actuel baie de Janeiro- pour y établir un fort. A cause de ses affiliations religieuses, il se retrouve chassé par ses compatriotes et trouve refuge auprès de la communauté amérindienne des *Tupinambas*. Pendant plusieurs mois, il partage leur quotidien : Dans *Histoire d'un voyage faite en Terre du Brésil*, il mentionne la faune et la flore qui lui sont si étranges, les coutumes « barbares » de ce peuple mais aussi la fascination qu'il éprouvent à leur égard face à leur authenticité.

La tentative de « civiliser » et christianiser les populations rencontrées est omniprésente, et elle sera une constante dans l'histoire coloniale. Bien plus tard, au 18^{ème} siècle, Humboldt partira en Amérique du Sud pour y constituer son *Essai sur la géographie des plantes*. Muni de ses instruments, il explore les *Llanos* péruviens, les *pampas* et montagnes andéennes. C'est à la fois l'esprit hérité des Lumières qui le mène à l'étude minutieuse de son environnement mais aussi une tendance romantique à imaginer la nature comme une part de soi. Influencé par Kant et Goethe, la nature est une construction philosophique et morale qui éveille l'imagination:

“Nature must be experienced through feelings,” Humboldt wrote to Goethe, insisting that those who wanted to describe the world by simply classifying plants, animals, and rocks “will never get close to it.” (Wulf 40)

Son journal retranscrit sa fascination pour le monde végétal et animal, allant du boa constrictor au colibri durant ses expéditions en forêt. Il note cependant que cette jungle rencontrée n'est pas celle d'une nature édénique mais bien celle d'après la chute. Il alimente ainsi par ces perceptions la construction que l'on va se faire par la suite des Tropiques : “Yet what Humboldt saw was no Eden. “The golden age has ceased”, he wrote.” (77) Humboldt démontre cette sensibilité au monde naturel tout en étant conscient de la mission dans laquelle il était engagé. Le contact établi avec les communautés locales reste de l'ordre du pragmatique et la nature qu'il décrit découle avant tout de ses propres perceptions :

Mary Louise Pratt criticizes Humboldt's quasi-reinvention of America at first and foremost in his own words – the stupendous display of wild and gigantic nature- a view that served both the romantic and the imperialist-expansionist interests of the elite in Europe as well as the up-and-coming creole elites in South America. (Pratt cité dans Eibach 322)

Dans le quatrième chapitre, nous opérerons une transition vers la perception de la nature en Guyane à travers les mythes et croyances des populations autochtones, c'est-à-dire amérindiennes et créoles. C'est cette vision-là qui mérite d'être revisitée : en effet, la perception coloniale de cette nature s'oppose en tout point à la manière dont les peuples autochtones, en Polynésie et en Guyane, vivent et imaginent leur environnement. Aux contrées lointaines, mystérieuses et inconnues de l'Océanie et de la France « équinoxiale » se substituent des espaces

-refuges, soumises à une cosmogonie et à un langage particulier. Comme le suggère les auteurs des *écopoétiques décoloniales* :

La forêt est un milieu de prédilection pour les résistances décoloniales parce qu'elle ouvre un espace de parole aux subalternes. Dans cette logique, elle n'est donc pas associée au silence mais au langage. Sous le couvert de la canopée, naissent des littératures sylvestres, qui, parce qu'elles font entrer le langage dans la forêt, cultivent le souci du monde. (Boizette et al. 77)

L'anthropologue Eduardo Kohn avance cette notion de « faire entrer le langage dans la forêt » qui s'articule autour du concept de la sémiologie, c'est-à-dire l'interprétation et la création des signes partagés par l'ensemble du vivant. Le concept de langue est alors étendu au non-humain, ce qui permet de mettre en valeur et d'approfondir les relations que les humains entretiennent avec leur environnement. Cette anthropologie de la nature permet de considérer l'homme comme le produit de ce qui existe au-delà des contextes humains (15). Chez les peuples Businenge ou afro-guyanais, la forêt est porteuse de la mémoire des ancêtres ayant fui la plantation. Cette forêt-refuge est incarnée par les sculptures en bois du *tembe*. Celles-ci sont constituées d'un entrelacement de lignes, qui représentent les corps en fuite des marrons : « Le recours au « bois » propre, au *tembe*, dans l'ordre esthétique et technique renvoie directement au « recours au forêt », propre au marronnage, dans l'ordre de l'action. [...] L'esthétique marronne est une esthétique de la disparition. » (Touam Bona 181)

En m'appuyant sur un éclairage anthropologique, nous examinerons les mythologies amérindiennes et la conception radicalement différente de la nature, en explorant la fusion entre

humain et non-humain propre à ces cultures. La littérature devient le lieu essentiel pour élaborer une pensée de l'Autre dans les écosystèmes naturels. Faire acte d'imagination comme le préconise Lawrence Buell est une façon d'entrer en contact avec l'environnement et les hommes : " Environmental connectedness requires acts of imagination not at one stage alone but three : in the bonding, in the telling, in the understanding. [...] Imagination remains crucial as a preservative against "the confusion of the world that comes from coveting knowledge." (17)

Cela veut aussi dire délaissier certains récits au profit d'autres moins audibles dans nos cultures occidentales ; lorsque l'anthropologue Philippe Descola se rend en Amazonie pour travailler sur le déterminisme géographique de la communauté autochtone des *Achuars*, il prend conscience que la distinction nature et culture, si familière au monde occidental, n'est pas du tout intégrée à la façon de penser de ce peuple. En effet, pour les *Achuars*, la distinction entre l'humain et le non- humain est floue :

Le terme qu'on pourrait traduire par « personne » en achuar, *Aents*, englobe toutes les entités disposant de cette faculté intérieure, humains comme non-humains. Certaines entités dans le monde n'en disposent pas, essentiellement tout ce qui se présente sous forme de collection : les poissons lorsqu'ils sont en banc, par opposition au poisson solitaire ; l'herbe, par rapport à un arbre, etc. (6)

On assiste d'ailleurs à un enchevêtrement ontologique, entre le vivant et l'inanimé, le règne végétal, minéral et animal. Tout se superpose et se chevauche perpétuellement comme nous le verrons dans les récits de genèse amérindiens : dans le mythe wayana qui scelle la rupture entre les hommes et les dieux, l'anaconda représente l'animal que le chamane doit invoquer pour

éviter les mauvais esprits de rendre malade la communauté. Nous y explorons la figure du jaguar, qui constitue à la fois une part importante de la culture coloniale et occupe une place essentielle dans les cosmogonies amazoniennes. Chez Bousсенard et Verne, le jaguar est un péril pour l'homme mais aussi pour l'idée même de la civilisation. Sa présence dans les romans d'aventure n'en demeure pas moins essentielle puisqu'elle vient réitérer la nécessité du héros pour rétablir l'équilibre. Dans les communautés amérindiennes de Guyane, le jaguar revêt plusieurs fonctions : par l'intermédiaire du chamane et des trances psycho-induites, le félin ouvre l'accès à d'autres niveaux de conscience et joue un rôle prépondérant dans les guérisons. Par les mythes arawak, nous explorerons la dissolution des frontières entre le monde humain et non-humain, à travers l'image de l'homme-carcasse et le *récit de la mère des petits serpents*.

Dans un second temps, nous traiterons des contes créoles guyanais d'Auxence Contout et de Léon-Gontran Damas, qui présentent eux aussi une vision alternative de la nature à celle prônée par le monde colonial. Ces récits mettent en scène des animaux qui mettent en place des stratégies de survie pour déjouer le système plantationnaire. Dans chacun de ces contes, la ruse des animaux participe implicitement à une stratégie de marronnage. A travers ses récits, l'esclavagisé peut y voir se tracer des libertés nouvelles pour ceux qui arrivent à créer des résistances au sein même de la plantation.

Nous nous appuierons par la suite sur des textes plus contemporains d'auteurs guyanais, comme ceux de Colin Niel et de Sylviane Vayaboury, qui explorent les politiques d'extraction de l'or en Guyane et les problématiques environnementales telles que la pollution de l'eau par le mercure. L'écrivaine Sylviane Vayaboury met aussi en scène les tensions existantes entre la ville

et l'intérieur du pays, ravagé par l'orpaillage clandestin. Ceci est incarné par le personnage de Pablo, orpailleur sur le fleuve du Grand Santi. L'auteure révèle à la fois les conditions tragiques de cette ruée vers l'or contemporaine et les conséquences que cet orpaillage entraîne sur les populations autochtones, en particulier les *Wayanas*. Ayant appris que Pablo avait été blessé, la sœur de celui-ci se met en quête de le retrouver dans la forêt. Durant ses recherches, elle est amenée à voir le désespoir des *Wayanas*, dont l'eau des rivières est contaminée au mercure. Voici le témoignage d'un des personnages : « Avant, lorsque l'eau était claire, on pouvait poser le filet où on voulait...On pêchait bien dans notre rivière. Avec l'orpaillage, cela ne va plus. » (Vayaboury 124) Ces préoccupations environnementales qui touchent les minorités et les individus en situation de précarité constituent des sujets d'exploration et d'action pour la justice environnementale. Comme nous l'invite à penser Julie Sze, la littérature permet de mettre en lumière les mécanismes et dynamiques de domination dans une société donnée : " Litterature offers a new way of looking at environmental justice, through visual images and metaphors, not solely through the prisms of statistics It allows for a more flexible representation of environmental justice, one with a global view and historical roots. " (163)

Dans le chapitre 5, nous réfléchissons à la façon dont les Tropiques polynésiennes ont été pensées à travers l'œuvre emblématique de Pierre Loti, *Le mariage de Loti*, ainsi que d'autres textes dévoilant la construction du paradis polynésien. En Polynésie, le vaste océan Pacifique devient le tombeau du navigateur et de son équipage n'ayant pas su éviter les écueils et la nature se transforme, sous la plume du romancier, en ruines tropicales qui corrompent la race tahitienne. Dans l'œuvre de Pierre Loti, l'Océan déploie cette solitude « majestueuse et sans borne » alors que les forêts silencieuses éveillent chez le narrateur une mélancolie morbide. Dans

d'autres récits coloniaux, les auteurs dénoncent l'aspect mortifère de Tahiti où plus rien ne subsiste de la grandeur de la race ma'ohi et dont la colonie a été pillée par des aventuriers avides. La maîtrise des possessions d'Outre-mer passe donc par la « mise en ordre des territoires conquis » en transformant le jardin d'Eden et l'enfer vert en jardin potager. Dans un second temps, nous choisirons de montrer une autre perception de la nature à travers les mythes polynésiens et ce que les auteurs contemporains, telles que Chantal Spitz, Rai Chaze, ou Stéphanie Ari'irau ont à nous dire sur les politiques des essais nucléaires dans le Pacifique.

Dans la culture traditionnelle polynésienne, le corps n'est pas séparé de la terre. Il en est une composante. Le corps polynésien est par nature protéiforme et engagé, à travers le cosmos, à un dialogue ininterrompu avec les dieux. Les rituels pratiqués par les hommes permettent de maintenir ce lien absolu avec l'univers. La mythopoétique polynésienne intègre l'homme dans un cycle de régénération perpétuel, scandé par les saisons, les marées et la fertilité des sols. La conception linéaire du temps est ici complètement évacuée au profit du « temps mythique circulaire, réversible. » (Christine Pérez 232) Comme le mentionne Julia Frengs dans son essai d'écocritique océanienne, le corps polynésien fonctionne de façon consubstantielle avec la terre. (274) Chez les auteures Ari'irau et Chantal Spitz, l'identité polynésienne passe par le lien charnel qui unit la terre au Polynésien. Être un(e) auteur(e) polynésien(ne) signifie incorporer cette tension qui existe entre l'océan et la terre :

L'île implique une idée de centre, de fixité, d'ancrage, de « verticalité » à l'image des racines s'enfonçant dans le sol insulaire initial pour en garantir la stabilité dans les mythes de fondation. A l'inverse, l'immensité océanique qui l'entoure dénote des notions de

fluidité, d'ouverture, d'horizontalité, de mouvement et de cycle. Les textes polynésien- qu'ils soient francophones ou anglophones- seront marqués par cette dualité constitutive et reflèteront ce balancement entre l'ancrage et la dérive. (Close 251)

A Tahiti, le mouvement anti-nucléaire a longtemps été incarné par deux écrivains incontournables de la région, Henri Hiro et Chantal Spitz. Cet engagement militant se retrouve à la fois dans leur œuvre ainsi que dans le combat politique qu'ils ont mené. La poésie de Hiro, par exemple, se veut être le témoignage d'une civilisation disparue et un appel aux générations futures pour la préservation de la Polynésie.

Nous examinerons dans la poésie et fiction des auteurs contemporains ce qui est révélé de la catastrophe écologique d'un monde irradié, les mutations génétiques dont ils sont victimes. Le colonialisme nucléaire s'articule autour de cette notion-là et fait l'objet de nouvelles considérations de la part des milieux universitaires et intellectuels. Dans *Transnational Nuclear Imperialism*, les chercheuses Anaïs Maurer et Rebecca H. Hogue mettent en lumière les processus de destruction, d'exploitation et de déplacement des communautés dans lesquels s'est enraciné le complexe industriel nucléaire dans le Pacifique. (26) Dans ce contexte de l'Outre-mer, les auteur(e)(s) puise dans les écopoétiques décoloniales des stratégies de résistance : « Les écopoétiques décoloniales poussent comme des champignons, elles font irruption de l'intérieur de territoires bien quadrillés, précisément depuis les zones que le regard impérial avait reléguées à l'insignifiance. » (Boizette et al.72).

Considérations méthodologiques

Mon optique n'est pas de retracer la colonisation depuis l'arrivée des explorateurs en Océanie ou en Amérique du Sud jusqu'à la littérature contemporaine. L'idée n'est pas ici d'accumuler les sources et d'effectuer un travail d'archives mais bien de mettre en lumière des enjeux écocritiques à travers la littérature. C'est donc un choix qu'il m'a fallu faire dans les œuvres et les périodes que j'ai traitées. Ma contribution est d'apporter un éclairage littéraire, sociologique et historique à l'intérieur d'une perspective écocritique. Je vais donc devoir délaissier certaines thématiques qui me semblent moins urgentes à examiner, telles que les problématiques de la départementalisation et de la collectivisation de l'outre-mer, ou encore les statuts juridiques concernant la politique environnementale d'Outre-mer.

Lorsque l'on se propose de couvrir la littérature de deux régions sur plusieurs siècles, il y a forcément des limitations. Il s'agit ici d'émiettement du savoir, qui ne peut tenir compte de toutes les dimensions politiques, théoriques, et socio-économiques des sujets traités. Il a fallu faire des choix, qui sont forcément subjectifs, et chacun de ces choix pourrait faire l'objet d'un livre. Ce travail est une étude comparative de deux régions qui présentent deux formulations complémentaires de l'idée qu'ont pu se faire les Occidentaux des Tropiques. C'est aussi une exploration des voix autochtones et de leurs propres représentations de la nature. Pour cette raison, nous n'avons pas choisi de mettre l'accent sur les romans d'espionnages français contemporains qui prennent place en Polynésie et qui sont souvent en faveur du CEP. Ces romans produits de manière industrielle durant la période de la guerre froide et alignés avec la politique officielle de dissuasion nucléaire (Pfersmann 20) pourraient faire l'objet d'une étude à part entière comme ils s'inscrivent en prolongation des romans d'aventure du 19^{ème} siècle. A l'instar

des romans d'aventure du 20^{ème} siècle se déroulant dans les bagnes de Guyane, nous avons choisi de ne pas les incorporer, privilégiant ainsi la voix des peuples autochtones.

Chapitre 1

Le livre de la nature chez Bousсенard

Il n'y a eu que peu d'études menées sur Louis-Henri Bousсенard. Auteur populaire de romans-feuilletons et d'aventures à la fin du 19^{ème} siècle, principalement traduit au 20^{ème} siècle en Russie où son œuvre y trouve un écho incomparable, il est tombé en désuétude en France dès la seconde moitié du 20^{ème} siècle. A partir de ce constat, nous pouvons nous poser légitimement la question de savoir quel serait l'intérêt de travailler sur son œuvre alors que son style se révèle pompeux et ses intrigues plutôt médiocres. L'intérêt de son œuvre réside, à mon avis, dans sa capacité à mettre en lumière une époque, ses tendances et ses contradictions. Elle reflète les réalités socio-économiques de la 3^{ème} République, et le désir d'expansion coloniale de la France. C'est aussi la raison pour laquelle ses romans sont tombés dans l'oubli. En étant une représentation fidèle des tendances et idéologies de la 3^{ème} République, son œuvre supporte difficilement l'épreuve du temps. Parce qu'ils véhiculent les aspirations et les idéaux de cette fin du 19^{ème} siècle, les romans de Bousсенard exemplifient la mise en place du discours colonial, non seulement d'un point de vue politique et économique mais aussi dans une perspective écocritique. Le travail romanesque qu'il entreprend, mêlé à des réflexions pseudo-scientifiques, participe à cette mise en fiction de la tropicalité qui va alimenter l'imaginaire de la politique coloniale française. Cette mise en fonction du monde tropical n'est pas secondaire à l'expansion coloniale, elle en constitue son fondement. Il faut dans un premier temps que les représentations

de cette nature à la fois fertile et dangereuse circulent dans la culture populaire et deviennent objets de référence pour que puisse s'élaborer et se justifier le discours des élites sur des projets d'expansion coloniale dans une perspective extractiviste. Bousсенard illustre dans ses romans ce qui est emblématique de son époque : le progrès technique dans une optique positiviste, la nécessité de réparer les injustices commises par l'Allemagne en étendant l'empire colonial afin d'en puiser les ressources, la mission civilisatrice de la France, l'exotisme et le voyage.

Des articles ont été publiés sur la biographie de Bousсенard et son œuvre.³ Parfois complaisants sur ses tendances politiques et idéologiques, ceux-ci font souvent l'impasse sur le fait que Bousсенard est représentatif de l'idéologie de la 3^{ème} République et que son œuvre ne peut se détacher du contexte socio-culturel duquel il émerge. Je me propose donc de proposer une lecture écocritique de son travail, principalement en ce qui concerne son cycle romanesque guyanais. Dans un premier temps, nous souhaitons voir de quelle façon son parcours personnel et professionnel coïncide avec les mécanismes politiques et socio-culturels en place à la fin du 19^{ème} siècle, explorant les ramifications de la défaite de 1870 en France et dans les colonies. Nous allons aussi contextualiser son œuvre par rapport aux conditions du monde de l'édition à la fin du 19^{ème} siècle et l'engouement populaire que rencontrent les journaux de voyage et d'expéditions, les expositions universelles, soutenus par les sociétés de géographie. Du monde de l'édition de cette période, nous mettrons en exergue les éléments qui ont contribué à flouter les frontières entre le romanesque et le scientifique, et la manière dont cela a impacté les

³ La compilation la plus complète des articles en français sur l'œuvre de Louis Bousсенard se trouve dans le volume des « Bulletins des amis du roman populaire », N.91-92, 2020. Dans cet ouvrage se côtoient à la fois des essais de différents auteurs tels que Elena Trepetova, Thierry Chevrier, Marcel Merlin, Marie Paleweska, sur le parcours de Bousсенard en tant que journaliste, romancier-feuilletoniste, la réception de ses œuvres, des analyses de ses œuvres les plus connus, et des nouvelles inédites.

représentations du monde tropical. Nous exemplifierons cet « effet du réel » et de la vraisemblance qu'a choisi d'utiliser Bousсенard dans ses romans, et plus spécifiquement dans son cycle guyanais avec *Les Robinsons de la Guyane* et *Les chasseurs de caoutchouc*.

Choisir les romans d'aventures de Louis Bousсенard dans une perspective écocritique, c'est révéler les mécanismes politiques et socio-culturels qui opèrent à l'intérieur de son œuvre et qui fondent l'entreprise de spoliation extractiviste au cœur de la 3ème République. L'œuvre de Bousсенard cristallise un moment précis dans le temps, où les forces économiques et culturelles se rejoignent pour créer un contenu idéologique impactant encore aujourd'hui les relations que la société tisse avec l'environnement naturel. Nous souhaiterions dans un premier temps mettre en lumière quelques éléments sur la colonisation de la Guyane puis des éléments biographiques qui ont orienté l'auteur vers certains partis-pris narratifs et stylistiques et aborder les éléments écocritiques de son œuvre, plus particulièrement dans son cycle guyanais.

L'arrivée des Français en Guyane

La colonisation française a profondément impacté la façon dont les populations autochtones ont investi leur territoire. En effet, un circuit dense d'échanges et de voies de communication s'étaient développées entre les différentes communautés. La venue des colons, français, anglais, portugais et hollandais a interrompu ces niveaux d'échange, en isolant les populations les unes des autres. A l'arrivée des Français, la Guyane était partagée en différentes communautés, celles amérindiennes, les *Kali'na*, *Wayana*, *Arawak*, *Teko*, *Wayapi*, *Palikur*, les communauté businenges, noires-marronnes ou afro-guyanaises, les *Ndjukas*, *Saramakas*, *Alukus*,

en référence aux esclavagisés qui avaient fui les plantations du Suriname, et « marronné » en trouvant leur liberté sur les hauts du fleuve Maroni. (Mam Lam Fouk et Anakesa 28) Chez les communautés amérindiennes, les moyens de subsistance se sont adaptés aux différents écosystèmes : près du littoral, une culture liée aux ressources marines s'est développée et celle de la chasse et de la pêche dans les savanes inondées du nord-est du pays. Dans le sud de la Guyane, une culture itinérante d'agriculture sur brûlis s'est perpétuée, exigeant de grands espaces et une pratique de la jachère, incompatible avec la sédentarité coloniale. (Grenand cité dans Mam Lam Fouk) La mise en place du système colonial, avec ses plantations, est venue perturber en profondeur les dynamiques intracommunautaires : « La couverture initialement assez bien répartie cède le pas à un peuplement en points ou taches et à l'apparition de groupes isolés où dominaient antérieurement des réseaux commerciaux et des flux culturels intenses. » (Grenand 13) Bien que les populations autochtones ne subissent pas d'esclavagisation systématique, elles seront regroupées contre leur consentement dans des missions tenues par des Jésuites et constitueront une main d'œuvre disponible pour les colons français. Il faut à cela ajouter les pathologies apportées par les colons qui entraîneront des conséquences irréversibles sur leur population. L'effondrement démographique est cependant moins apparent que dans d'autres colonies par le simple fait qu'une certaine partie de la population amérindienne et noir-marronne s'est réfugiée à l'intérieur du pays, relativement encore peu exploré par les Français. (Mam Lam Fouk et Anakesa 37)

La colonisation guyanaise a été un échec relatif en comparaison avec d'autres colonies « florissantes » comme celles des Antilles. En effet, les conditions d'établissement des colons et des esclavagisés sont insalubres et le taux de mortalité est extrêmement élevé, d'où sa

réputation de *pays-cimetière* principalement après l'expédition de Kourou menée par le duc de Choiseul en 1763, qui va engendrer la mort de plus de 7000 personnes sur les 12 000 migrants, sans compter toutes les personnes esclavagisées et les populations autochtones dont on n'a pas dénombré les décès. (Mam Lam Fouk et Anakesa 40)

Le traitement des esclavagisés sur les plantations est similaire à celui que l'on peut retrouver dans le reste des Antilles, fondé sur une hiérarchie stricte entre ceux qui en constituent la base, les travailleurs de la terre qui ont peu de chance de voir leur condition s'améliorer, et ceux qui peuvent prétendre à une vie meilleure dans la mesure où ils sont à la disposition de leurs maîtres blancs. Nous pensons ici, par exemple, aux domestiques de maison et aux Métis. Avec l'abolition de l'esclavage, s'installe progressivement l'exploitation des « placers » aurifères à partir du milieu du 19^{ème} siècle : « Le temps des placers se situe dans la continuité coloniale. Les structures économiques demeureraient celles des temps d'habitations, et leur permanence, jointe aux caractères propres de cette période, accentua la dépendance économique de la colonie. » (Mam Lam Fouk et Anakesa 89)

Le développement de l'extraction de l'or dans les premières années se fait dans l'intention de « restaurer les habitations ». (90) L'ensemble des propriétaires blancs se rassemblent donc pour obtenir une mainmise totale sur les exploitations minières. Comme nous le verrons par la suite, la politique française d'outre-mer en Guyane s'inscrit pleinement dans la continuation de ce processus colonial. Après les échecs relatifs de l'implantation française, Le Second Empire et la 3^{ème} République opèrent un changement idéologique et économique important en Guyane. Bien que le désir de civiliser les populations locales reste au cœur de la mission coloniale, la Guyane devient par défaut une terre de bagnes, où l'on y envoie des contingents de prisonniers.

Mis en place à partir de 1854 sous le second Empire, l'envoi des forçats va s'intensifier à partir de 1885 avec la loi de la relégation qui fait des délinquants récidivistes de futurs bagnards. (Mam Lam Fouk 155) La Guyane va alors se transformer dans l'imaginaire collectif en enfer vert : à travers la culture populaire, notamment les romans-feuilletons, la Guyane se transforme alors en terre propice aux aventures dangereuses. Louis-Henri Bousсенard va largement exploiter à travers ses romans cette image du colon et du bagnard dans une jungle délétère. Fortement imprégné du patriotisme ambiant depuis la guerre franco-prussienne dont il a pris part, il entremêle dans ses romans fiction romanesque, traités scientifiques, et un penchant marqué pour une forme de *gore* gothique. (Bastaire cité dans Chevrier 274)

Louis Bousсенard et la défaite de 1870

C'est dans le village d'Escrennes, dans le département d'Haute-Saône qu'est né Louis - Henri Bousсенard. Sa mère, Héloïse Lance, se trouve être femme de chambre au château d'Escrennes et son père, Louis-Antoine Bousсенard, régisseur au domaine et précepteur d'impôts communaux. Réputé doué à l'école, il est encouragé par sa famille à poursuivre ses études à la faculté de médecine à Paris en 1867. En 1870, alors que la guerre franco-prussienne est déclarée, il est envoyé sur le front comme médecin aide-major. (Trepetova 20) Cette expérience sur le front, où il sera blessé à la bataille de Champigny, se révélera une expérience déterminante dans son parcours de journaliste et romancier.(Trepetova 25) Revenu de la guerre, il reprend ses études de médecine. Sa sensibilité littéraire fait mouche auprès de ses camarades et un de ses amis, Palma Gordon, l'encourage à soumettre ses nouveaux articles au Figaro. Cela se traduit par une nouvelle publiée en 1875, intitulée *Une chasse en Australie*, qui contient déjà en elle toutes

les conventions narratives et stylistiques auxquelles Louis Bousсенard fera constamment recours : l'exploration de terres lointaines portée par des héros français au grand cœur, une volonté d'instruire son public par de longues descriptions pseudo-scientifiques qui paraîtront dans des revues spécialisées, un goût prononcé pour une violence graphique et gratuite, des intrigues où toutes les ficelles mélodramatiques sont employées afin de tenir en haleine un lecteur du 19^{ème} siècle habitué au roman-feuilleton.

Le succès qu'il rencontre au Figaro le pousse à publier dans d'autres journaux de l'époque. Il écrit pour le *Corsaire*, *L'Eclipse*, *Le Peuple*, *La Marseillaise*, *Le Petit Parisien*, *La Justice* etc. L'apparition du *Journal des Voyages et des aventures de terre et de mer* en 1877 permettra à l'auteur de créer des récits qui se veulent être à la fois des anecdotes de voyages aussi bien que de la fiction. Son premier roman, *A travers l'Australie*, est publié dans les colonnes du journal à partir d'avril 1878. (Chevrier 244) Comme le mentionne Elena Trepetova dans l'article qu'elle lui consacre, la revue en question fait accroire que cet œuvre est inspiré de faits réels et n'est que la reproduction authentique de ce qui avait été vécu sur place, en Australie :

La rédaction du *Journal des Voyages* ne manquait donc pas de culot, en présentant le récit de Bousсенard comme une « relation de voyage. » Mais qu'importe, au fond ! Lorsque ce qui n'est qu'un roman d'aventures sortira début 1879 en volume sous le titre *A travers l'Australie*, *Les Dix millions d'Opossum rouge*, aucun lecteur ne viendra, semble-t-il, lui demander son exactitude. (29)

En effet, personne à l'époque ne remet en cause la véracité du travail de Bousсенard, permettant ici à l'écrivain-voyageur de mêler ses conceptions fantasques de contrées exotiques

suscitant l'intérêt et la fascination d'avidés lecteurs que la presse populaire a multipliés, à de longues descriptions « scientifiques ». Son écriture sera largement imprégnée de son travail comme chroniqueur de faits divers ainsi que par ses publications dans des revues scientifiques. Louis Bousсенard est un homme polyvalent : un peu à la manière d'un Pantagruel de la Renaissance, il cherche à explorer autant de sujets qu'il est possible d'acquérir, laissant au passage la précision toute moderne qui caractérise notre époque et versant dans des théories positivistes proche de l'ésotérisme. Dans la revue *Le Spectateur*, il traite de sujets aussi divers que possibles : *Le traitement des aliénés par la lumière solaire*, *Le grisou : moyens préventifs et curatifs*, des articles sont publiés sur des scènes de chasse à l'oiseau- quadrupède en passant par l'arbre carnivore. (Trepetova 96) Ce bestiaire fantastique est augmenté de considérations plus « pragmatiques » sur la création d'une mer intérieure saharienne, proposée alors en 1874 par le capitaine Roudaire : « Alors quels avantages pour cette merveilleuse colonie dont la France tire si peu parti ! Quel essor donné au commerce avec l'intérieur où tant de richesses sont entassées ! »(Trepetova 97) Il publiera des articles sur les plantes carnivores, s'inspirant du travail de Darwin sur le sujet, en reproduisant, mot pour mot, ce qu'il avait déjà publié sous forme de nouvelle dans *Le Spectateur*.

Louis Bousсенard est aussi chroniqueur pour *Le Petit Parisien* et par la suite au quotidien *La Justice*. Il bat le pavé à la recherche des détails les plus atroces et croustillants qui alimentent la ruche urbaine. Rien ne lui échappe : accidents, inondations, assassinats, vols, explosions, faux-monnayage, corruption, incendies, échauffourées etc. (Trepetova 99) Il transcrit avec ferveur et dans des détails sanglants tout ce qui peut susciter l'enthousiasme de son public, auquel il accordera toujours une attention particulière. En effet, l'écrivain cherche constamment à

satisfaire les horizons d'attente de ses lecteurs. D'une part, c'est ce qu'exige la formule du roman-feuilleton, qui prône le sensationnalisme et le mélodrame, et d'autre part, parce que l'auteur considère accomplir « cette mission civilisatrice » portée aux nues par Jules Ferry, en instruisant les masses sur les géographies tropicales et leur potentiel en termes d'exploitation coloniale.

Cette volonté de démontrer la supériorité française dans les domaines scientifiques, économiques et culturels est issue d'un contexte politique qui encense cette propagande nationale mais aussi de sa trajectoire personnelle : la défaite de 1870 constitue un sujet d'amertume et une blessure d'amour-propre qui hantera pendant longtemps l'inconscient collectif français. (Hahn 56) Après 1870, se dessine un désir de revanche exprimé dans les projets d'expansion coloniale, permettant à la France d'oublier la perte de l'Alsace et de la Lorraine. L'écrivain assiste sur le champ de bataille à des scènes d'une horreur incroyable, qui seront retranscrites par des descriptions très graphiques :

Je parcourais donc fiévreusement ce champ de carnage, fouillant des monceaux de cadavres, horriblement convulsés par les blessures à l'arme blanche, cherchant si une étincelle de vie animait encore quelqu'une de ces malheureuses victimes de la fureur des rois. [...] Nous glissions dans des mares de sang, nous foulions d'informes débris que déchiquetaient déjà les aigles de la forêt Noire [...] (Trepetova 20)

Comme nous le verrons plus tard, toute son œuvre est parcourue de cette violence, mais celle-ci provient essentiellement des « sauvages » qui n'ont pas encore eu affaire à la fureur d'ordre « civilisatrice » que viendra déployer le héros français face aux populations locales mais aussi face à cette nature qu'il cherche à dompter. En effet, cette nature tropicale se révèle

violente : les marais dormants envoûtent et empoisonnent les Européens qui osent s'y aventurer, les tigres et les serpents sont tapis dans les recoins sombres et humides de la forêt, prêts à surgir et tuer les aventuriers du roman boussenarien. Il ne tient qu'au héros de transformer la brutalité du monde « primitif » et d'ordonner cette jungle entropique pour en faire un Eden potager.

La défaite de 1870 va consolider dans la conscience française la nécessité de prendre une revanche face aux autres empires européens. La « grandeur » de la France passe donc par un discours hégémonique qui ancre l'expansion coloniale dans l'horizon d'attente des Français. Cette culture coloniale va donc s'effectuer sur plusieurs niveaux. Tout d'abord, elle sera renforcée par les valeurs prônées par la troisième République :

Tout indique que le projet colonial s'intègre parfaitement au système idéologique émergent du républicanisme. D'abord parce que la colonisation est posée, dès l'origine, comme un grand projet collectif à même de réunir l'ensemble des groupes sociaux et des partis politiques [...] Ensuite parce que le projet colonial est associé aux valeurs essentielles des républicains : le progrès-le positivisme comtien est la philosophie la mieux partagée dans le camp républicain- l'égalité, la grandeur de la nation. (Blanchard et Bancel 36)

Cela s'incarne aussi dans les discours énoncés par le président du Conseil Jules Ferry en 1880 sur la nécessité pour la République française de mener à bien une « mission civilisatrice », non seulement pour étendre les possibilités pour la France de puiser les ressources dont elle a besoin sur l'ensemble du globe mais aussi d'être la digne héritière des Lumières et des Droits de l'Homme en accompagnant les peuples « moins civilisés » vers la modernité. Comme le

mentionne Pascal Blanchard et Nicolas Bancel, il se crée une rupture épistémologique « qui fait de l'acte de conquête l'un des prolongements naturels de la République » (37). Pour accomplir ce projet expansionniste, la conquête ne se veut plus être frontalement brutale, elle doit en effet s'aligner sur les valeurs républicaines paternalistes qui visent à amener « doucement » les peuples à voir en la France sa bienfaitrice. Mettre en œuvre ce projet implique pour l'Etat français de créer une géographie coloniale, d'en établir la cartographie et un relevé « des mœurs et des coutumes » locales. Ce travail repose sur des lobbys puissants, tels que les Sociétés de géographie qui participent à l'élaboration du monde colonial. : « Elle multiplie les voyages et les expéditions. Elle s'apprête à seconder l'expansion coloniale, forte de sa capacité à réaliser des cartes, à nommer des villes, des fleuves, des peuples... » (Balises) On offre alors la possibilité aux explorateurs et voyageurs de tout horizon de satisfaire leur soif d'aventure en partant sur le terrain et en légitimant leurs voyages sous un prétexte scientifique, ce qui plaît alors à un gouvernement avide de découvrir des ressources nouvelles et rares.

Louis-Henri Bousсенard est un exemple parfait de cet écrivain-voyageur qui saura trouver en la République française la confirmation de son destin d'explorateur, chargé d'une mission toute particulière, celle de « rendre compte » de l'état de sa colonie, la Guyane française. En effet, il réussit à faire financer son voyage en Guyane par *Le Journal des Voyages* pour lequel il est un écrivain et chroniqueur à succès. (Merlin 86) Il fait une demande de mission auprès du Ministre de l'Instruction publique, en précisant qu'il souhaite faire un relevé précis de la faune et la flore, « de visu » et s'inscrit alors dans la tradition des explorateurs tels que Cook, Bougainville, ou Humboldt qui ont ouvert la voie aux observations sur le terrain. Sa demande de mission s'insère dans la longue tradition des explorateurs qui ont bénéficié du soutien de l'Etat, et

antérieurement du royaume, lors de leurs expéditions dans de lointaines contrées : « Je veux étudier de visu la géographie, la flore et la faune de cette belle colonie, me rendre compte des ressources industrielles et commerciales, recueillir en un mot des impressions personnelles, et les offrir à mes lecteurs sous forme de volume et de livraisons. » (Bousсенard cité dans Merlin 85)

Bousсенard évoque aussi le projet de vulgarisation auquel il souhaite s'atteler, sachant à quel point cette volonté d'instruire les masses est au cœur du projet républicain : pour que le peuple adhère au projet expansionniste, il faut lui donner le goût de ces régions réputées exotiques et dépaysantes. Pourtant, dans cette volonté de présenter une œuvre scientifique à la disposition de tous, se cache aussi le désir d'écriture, de fiction, qui va s'épanouir dans son cycle guyanais. Sa quête relève toute l'ambiguïté de sa démarche et montrera que cette fin de siècle accordera tout autant d'importance aux géographies imaginaires et à l'élaboration d'une pensée coloniale sur la nature qu'aux rapports purement factuels qui parviennent des colonies mêmes :

Bousсенard met en avant des arguments *ad hoc* : son voyage est une expédition sérieuse, scientifique », sur les pas d'un explorateur renommé, Jules Crevaux ; il s'agit en outre d'un projet d'intérêt national, d'une œuvre de vulgarisation pour faire connaître à un grand public « cette belle colonie » qu'est la Guyane. Mais on peut lire aussi dans ce courrier ce qui sera souvent présenté comme la recette éducative des récits de Bousсенard : combiner l'attrait de la fiction romanesque et la « saine vérité » de l'aventure vécue. (Palewska 179)

La Presse et Bousсенard : entre fiction et réalité

L'ascension rapide de Bousсенard dans la presse coïncide avec un changement radical du monde éditorial à partir de 1880. En effet, à partir de ce moment-là, de nouvelles lois sur la censure changent profondément le paysage culturel et politique de la France. La loi de 1881 stipule que la presse et les librairies sont libres, d'autres obstacles à la liberté d'expression sont levés, et la presse se retrouve protégée des assauts de la justice. (Martin 13) Les progrès techniques qui visent le monde de l'édition se multiplient grâce à l'introduction de la linotype et de la rotative et permet ainsi une impression en masse des numéros. Le plan Freycinet permet une amélioration des voies de distributions grâce à un réseau ferroviaire plus complet. (Martin 20) A cela vient s'ajouter une alphabétisation massive de la population et une réduction du temps de travail, qui font ainsi progressivement entrer dans les mœurs de l'ensemble des Français la lecture du journal quotidien : « Lire s'inscrit désormais dans une culture de masse en plein essor et touche toutes les catégories de population. [...] L'immense demande de lecture, d'informations, de divertissements assure le succès d'un nouveau modèle de presse. La presse d'information bon marché et de grande diffusion. » (Martin 21)

Ce nouveau modèle économique assure ainsi une audience immense à ces journaux, fournissant à des lecteurs avides de connaissance, le divertissement et l'étalage pseudo-scientifique qui constituent le fonds de commerce de cette presse. C'est d'ailleurs dans cette démarche d'instruction, de démonstration sensationnaliste et théâtral que Bousсенard s'inscrit : en se présentant comme fervent défenseur du progrès scientifique et désireux d'offrir au plus grand nombre une version remaniée de ses récits de voyages, le travail de Bousсенard devient

une reconstruction romanesque, émaillée de propos didactiques, qui se veut être à la fois une œuvre de vulgarisation mais aussi d'émerveillement, à la façon des atlas scolaires destinés à éveiller la grandeur d'âme et les sentiments patriotiques vers la « Grande France » que représentent les colonies.

De même que l'instruction publique, la presse joue un rôle fondamental pour homogénéiser et créer du consensus autour de la politique et des vues républicaines de l'Etat : « Certes, elle expose le crime à la une : mais elle exalte aussi la conquête coloniale, la civilisation française, les valeurs de l'identité nationale. » (Hahn 4) La population n'est donc pas restée en marge de l'expansion coloniale, elle en a constitué l'élément-clé. C'est à travers la culture populaire, les expositions universelles, la littérature jeunesse que s'est consolidée l'idée d'une supériorité raciale des blancs sur les autres peuples mais aussi l'impression de la nécessité d'une mission civilisatrice destinée aux Français. (Jahier 5)

Selon Matthieu Lettourneux, *Le Journal des Voyages* a été le chantre de la propagande coloniale depuis la défaite de 1870 jusqu'à la première mondiale. (134) C'est précisément le modèle que propose le journal qui permet une diffusion idéologique efficace. En effet, dans ce journal, tout se mélange : anecdotes de voyage, récits scientifiques, romans-feuilletons etc. il est difficile de faire une distinction nette entre vérité et fiction dans cet écheveau d'articles. Le périodique propose à ces lecteurs un schéma de lecture au cœur duquel la factualité du récit est écartée au profit d'une vraisemblance mal définie. Le modèle de roman géographique prend tout son essor à la fin du siècle car elle répond à un besoin, celui d'éprouver la grandeur de la France et de ses héros aux confins du monde connu. Pour cela, les textes regorgent de forêts vierges à

explorer et surtout à défricher ou des déserts que l'on cherche à reboiser. Le monde des fauves complète le livre ouvert de la jungle que l'on saura bientôt transformer en rêveries pastorales.

Cette tendance à apprêter le réel aux besoins d'une République qui se veut toujours un peu plus présente et puissante est portée par les récits des explorateurs faisant mélanger des événements vécus aux fameuses « impressions de voyages ». Ces impressions de voyage ont forgé les savoirs coloniaux, en acceptant la subjectivité tout européenne de leurs découvertes comme principes de réalité : “ The narrative of explorers, for example, were accepted as valid scientific documents if they followed a plain varnished style in which the explorer's impressions were represented as objectively observed evidence. ” (Fulford et al. 60)

Il y a donc une volonté de la part des écrivains-chroniqueurs de décrire la réalité des pays étrangers mais surtout d'adopter les ressorts narratifs propre au genre déployé dans le journal. Ils satisfont ainsi un public d'ores et déjà habitué à un discours stéréotypé sur le voyage et les expéditions. (Barkate 61) Louis-Henri Bousenard correspond en tout point à cette nouvelle catégorie de voyageurs qui ont profité de cet enthousiasme du public pour les expéditions coloniales. Hazel Hahn propose le terme « effet du réel » pour caractériser le contenu du *Journal des Voyages*, c'est-à-dire une volonté d'apporter la couleur locale, de créer des environnements et des ambiances qui semblent pouvoir exister dans un ailleurs inaccessible pour le commun des mortels. L'explorateur porte donc la responsabilité de restituer des mondes nouveaux, « l'espace-temps d'un monde exotique et primitif dans lequel le héros évolue grâce à sa mobilité verticale » (Hahn 17). Il transforme alors le voyage en une épopée symbolisant à la fois la bravoure et l'intelligence des Français. L'auteur doit fournir des possibilités d'identification à ces lecteurs, surtout à ces jeunes lecteurs, en leur faisant potentiellement miroiter une carrière dans

les colonies, des possibilités d'aventures et d'accomplissements qu'en France ils ne trouveraient pas. L'auteur franchit alors aisément cette frontière poreuse entre réalité et fiction, en ancrant ces pratiques discursives dans le bien-fondé de sa mission didactique.

En 1880, Louis Bousсенard convainc le journal des Voyages de l'envoyer en Guyane. La publication du *Tour du monde d'un gamin de Paris* rencontre un succès immense auprès de ses lecteurs et lui permet donc d'être financé pour cette expédition. Il en revient avec des récits de sa traversée vers Cayenne, des articles « scientifiques » sur les coutumes amérindiennes et plus particulièrement l'initiation du médecin-sorcier *piaye*. La publication de ses souvenirs de voyage, présentés sous la forme de brefs récits, s'étale sur presque 20 ans. Au même moment, le Journal publie son premier roman *Les Robinsons de la Guyane* du 3 avril 1881 au 12 mars 1882, *Les Chasseurs de caoutchouc* du 17 octobre 1886 au 27 novembre 1887, et *Bras-de-fer* du 6 novembre 1910 au 18 juin 1911. (Trepetova 182)

Le *Journal des Voyages* fait la publicité des *Robinsons de la Guyane* en le présentant comme « la narration exacte et véridique de l'existence d'une famille française. [...] dans la forêt vierge [...] Notre nouvelle publication aura donc l'inappréciable avantage d'offrir au lecteur un récit exact d'aventures merveilleuses, sans erreur possible ni du temps ni de lieu. » (Palewska 183) En effet, on sous-entend que cette histoire est le récit non fictionnel d'évènements qui se sont passés en Guyane et dont l'auteur partage les péripéties et mésaventures avec son public. Les passages didactiques du roman constituent alors une source de connaissances scientifiques pour le public et sont publiés comme tels dans des revues alors considérées à la pointe de la recherche scientifique. Une géographie imaginaire obtient les faveurs du grand public car elle reste dans les limites de la vraisemblance assignées par le journal.

La façon dont les textes de Bousсенard sont publiés dans la revue incite à penser que la proximité des articles supposés « savants » et ceux du roman-feuilleton permet d'établir des correspondances entre ces différents genres, créant à l'intérieur du journal des intertextualités qui faussent le rapport entre la réalité et la fiction. On comprend ainsi que la distinction en devient presque arbitraire car là n'est pas l'enjeu poursuivi par la géographie coloniale. Celle-ci essaie plutôt d'ancrer l'imaginaire français dans un horizon de possibilités, où l'autochtone et la nature ne feraient qu'un et dont la mission primordiale serait d'en faire un homme et une nature nouvelle sous l'égide de la France. Pour cela, la littérature jeunesse a fortement contribué à façonner l'imagerie coloniale et les romans d'aventure de Bousсенard font partie de cette catégorie-là. C'est d'ailleurs celle-ci qui a contribué le plus à forger les stéréotypes et les jugements de valeur à l'œuvre dans les textes : « La littérature pour la jeunesse considère manifestement dans son ensemble que l'expansion coloniale est une réalisation *hic et nunc* de la revanche tant attendue et qu'elle va permettre à la France de retrouver une grandeur et une puissance bien mises à mal par la défaite et l'humiliation de 1871. » (Jahier 3)

L'acte colonisateur se conçoit alors comme un geste salvateur de la part de la mère-patrie qu'est la France vis-à-vis d'un monde indigène que l'on considère encore aux balbutiements civilisationnels. Selon la France de la troisième République, une œuvre de pacification est en jeu et cela implique une violence légitimée de la part du colon sur la nature et sur ces peuples. La colonisation se fonde sur certains principes que l'on retrouve de façon redondante dans la littérature pour la jeunesse : l'insistance sur la supériorité de la race blanche sur d'autres races, que l'on retrouve d'ailleurs dans les manuels de géographie à l'usage des écoliers, les valeurs associées aux Français telles que la bravoure, la droiture, l'intelligence, la débrouillardise etc., la

capacité des colons à mettre à profit la nature, particulièrement les territoires hostiles à l'homme grâce aux progrès techniques dus aux avancées de la science occidentale. (Jahier 10-11) Le héros des *Robinsons de la Guyane* de Bousсенard s'adresse moins à sa famille qu'au jeune lecteur épris d'aventure et auquel on cherche à insuffler le goût du labeur et des colonies : « Combien de patientes recherches guidées par une merveilleuse entente de la colonisation n'a-t-il pas fallu pour réunir la plupart des végétaux utiles, originaires du pays, et ceux qui ont été introduits depuis la découverte du Nouveau-Monde ? » (Bousсенard 151). Il faut donc chercher à convaincre et à séduire les jeunes lecteurs, en leur montrant que, contrairement aux colonies anglaises soupçonnées de n'être motivées que par l'appât du gain, l'expansion coloniale française propose un objectif plus noble, celui étant de civiliser les peuples considérés comme « inférieurs. » Friquet, le héros célèbre de Bousсенard dans le *Tour du monde d'un gamin de Paris*, alors orphelin sans le sou et sans scrupules, se fait engager sur un chalutier : à partir de ce moment décisif, le roman d'apprentissage commence. Par l'entremise de ses aventures et rencontres, il sera encouragé à participer à la grande entreprise coloniale qui attend tout Français prêt à s'engager Outre-mer :

Vois-tu matelot [...] Vois-tu matelot tu vas devenir un savant, un vrai. On dit que les voyages forment la jeunesse, mais à la condition de savoir en profiter. Ton *Tour du monde*, ne sera pas stérile, mon fils.

- Ah mon bon docteur, disait avec attendrissement le gamin, quelle chance de vous avoir rencontré ! Dire que sans vous, j'étudierais la botanique devant les fourneaux de la machine ! J'vais donc devenir un homme, et apprendre un peu toutes ces belles choses

qu'on aime et qu'on admire encore plus quand on les connaît. » (Bousсенard cité dans Chevrier 136)

La politique coloniale s'appuie fortement sur les possibilités d'ascension sociale qu'elle fait miroiter aux Français de classe moyenne et d'origine modeste. En insistant sur les moyens techniques donnés au colon ainsi que les terres parfois mis à leur disposition comme en Algérie et en Guyane, les colonies offrent des perspectives que la vie en métropole n'autorise pas : « La littérature coloniale pour la jeunesse se pense et se montre comme une littérature destinée aux générations futures, consciente de l'enjeu capital que constitue la construction d'une mémoire collective de la conquête coloniale. » (Leveque 3). Mathilde Leveque met au centre de cette littérature pour la jeunesse les structures mémorielles qui se mettent en place pour circonscrire les enjeux coloniaux dans le cadre de l'Instruction publique en France à la fin du 19ème siècle. On ne peut pas dissocier le processus de stéréotypisation intrinsèque à l'enseignement de la géographie coloniale des romans d'aventure qui consolident de façon mélodramatique et sensationnaliste le contenu déjà observé dans les cours : « A côté d'une géographie savante, gangrénée par sa propension aux nomenclatures interminables si redoutées par les écoliers, les livres de lecture propageaient un imaginaire stéréotypé autour des aventures exaltantes des conquérants aux prises avec des territoires quasiment vierges sur lesquels la mission civilisatrice de la France devait s'exercer. » (Dasi 6)

Les romans-feuilletons sur les colonies intègrent à leur histoire de nombreux passages se voulant « didactiques » et offrent aux jeunes lecteurs de nombreuses informations techniques sur le climat, le relief, les sols, parfois un relevé topographique ou encore des descriptions minutieuses d'un écosystème spécifique. En voici un extrait dans les *Aventures d'un gamin de*

Paris en Océanie, où le jeune Friquet et ses acolytes se retrouvent naufragés sur une minuscule île du Pacifique :

-Je me suis passionné pour la géographie. Mais continuons, et suis bien mon raisonnement.

-Suffit, motus. Je fais à ma langue un nœud d'écoute.

-Un de ces plateaux, le plus profondément situé sous l'Océan, est la continuation des Indes, c'est-à-dire de l'Asie. L'autre semble être un prolongement de l'Australie, un reste de quelque grand continent affaissé sous les eaux et dont les débris seraient les îles de l'Océanie, de l'Est et du Sud. (Bousсенard 84)

Cette discussion entre Friquet et ses amis est représentative de ce désir d'instruire qui, d'une certaine façon crée une parenthèse à l'aventure, une capsule temporelle où serait contenu le livre de la nature, inchangé depuis le commencement des temps. Cette leçon de géographie prend l'apparence d'un cours donné en classe par un enseignant à ces élèves sur l'apparition des îles du Pacifique. Pourtant, dans le cas présent, ce passage ne fait que relayer les mythes qui ont entouré cette « Atlantide du Pacifique » qu'est la Terre Australe. Bousсенard puise ainsi ces éléments géographiques dans les cartographies mythiques élaborées par les premiers explorateurs. Les îles du Pacifique deviennent les reliques de temps primordiaux où les héros bousсенariens sont obligés d'y établir un refuge transitoire. Entre leur désir d'apprendre, de goûter aux plaisirs de cette vie paradisiaque et la peur de ne plus pouvoir échapper à ces temps immémoriaux selon la formule de Pierre Loti, les conventions du roman d'aventure obligent

pourtant ses personnages à abandonner l'état « sauvage » auquel ils ont été réduits, pour trouver le chemin qui les mène à nouveau vers la civilisation.

Le roman d'aventure de la fin du 19^{ème} siècle s'appuie sur cette dichotomie entre sauvagerie et civilisation. Le héros oscille constamment entre ces deux pôles et la sauvagerie est là pour révéler le personnage à lui-même. (Letourneux 22) A travers cette épreuve de force où il est confronté à sa propre cruauté et à celle des autres, à la sauvagerie du monde naturel, il découvre en lui les ressources qui l'amènent à se distinguer des populations locales : sur le point de se perdre, il ne tombe pourtant jamais dans cet écueil. La catastrophe imminente est là pour réveiller en lui les dernières bribes de civilisation, tout en préservant une forme de liberté nouvellement acquise :

Dans un dialogue constant, le récit paraît valoriser tour à tour la sauvagerie comme le lieu de la vie, de la puissance ou de la liberté, ou la dénigrer au profit de la raison, de la loi, de la morale ou de l'ordre. [...] L'affrontement des valeurs révèle paradoxalement que tout est question de mesure et de limites : la sauvagerie doit être à la fois préservée et encadrée. Niée, elle conduit à la folie ou à l'épuisement ; libérée, elle devient chaos, ou pire, ensauvagement. » (Letourneux 23)

Cette oscillation est rejouée constamment dans la littérature coloniale et en constitue un des éléments fondamentaux. Ce qui caractérise le roman d'aventure, c'est cette répétition dans les formes qui se décline indéfiniment dans les textes publiés après 1870. Comme l'indique Jacques Rivière, « l'aventure, c'est la forme de l'œuvre plutôt que sa matière. » (cité dans Guillaume 5) Sans devoir faire une lecture exhaustive et épistémique de ce que le roman

d'aventure coloniale peut comprendre, un certain consensus peut s'établir sur les traits suivants : « une irruption du hasard ou du destin dans la vie quotidienne où elle introduit un bouleversement qui rend la mort possible[...] (Guillaume 3) », la violence envers la nature et les autochtones, un dénouement qui vient mettre à terme à l'errance du héros, et un type de littérature destinée avant tout aux classes populaires. C'est ce dernier point qui est fondamental pour comprendre de quelle façon certains stéréotypes se sont ancrés dans l'imaginaire collectif occidental. Les représentations de la nature, surtout tropicales, dans l'univers des colonies françaises, n'ont pas forcément été toujours homogènes au 19^{ème} siècle, mais celles qui ont marqué le plus l'inconscient collectif sont celles qui ont été relayées par la presse. Toute une culture populaire se met en place à la fin du siècle, facile d'accès et à bas prix, et les romans d'aventures publiés sous forme de feuilletons ont contribué à populariser certaines visions coloniales. La quantité de romans -feuilletons publiée est d'ailleurs tellement importante qu'elle fait du genre un horizon d'attentes pour le lecteur, à la fois surpris et déçus par les romans. « Loin d'obéir à une logique rationnelle, il (ndlr : le roman d'aventure) se fonde sur le modèle des « lois idéales de la rêverie », allant chercher du côté des archétypes et des stéréotypes les sources de pacte de lecture. » (Letourneux 21)

Cara Murray va encore plus loin concernant l'impact fictionnel du roman d'aventure sur le lecteur en proposant l'idée que la catastrophe est au centre de l'intrigue : c'est elle qui initie les changements à venir, un élan dans l'aventure qui peut s'apparenter aux soubresauts de la modernité par l'essor industriel. Les espaces que traversent le héros sont des espaces d'abondance, où les ressources s'offrent à celui qui sait les prendre en effectuant un « effort civilisationnel » :

Catastrophes occur in spaces that abound in natural resources, such as diamond, ivory or gold. The romance world, then, does more than represent historical reality, it also activates a future by offering up an invitation. In part, the invitation is a function of space because it is the abundance of resources that invites protagonists and readers to exercise their desires, but it is also a function of time, for abundance promises future interest. (Murray 2)

Dans le roman géographique, l'espace se conçoit comme un terrain d'exploration où la relation au temps semble moins fondamentale que les terrains, les espaces, imaginaires et réels, traversés par les héros. Dans le premier roman du cycle guyanais, *Les Robinsons de la Guyane*, le héros est poussé à errer, depuis son évasion du bagne, dans les forêts et rivières du centre guyanais. Chaque étape de sa course folle, où tout territoire qu'il occupe marque une transition vers l'aboutissement de sa quête, doit finalement amener ce projet de civilisation qu'est la sédentarité. S'établir en un seul lieu, l'occuper, pouvoir reconnaître et domestiquer la nature présente dans cet espace, c'est là que réside l'essentiel de la « mission civilisatrice » coloniale. Comme le suggère Lionel Dupuy, on passe de l'ici-autrefois du roman historique à, à la fin du siècle, à l'ailleurs-maintenant et l'ailleurs autrefois. Dans son étude sur l'œuvre de Jules Verne, l'imaginaire géographique vise à repousser les frontières de l'inconnu, passant ainsi rapidement du réel à la fiction, introduisant un élément poético-mythique digne des épopées homériques. A cela est ajoutée la nécessité de susciter l'émerveillement du lecteur, en maintenant constamment cette idée du « beau ». C'est en cela que nous divergeons de Lionel Dupuy car l'idée du beau est constamment menacée chez Bousсенard. Si beauté il y a, celle-ci est souvent représentée dans une accumulation baroque de noms d'oiseaux, de poissons et de fleurs

rencontrées. Elle n'est que temporaire et souvent trompeuse. A la manière des forêts des légendes arthuriennes, celles-ci sont à la fois annonciatrices de la vie mais aussi de la mort, dans tous les cas porteuses de violence. La beauté tropicale met en danger l'éden pastoral que cherchent à construire et reproduire les colons. Il faut assainir le marais, tuer la bête qui s'y trouve et si possible cultiver ce qui peut être utile à l'homme : « Les romans au XIXe siècle procède d'un discours essentiellement possibiliste à l'homme, grâce à ses efforts, à ses initiatives, apparait en mesure de transformer et de s'adapter à une nature parfois hostile. » (Dupuy 2)

Cependant, contrairement à Cyrielle Faivre, qui maintient qu'il est « difficile donc d'imaginer la Guyane comme un « marais pestilentiel » après avoir lu les deux robinsonnades de Bousсенard, qui la dépeint comme une terre pleine de ressources naturelles promettant au colon français un futur heureux » (1), nous ne pensons pas que c'est une description complètement juste de la réalité à laquelle sont sujets les héros de ce cycle guyanais. En effet, ce désir d'exploiter les ressources et s'y sédentariser est l'objectif ultime de cette quête mais celle-ci est constamment fragilisée et en équilibre précaire. Dans ce projet de « mission civilisatrice », les frontières entre le « sauvage » et le « civilisé » sont constamment mouvantes et remises en question par l'altérité de l'Autochtone qui vient « perturber » cet équilibre mais aussi la présence de cette nature tropicale, par définition extraordinaire et instable. Le roman d'aventure ne se conçoit d'ailleurs que dans ce balancement continu, entre but atteint et mise en péril de l'expédition coloniale.

Cycle guyanais : nommer c'est « civiliser »

La forêt tropicale s'avère trompeuse : l'exubérante fertilité rencontrée par les personnages des *Robinsons de la Guyane* à l'état sauvage ne peut offrir qu'« un spectacle enchanteur » d'où il faut fuir au plus vite :

Trop juste et trop légitime, dit éloquemment l'admirable Michelet, l'hésitation du voyageur à l'entrée des redoutables forêts où la nature tropicale, sous des formes souvent charmantes, fait son plus âpre combat. Le danger est plus grand peut-être dans ces forêts vierges, où tout vous parle de vie, où fermente éternellement le bouillonnant creuset de la nature. (Bousсенard 145)

L'auteur revient d'ailleurs plusieurs fois sur ce concept de stérilité « désespérante » de la nature tropicale pour l'homme. Tout se pense dans l'univers bousсенarien de manière anthropocentriste : les plantes doivent servir et produire, les animaux domptés ou chassés. Bousсенard était un féru de chasse ; il a d'ailleurs participé à de nombreuses expéditions en Afrique pour tuer des rhinocéros, éléphants etc. ainsi que dans les forêts guyanaises. Il le décrit d'ailleurs comme une forme de plaisir voluptueux et sanglant. L'homme triomphe de la nature mais cette lutte perpétuelle entre l'homme et celle-ci est essentielle. L'Eden pastoral, fait de champs de manioc, de maïs, d'ignames, peuplés d'arbres fruitiers, que les Robinsons ont créé, n'existe que dans cette tension antagoniste, toute concrète et obsédante pour ces accapareurs que représente sa chute. Cette tension est fondatrice pour comprendre la colonisation en Guyane, imprégnée de ses innombrables échecs depuis l'installation des premiers Européens en Amérique du Sud. Ordonner et civiliser deviennent les mots d'ordre essentiels pour contenir cette nature tropicale. Robin s'emploie donc à transmettre à ses enfants, sur l'ancien abattis

qu'ils ont trouvé, « une botanique équinoxiale » pour qu'ils puissent alors à l'âge adulte transformer ce « savoir théorique » en « savoirs pratiques et industriels » :

Le fromager ne produit pas de fromage.

— Pourquoi alors lui donner ce nom qui me met la double crème à la bouche ?

— Parce que le bois du bombax— bombax est son nom scientifique— est blanc, mou, poreux, et assez semblable à du fromage. Ses fruits et sa gomme ne sont pour nous d'aucune utilité. Mais il porte de longues épines aussi dures que le fer. Ces épines nous serviront de clous. Quant au duvet si fin, si soyeux, qui entoure ses graines, nous l'utiliserons en guise d'amadou (155)

La suite des *Robinsons de la Guyane, Les Chasseurs de caoutchouc*, se déroule des décennies plus tard : Robin est devenu le patriarche, ses enfants sont adultes et ont eux aussi leur propre famille. L'abattis s'est transformé en plantation, où les Noirs *Bonis* (Afro-guyanais) et les Amérindiens sont venus travailler « de leur plein gré », en soutenant « amicalement » Robin à la tâche. On retrouve la genèse de tout système plantationnaire : la maison du maître, certes plus modeste que les demeures coloniales d'autres colonies, que l'auteur nomme « Habitation », et les « cases » qui forment le village. On sent que l'auteur essaie tant bien que mal de réprover la période esclavagiste, il reste cependant très difficile de ne pas y voir de l'esclavage déguisé de la part de Robin et sa famille. La nature, sous la plume de l'auteur, semble d'ailleurs atteindre sa perfection absolue dans le cadre de la plantation : « Citronniers, orangers constellés d'or, bananiers aux reflets de soie, pliant sous le régime savoureux, arbres à pain au fruit massif, manguiers aux drapes mordorées, avocatiers jaunes et rouges, apportés et plantés par les Indiens

et devenus énormes en six ans. » (67) Cette robinsonnade n'en n'est plus vraiment une à ce point du récit. En effet, la famille Robin a su tirer parti des ressources et les développer de façon presque industrielle :

Il (ndlr : le lecteur) verra comment, après avoir demandé tout d'abord à la petite culture leur unique subsistance, l'ingénieur et ses fils, devenus chercheurs d'or, puis éleveurs de bétails, parent, aidés de quelques braves noirs, conquérir en une quinzaine d'années un domaine splendide et démontrer combien sont injustes nos préjugés européens qui ne voient dans cette belle colonie, qu'une geôle de forçats. (Bousсенard 52)

Ferdinand Malcom, dans son *Ecologie décoloniale*, relève que le défrichement des terres qu'implique cette recherche d'or avec l'installation des *placers* ainsi que les espaces pour élever le bétail, est au fondement du projet colonial : « Loin de n'être qu'une circonstance de la colonisation française des Caraïbes, l'abattage du bois fut une condition de l'habiter. Il faut « tuer » ce bois pour que l'habiter colonial puisse être, pour que ces terres soient « habituées ». [...] (Malcom 37) A cela, vient s'ajouter dans le roman le désir de la part des colons Robin de s'établir sur un territoire plus vaste, plus « fertile » qui constitue une région dont les frontières sont contestées par la France et le Brésil, de l'autre côté de la rivière Oyapock. Ce choix d'intégrer ce territoire contesté franco-brésilien dans l'histoire n'est pas anodin. C'est à la fois une volonté de montrer l'intérêt de la France pour cette région et mettre en garde sur les dangers de ne pas revendiquer ces terres : une loi a passé en France pour déporter les criminels « récidivistes », qui auront l'opportunité, une fois en Guyane, de cultiver des terres prêtées par l'Etat, ouvrant la porte, selon l'auteur, à un déluge de crimes et de violence. (Sanchez 1) Cela fait aussi écho au projet du journaliste et politicien Julien Gros, proche de Bousсенard, qui sera choisi pour créer

une république indépendante sous l'égide de la France, la République de Counani. En effet, Julien Gros, membre de la Société de Géographie et journaliste fait la rencontre de prospecteurs miniers. Ils décident, avec le soutien de quelques individus, dont le chef du village de *Cunani*, Trajani Benitez, de déclarer l'indépendance de la région, territoire alors contesté entre le Brésil et la France, dont Julien Gros et ses partisans se déclareront souverains. Il proclame ainsi la République de Counani. (Le Pelletier 81) Celle-ci ne fait pas long feu lorsque l'Etat français apprend l'existence d'une république en dehors de son territoire.

La famille Robin, dont le fils cadet Charles a pris en charge l'expédition, s'apprête à partir à l'aventure, explorer de nouveaux territoires, s'inscrivant alors dans la lignée des « anciens explorateurs ». Le père, qui se joint au périple, fait de ce territoire à explorer un objet de fantasme, en ravivant des géographies imaginaires au cours de ce voyage : « Vois-tu, mon enfant, j'ai hâte de voir ce pays dont les anciens explorateurs racontent tant de merveilles, et que nos modernes voyageurs n'ont pas, que je sache, jugé à propos de parcourir. » (62) En note de bas de page, Bousсенard mentionne le voyageur Henri Coudreau, qui a « intrépidement et fructueusement exploré le terrain contesté » (62). Il est intéressant qu'Henri Coudreau ait été mentionné par l'auteur car ce voyageur-historien a largement contribué à mythifier cette région en attestant avoir découvert les montagnes des Tumuc-Humac, celles-ci se situant à l'emplacement même de l'ancien El Dorado de Walter Raleigh :

Si la montagne mythique constitue un idéal inaccessible pour Crevaux, son successeur Henri Coudreau dans le désir de toujours le dépasser, ira jusqu'à prétendre avoir franchi, en compagnie des « Oyampsi », les « hauts cols des Tumuc-Humac » dont il dressera en 1893 la carte. [...] Les modestes Trois Sauts de l'Oyapock deviennent une chute

impressionnante et la pénéplaine du haut Oyapock, une chaîne de montagnes. On ne peut que constater l'incroyable vivacité des légendes cartographiques dans la région. (Lézy 224)

Nous revenons à cette distinction parfois trouble entre la fiction et la réalité qui prévaut encore dans le monde scientifique de la fin du 19^{ème} siècle. Pour atteindre cette région, l'équipée se fournit en armes, en vivres et en « instruments propres au relèvement des terrains » (64). Lorsqu'ils arrivent à l'embouchure du fleuve, ils se fondent sur les descriptions des anciens explorateurs tels que le médecin Le Blond. Ils découvrent dans les forêts primitives, « plusieurs variétés de caoutchouc ». A ce moment-là se conçoit le nouveau projet colonial, basé sur l'exploitation du caoutchouc ainsi que l'élevage du bétail :

L'industrie du caoutchouc ne formera d'ailleurs qu'une branche -fort importante, il est vrai- de la future exploitation, car ces admirables savanes qui s'étendent à perte de vue demandent forcément du bétail en quantité.

Quelles belles batteries je me propose d'y installer !

Allons, le sort en est jeté, n'est-ce pas, père, je serai tout à la fois éleveur et chasseur de caoutchouc (Bousсенard 64)

Cependant, comme nous l'avons mentionné plus tôt, les projets de nouvelles colonies sont, dans les romans d'aventure de Bousсенard, perpétuellement mis en péril par les « éléments dangereux » qui peuplent la société guyanaise : dans ses romans, une large place est accordée aux évadés du bagne et aux tribus d'Amérindiens, dépeints comme des individus à la fois paresseux et cruels. Dans *Les Chasseurs de caoutchouc*, la famille Robin se retrouve menacée par une bande de forçats qui se prêtent au cannibalisme. Ceux -ci cherchent à rejoindre le territoire

contesté franco-brésilien pour y mener leurs affaires. Les forçats récidivistes contemplent leur évasion depuis le bagne, sachant qu'ils devront faire face « aux insectes malfaisants, reptiles dangereux et animaux féroces. » (Bousсенard 18) Ils soulèvent aussi le fait qu'ils risquent de « crever de faim et suer la fièvre ». (Bousсенard 18) Tous les éléments de cet enfer vert viennent compléter l'enfer du bagne mais la forêt vierge leur semble malgré tout une meilleure alternative que les chaînes. Rejoindre le territoire contesté leur permettrait alors d'être dans un pays « sans gouverneur, ni consuls, ni bagne, ni argousins où l'homme vit libre comme une bête sauvage, sans foi, ni loi, ni roi. » (Bousсенard 19) Lors de leur évasion, ils se cachent dans l'eau boueuse qui submerge les « arbres à fièvre ». Ils réussissent tant bien que mal à s'échapper, jusqu'à la scène atroce de cannibalisme. Chez Bousсенard, la forêt tropicale n'est bonne que lorsqu'elle est entretenue et réimaginée par le colon. C'est grâce à l'effort humain que l'homme sur terre purge sa peine après avoir été exilé du paradis. Son seul moyen de rédemption est donc le labeur et cela passe par la cultivation des champs et des arbres fruitiers. L'auteur insiste sur l'abondance trompeuse de ces forêts qui ne produisent pratiquement rien d'utile à la survie de l'homme à l'état sauvage. Les évadés du bagne se retrouvent donc affamés puisqu'ils n'ont pas la force morale et l'éthique du travail qui leur permettrait de survivre dans ces conditions. Une partie des prisonniers se livre au massacre d'un de leur camarade, en faisant croire à l'autre moitié du groupe parti à la chasse qu'ils avaient trouvé une biche. La mascarade est rapidement dévoilée en révélant aux lecteurs les détails les plus sordides du crime. Bousсенard n'hésite jamais à recourir aux scènes d'anthropophagie dans ces romans, pour révéler le caractère moral de ces héros et mettre en lumière les deux aspects fondateurs de son style narratif : un sensationnalisme morbide hérité de son travail en tant que reporter dans les journaux parisiens,

et la volonté de montrer la grandeur de la France dans les colonies. Ce trope du cannibalisme vient renforcer l'idée que les cultures « éclairées » de l'Occident doivent civiliser progressivement les peuples barbares : « Horreur et fascination découlaient de cette obsession pour le cannibalisme, qui confirmait la théorie d'une hiérarchie des civilisations et apportait de l'eau au moulin du colonialisme. » (Hahn 13)

Conclusion

Ce qui paraît le plus étonnant chez Bousсенard, ce sont les paradoxes qui parsèment son œuvre. Lorsque l'auteur fait preuve d'érudition, il abreuve son public d'innombrables descriptions géographiques, incluant souvent des nomenclatures exhaustives de la faune et la flore. Ces longues énumérations cherchent à montrer la richesse et la diversité de ces colonies, comme le relève Thierry Chevrier : « Ses descriptions de la faune et de la flore nous apparaissent aujourd'hui comme une merveilleuse mise en valeur du patrimoine vivant, en voie de disparition accélérée... » (247). C'est oublier que les énumérations d'animaux pour la plupart disparus aujourd'hui ne sont en rien une proposition de préservation de la faune et la flore, c'est d'avantage une prise de conscience des richesses à disposition qui rendent la Guyane attrayante pour le colon. C'est là que réside à mon avis le paradoxe chez Bousсенard et chez ses contemporains, c'est à la fois une curiosité accrue pour tout ce qui est de l'ordre du non-familier, de l'exotique, ce qui fascine le public de cette fin de siècle mais aussi une vision totalement altruicide du monde « conquis ». Cette nature tropicale fait l'objet d'une mise en scène, on l'apprête au fantasme d'un Occident en mal d'aventures.

Chapitre 2

Jules Verne et le Pacifique : modernité, science et nature

Ce chapitre est une prolongation du travail accompli sur Bousсенard et l'idéologie coloniale du dernier tiers du 19^{ème} siècle, en ce qu'il dévoile les ressorts narratifs mis en œuvre pour capturer l'essence des territoires colonisés. En effet, nous avons exploré dans le chapitre précédent ce qui rendait Louis-Henri Bousсенard emblématique de ces romans d'aventures et voyages exotiques connaissant un fort engouement à la fin du 19^{ème} siècle. Nous avons montré que la représentation des espaces tropicaux avait été marquée par l'extraordinaire mais aussi par la cruauté dans laquelle se sont figées les représentations de l'« Autre » exotique. La nature chez Bousсенard est débordante, infiniment fertile dans ces forêts gigantesques mais aussi terriblement dangereuses pour l'Occidental qui s'y aventure. Le choix du corpus s'est porté sur la Guyane car elle revêt des formes mythiques tels que l'Eldorado des conquistadors et des explorateurs, ou les cités interdites que l'Européen se doit de défricher au nom des lumières de la civilisation. L'aventure bousсенardienne prend parfois les formes d'un roman d'apprentissage dans ces contrées où le héros doit faire face à la « barbarie » des hommes qui ne lui ressemblent pas mais aussi celle du végétal, plantes aux miasmes toxiques qui viennent troubler et corrompre l'explorateur venu de climats tempérés. Dans *Les Robinsons de la Guyane*, la famille Robinson reproduit les formes d'une colonie où la mise en place d'une société esclavagiste permet de

répondre aux besoins du projet civilisationnel. L'habiter colonial peut donc se mettre en place dans une nature domptée et maîtrisée.

Les romans d'aventure de Jules Verne rencontrent aussi un succès populaire extraordinaire auprès du peuple mais fonctionnent d'après une recette sensiblement différente de celle de Bousсенard. Bien qu'ils reposent tout deux sur ce pacte de vraisemblance et d'effet du réel qui caractérisent le genre en question, le roman vernien s'en différencie par sa volonté encore plus marquée d'éduquer les masses et d'instruire le peuple sur l'ailleurs et les antipodes. Son éditeur, avec lequel il collaborera étroitement, dit ceci à propos des romans verniens : « Son but est en effet de résumer toutes les connaissances géographiques, géologiques, physiques, astronomiques, amassées par la science moderne et de refaire, sous la forme du pittoresque et attrayante qui lui est propre, l'histoire de l'univers. » (Dupuy 13) Jules Verne le dira lui-même plus tard, dans une lettre adressée à un ami, qu'il est au service de l'enseignement de la géographie. (Dupuy 223) A l'imaginaire gothique de Bousсенard, peuplé de fleurs vénéneuses et de jaguars assoiffés de sang, vient se substituer l'univers vernien bâti sur un imaginaire scientifique, en écho avec les progrès techniques de la fin du 19^{ème} siècle. Conquérir de nouveaux territoires pour l'empire colonial s'incarne alors dans la cartographie du monde inconnu tout en traçant des lignes de continuité avec l'espace connu. Cela passe par la manie des collections, incessantes, de cette nature déjà morte, le non-vivant épinglé qui en dit davantage sur l'Occident que le monde qu'il souhaite découvrir. La nature vernienne qui nous intéresse ici est exemplifiée par l'immensité de l'océan Pacifique et la mise en « collections » de cet environnement alors relativement peu connu et sujet aux mythes. La Polynésie, pour l'imaginaire occidental du 19^{ème} siècle, bien qu'elle incarne l'étrangeté et le foisonnement idyllique des premiers temps du

monde, est indissociable de la *mara incognita* (Dupuy 43). Pour l'Occidental, l'océan Pacifique représente l'engloutissement : c'est avant tout une histoire de survie. C'est un lieu d'exploration pour aventuriers de tout bord, celui aussi des naufrages multiples, tout en représentant un formidable terrain de jeu pour les personnages verniens qui y font de nombreuses expérimentations scientifiques. La clé du mystère de la nature, de sa maîtrise, réside chez Jules Verne dans les promesses infinies que réservent les utopies positivistes et sociales du progrès.

L'intérêt pour les sciences chez Bousсенard se traduit par toutes sortes d'élucubrations pseudo-scientifiques qui font des Tropiques cet univers grotesque dans lequel les héros doivent déployer des trésors d'imagination pour se soustraire à la violence de ce nouvel environnement. Chez Jules Verne, l'érotique côtoie parfois le discours scientifique mais il œuvre dans l'univers utopique comme sujet d'émerveillement pour le lecteur. L'univers de Jules Verne est celui d'un collectionneur : cela se traduit par une accumulation phénoménale de désignations pour nommer le vivant. Dans *Unpacking my Library*, Walter Benjamin révèle que l'acte de collectionner, pour un collectionneur, permet de saisir le monde sous un angle nouveau. Chaque objet acquis répète, renouvelle le ravissement initial:

The most profound enchantment for the collector is the locking of individual items within a magical circle in which they are frozen as the final thrill, the thrill of acquisition, passes over them. Everything remembered and thought, everything conscious, becomes the pedestal, the frame, the base, the lock of his property. (Benjamin 487)

Le plaisir du collectionneur est de tirer un certain pouvoir par le fait de nommer. Dans l'œuvre vernienne, ceci est illustré par le choix des personnages. Tout au sommet de la hiérarchie

vernienne, se trouvent des scientifiques, ingénieurs, ceux qui incarnent le progrès de cette fin de siècle. : « Jules Verne montre aussi le rôle crucial de la cartographie dans l'appropriation d'un territoire considéré comme vierge. Son goût du spectaculaire le fait jouer avec les mots rares, les nomenclatures. » (Fontanabona 3) L'énumération joue un rôle fondamental dans la transmission du savoir géographique et dans cette perspective-là, Il faut tout dire et tout montrer.

Coloniser cet espace qui semble *a priori* non-colonisable s'incarne d'abord par la figure du naufragé. Celui qui a fait le lien entre la mer et la terre. Rejeté par l'océan, il peut venir se réfugier sur la terre ferme et commencer son entreprise de réhabilitation de soi. L'océan, et la mer en général, sont associés aux premiers temps de la navigation, au déluge biblique et à l'apocalypse. IL est tout d'abord lieu de colère divine et de punition. A l'opposé des cultures polynésiennes traditionnelles qui font de l'espace océanique un lieu de vie hautement symbolique, la culture maritime qui accompagne l'exploration européenne du Pacifique à partir du 17^{ème} siècle est marquée par la peur du désœuvrement, incarnés par la mutinerie et l'écueil. :

The south seas and commercial society are intimately but uneasily connected by the law of self-preservation, all the way from the foundation of the South Sea Company in the early eighteenth century to the research of Alfred Wallace and Charles Darwin in the mid nineteenth.[...] in opening up the undiscovered world, and all its monsters, they opened up also the *terra incognita* of the mind, those hidden spaces where ugly and unsociable impulses lie hidden. (Lamb 6-7)

Cette perspective changera progressivement au cours du 19^{ème} siècle avec le perfectionnement des instruments de navigation mais elle restera profondément ancrée dans

l'imaginaire populaire, comme on peut le voir avec le succès retentissant des robinsonnades. (Hemming 85) Avec le Robinson de Defoe, un nouveau genre narratif émerge dans lequel vont s'engouffrer les auteurs de romans d'aventure. Ce qui fascine avec l'aventure de Robinson, dans un 19^{ème} siècle avide de progrès technique, c'est la capacité d'un seul homme à rebâtir sur une île déserte ce qu'il avait dû laisser derrière lui. Il recrée ainsi la topographie d'un monde qui ne survit que par la force de sa pensée. Il a fait « acte de civilisation » dans un contexte coloniale où la prise de possession est considérée comme le plus grand élan patriotique qui soit. Alors que nous y verrions aujourd'hui une forme de pillage de ressources, le lecteur du 19^{ème} siècle vit par procuration le désir de posséder à son tour :

Giannoni précise en disant que son « schéma est simple : un homme échoué sur une île déserte se désespère puis se ressaisit et, grâce à son courage, et à son travail opiniâtre, finit par recréer la civilisation dont il avait été coupé accidentellement. » (15) . Ce qui est important dans cette définition et qui nous occupera ici est le fait que le Robinson « recrée la civilisation dont il avait été coupé » qu'il la recrée à l'identique, dans la mesure des moyens dont il dispose. (Constant 21)

Un pacte de lecture s'établit donc avec le lecteur. En effet, celui-ci s'attend à retrouver les péripéties suivantes, agencées de manières plus ou moins similaires au cours de la narration : les personnages principaux se retrouvent emportés dans une tempête, pendant un certain temps, ils errent sur l'immensité océanique, sans points de repères, livrés à eux-mêmes et parfois à leurs instincts les plus bas. C'est le moment où la folie peut s'emparer des hommes qui vivent dans la peur d'être engloutis par cette immensité. Puis les naufragés aperçoivent au loin le rivage providentiel : apparition divine pour ces pauvres âmes égarées sur ce purgatoire liquide.

L'apparition de cette île constitue une forme de rédemption (comme nous pourrions le voir dans *les Révoltés de la Bounty*) et la possibilité imminente d'une survie. L'arrivée sur l'île peut aussi signifier une mort probable, la descente aux enfers avec la rencontre de locaux cruels, voire cannibales. Si l'île est déserte ou si les autochtones se soumettent à l'autorité des Européens, la possibilité d'une colonie et d'une installation sur le long terme devient alors envisageable. Les ressorts narratifs classiques des robinsonnades mettent en exergue l'ingéniosité et la créativité de l'homme occidental sur ce nouvel environnement. Par chance, un des naufragés se présentera comme le leader naturel du groupe grâce au savoir encyclopédique dont il dispose pour tirer parti au maximum des ressources de son environnement. De nombreux passages seront d'ailleurs dédiés à l'instruction de ses pairs, sur les particularités géographiques, botaniques et zoologiques de l'endroit.

Ces éléments narratifs se retrouvent dans les romans du cycle « Pacifique » de Jules Verne et sont exploités tout au fil de son œuvre à travers l'idée de la supériorité technique et scientifique de l'Europe conquérante. Nous verrons à travers son *corpus*, en particulier dans *Les Révoltés de la Bounty*, *Vingt mille lieues sous les Mers* et *L'île à hélice*, que la nature est à la fois objet de fascination mais aussi à la disposition du génie humain. La nature vernienne est à la fois un grand spectacle « divin » qui impose le respect mais aussi une forme de générosité offerte à l'homme et dont le savoir scientifique permet d'en comprendre les rouages. Jules Verne sera profondément marqué par la lecture du *Robinson Crusoé* de Defoe. Il raconte d'ailleurs dans la préface de certaines nouvelles, qu'enfant, il a eu l'impression de participer pleinement à un robinsonnade de Defoe lorsqu'à l'âge de dix ans, il loue un petit bateau sur la Loire et part seul en exploration de ses berges. (Pessini 29) La version originale de Defoe, sortie en 1719, sera

constamment remaniée durant le 19^{ème} siècle pour un public avide de ce genre d'aventures. Le *Robinson suisse* de Wyss va l'impacter considérablement :

Je sais bien que l'œuvre de Daniel De Foe a plus de portée philosophique. C'est l'homme livré à lui-même, l'homme seul, qui trouve un jour la marque d'un pied nu sur le sable. Mais l'œuvre de Wyss, riche en faits et incidents, est plus intéressante pour les jeunes cervelles. C'est la famille, le père, la mère, les enfants et leurs aptitudes diverses. (Verne cité dans Pessini 31)

Les Révoltés de la Bounty et l'écueil

Ce récit tiré d'une histoire vraie, la mutinerie de la *Bounty*, occupe une place particulière dans le cycle polynésien de Jules Verne. En effet, contrairement aux autres œuvres qui se déroulent dans le Pacifique, il n'y a pas de démonstration savante des progrès scientifiques ou une volonté d'anticiper sur le génie humain, comme nous pourrions le voir par la suite dans *Vingt mille lieues sous les mers* ou encore *L'île à hélice*. Dans *Les Révoltés de la Bounty*, Jules Verne ne fait que prétendument rapporter des faits, les retranscrire pour le plaisir de faire découvrir cette histoire fascinante auprès du lecteur. Il écrit d'ailleurs en préambule : « Nous croyons bon d'avertir le lecteur que ce récit n'est point une fiction. Tous les détails en sont pris aux annales maritimes de Grande-Bretagne. La réalité fournit quelquefois des faits si romanesques que l'imagination elle-même ne pourrait rien y rajouter. » (Verne 3) En effet, cette histoire est tirée de l'expédition commanditée par Georges III sous les directives du botaniste et membre de *la Royal Society*, Joseph Banks. Celui-ci avait participé aux expéditions de Cook dans le Pacifique et s'était intéressé à l'implantation de l'arbre à pain, endogène à la Polynésie, dans les possessions

britanniques antillaises, l'objectif étant de fournir une nourriture consistante et bon marché aux esclavagisés des Indes Occidentales. (Blakemore) Avec la révolution américaine, les Britanniques ne peuvent plus compter sur les colonies pour ravitailler leurs plantations et doivent donc trouver des alternatives pour maintenir leur production de coton et de sucre par l'intermédiaire d'une main d'œuvre servile. Joseph Banks fait appointer William Bligh comme capitaine du *H.S. Bounty*. La frégate quitte l'Angleterre en 1787 avec à son bord quarante-six membres d'équipage. Le voyage se révèle difficile car l'entretien des plants d'arbres à pain, qui occupent la majorité du vaisseau, exige un rationnement drastique de l'eau. Sur le navire, William Bligh est considéré par une bonne partie des marins comme implacable et tyrannique. Il est aussi jugé humiliant envers ses officiers, et principalement par son commandant de bord Christian Fletscher. Celui-ci décide alors de fomenter un coup à l'encontre de Bligh, avec le soutien d'une partie de l'équipage. Il oblige Bligh et ses fidèles à quitter le navire et décide de les abandonner dans une chaloupe en pleine mer avec quelques rations d'eau et de vivres. Après quelques jours de désœuvrement, le capitaine Bligh et ses matelots mettent pied à terre sur une île dans l'archipel des Tuamotu. (Considéré comme les îles basses et dangereuses de la Polynésie) L'accueil est hostile et ils sont obligés de quitter précipitamment l'île. Le capitaine Bligh prend alors la décision de naviguer jusqu'aux côtes hollandaises du Timor où ils finiront par rejoindre l'Angleterre.

Après un procès en cours martial, on fait dépêcher un navire du nom de *Pandora* dans les eaux du Pacifique en vue de pourchasser les mutinés. A Tahiti, on retrouve 14 rebelles alors que le reste des révoltés a rejoint Christian Fletscher vers d'autres rivages. L'équipe du commandant trouve en effet refuge dans les îles Pitcairn où ils y font brûler le bateau de la *Bounty*. Leurs

relations sont pacifiques pendant un certain temps, puis elles dégénèrent et provoquent une tuerie collective. Un seul échappe ce carnage : le futur pasteur de l'île, John Adams. (Blakemore)

Cette histoire nous intéresse d'un point de vue écocritique sur plusieurs niveaux : premièrement, l'arbre à pain participe à une stratégie coloniale sur le long terme. Même si la plante n'est mentionnée que brièvement par Jules Verne au début de l'histoire, elle est néanmoins centrale dans cette expédition et son échec. Elle est au centre du voyage tout en ne l'étant pas, comme finalement les îles que les navigateurs traversent. Ce transfert de plantes cristallise aussi les stéréotypes de l'époque sur la fertilité de la nature tropicale et l'abondance sans effort dont sont gratifiés les Polynésiens. L'arbre à pain apparaît comme une plante providentielle offerte à ce peuple dont le seul effort consiste à tendre la main pour les ramasser, comme l'atteste les notes de Banks de son expédition sur le *H.S. Endeavour*: "The happy people may almost be said to be exempt from the curse of our forefathers ; scarcely can it be said that they earn their bread by the sweat of their brow, when their chief sustenance, bread-fruit, is procured with no more trouble than of climbing a tree and pulling it down." (Braun 651) Nous verrons que cette conception est très éloignée de la réalité polynésienne et de sa symbolique puisque les fruits de l'arbre à pain étaient conservés minutieusement dans des fosses spécialement aménagées à cet effet. Le fruit de l'arbre à pain était non seulement utilisé jusqu'à l'écorce pour l'élaboration de nombreux artefacts mais était considéré comme un moyen de subsistance privilégié lors des disettes qui ravageaient systématiquement les îles du Pacifique.

Les Tropiques font l'objet d'un constant balancement entre des visions idylliques de l'île et de ses populations autochtones, en y invoquant toute une mythologie gréco-latine relative à l'Arcadie au 18^{ème} et 19^{ème} siècle et, d'un autre côté, des îles malheureuses, dangereuses, en

forme de mirage pour l'homme occidental assoiffé, naufragé, confronté à des peuples hostiles. Cela s'incarne particulièrement dans ce texte comme nous pourrons le voir dans l'archipel dangereux, ainsi nommé par Bougainville et désignant l'archipel des Tuamotu, les îles basses et les îles hautes, représentées par l'archipel de la société, avec cette nature riche et fertile dans laquelle l'Occidental peut venir puiser indéfiniment.

Ces représentations qu'évoquent Jules Verne à travers ces personnages perpétuent les premiers récits faits par les navigateurs européens dans cette région. Nous pourrons observer que chez les Polynésiens la rencontre avec les Européens s'est formulée en d'autres termes, en fonction d'une conception de l'espace-temps océanien profondément différente de celle des Occidentaux. Il sera donc possible de confronter la cosmogonie polynésienne relative à la terre et à l'océan à une perspective chrétienne que les Européens détenaient au moment de l'échange.

Avec l'indépendance des colonies américaines face à la Grande-Bretagne, de nouvelles stratégies semblent devoir s'imposer à l'empire britannique pour maintenir la mainmise sur leurs possessions dans les Antilles :

British action was finally taken to transport breadfruit. Desire to increase fine-cotton supplies combined with pressure from the Colonies themselves to provide them with a staple capable of withstanding the Caribbean storms and to reduce their reliance on food imports. Banks gained the support of the king, George III, then that of Lord Hawkesbury, President of the Board of Trade who in turn represented Banks's case to the Prime Minister, William Pitt the younger. (Bruce 819)

Ce transfert des plantes intervient dans un contexte plus large de commercialisation et implantation de nouvelles espèces à travers les tropiques coloniales. Cela se manifeste par exemple en France avec l'implantation de l'arbre à pain à la fin du 18^{ème} siècle sur l'île Maurice ainsi que sur d'autres territoires français des Caraïbes, ainsi qu'en Guyane où l'on espère pouvoir les faire pousser dans les forêts de l'Amazonie :

Ces deux végétaux si précieux, (ndlr : les poivriers et les arbres à pain) Monseigneur, ne peuvent que devenir très utiles aux Colons, l'un pour le commerce, l'autre pour la nourriture des hommes [...] Ce premier individu [...] que nous devons à M. de Bougainville [l'arbre à pain] est susceptible d'être planté en forest, et donne des fruits pendant huit mois de l'année. Ces graines sont un manger délicieux, bouillies comme la châtaigne, mais beaucoup plus délicates, et lorsque le fruit est à demi mûr, on mange son brou (pulpe), qui a de l'affinité avec l'artichaut. (Pouliquen 6)

La fin du 18^{ème} siècle et début du 19^{ème} siècle voient se développer des économies transocéaniques grâce à l'amélioration des jardins d'acclimations à disposition des navires marchands au retour des expéditions, une centralisation des sciences coloniales avec en France l'Académie royale et le Jardin du roi alors que du côté britannique se déploie un réseau étendu d'informateurs et de transporteurs spécialisés dans la cargaison des plantes en partance pour l'Europe. Les colonies tropicales sont alors envisagées à travers le prisme de la métropole, en termes de matières premières et de cultures agricoles. (Batsaki et al.6)

L'arbre à pain, emblématique de cette première rencontre entre Européens et Polynésiens, va représenter l'Habiter colonial, le symbole du commerce triangulaire et du monde

végétal perçu comme commodité. La mission de l'expédition est mentionnée brièvement par Jules Verne au début du récit :

La *Bounty* avait pour mission spéciale de transporter aux Antilles l'arbre à pain, qui pousse à profusion dans l'archipel de Tahiti. Après un relâche de six mois dans la baie de Matavai, William Bligh, ayant chargé un millier de ces arbres, avait pris la route des Indes occidentales, après un assez court séjour aux Iles des Amis. (3)

L'expédition de la *Bounty* matérialise l'échec d'un projet scientifique et colonial. Elle marque aussi les débuts incertains des navigations européennes dans le Pacifique au 18^{ème} siècle et l'aura mystique que revêtent ses missions. Le récit qu'en fait Jules Verne transforme bientôt l'expédition en récit de survie pour l'ensemble de l'équipage du navire et propulse ses protagonistes dans un univers à caractère mythologique. Cette transition vers le mythe s'effectue avec l'impossibilité pour les membres de l'équipage d'accaparer les ressources. Alors que les puissances européennes ont pu dans d'autres contextes et de manière systématique asservir et puiser dans les ressources des autochtones, ici la folie guette les matelots et le capitaine. N'ayant ni la supériorité technique ou numéraire, l'obtention de vivres devient un processus difficile, comme on peut le voir avec William Bligh et ses matelots dans l'archipel des Tuamotu. Ils veulent en effet trouver de quoi survivre pour poursuivre l'expédition mais cela se révèle extrêmement compliqué car ils n'ont rien à échanger avec la population locale. L'idée du paradis à la Bougainville devient donc obsolète dans cette rencontre impossible, scellée par les mensonges du capitaine : « A tout prix, il importait de leur cacher la vérité, afin de ne pas détruire le prestige dont les étrangers avaient été entourés jusqu'alors dans ces îles. » (Vernier 12) Cela fait aussi écho avec l'expérience vécue par Jacques Cartier lors de son expédition au Canada en 1536. Alors

que son équipage se meurt progressivement du scorbut, le chef autochtone Domagaya les sauve *in extremis* en leur préparant des décoctions de plantes et d'écorce. Bien qu'ils aient été sauvés, le récit qu'en fait Cartier montre que le chef autochtone aurait été « flatté de l'intérêt que le navigateur malouin témoigne à sa science. » (Cartier 181)

Le malentendu polynésien

Le vol de ressources dont sont l'objet les habitants de l'archipel s'avère un sacrilège d'autant plus important qu'il vient contrarier un mode de redistribution de nourriture propre à la société traditionnelle polynésienne. En effet, la société polynésienne préchrétienne est fortement empreinte de traditions et la distribution de la nourriture s'établit selon un partage ritualisé entre les chefs *Aoris* et ceux provenant d'autres castes. En Polynésie, les périodes d'abondance succèdent aux périodes de disettes et la conservation des ressources devient un enjeu primordial dans la survie du groupe :

Cette apparente disponibilité alimentaire en abondance, reflet imaginaire des premiers navigateurs européens, masque donc une réalité plus complexe : malgré les facilités offertes par les conditions climatiques et environnementales, la société d'abondance tahitienne est une société de restriction organisée. [...] L'abondance à profusion et librement disponible, ne constitue donc en fait qu'une représentation des Occidentaux, généralisée à partir de l'accueil qui leur est fait et de l'observation mal comprise des différentes cérémonies. (Mallol 15)

Dans *les Révoltés de la Bounty*, L'enjeu pour William Bligh et son équipage est de mettre en place un stratagème pour subtiliser les ressources des Autochtones. Cela passe par un

mensonge initial, ancrée dans ce malentendu qui est celui de maintenir le prestige qui entoure l'expédition de Bougainville. En effet, le mythe de Bougainville est celui de l'abondance. Lorsque le navire français arrive à Tahiti, cela coïncide pour les Polynésiens avec la tradition saisonnière du *matariki i ni'a*, célébration de l'abondance et de la fertilité (Hemming 46) Pour les Européens du récit vernien qui débarquent sur les îles de Tuamotu, il est donc incompréhensible de ne pas recevoir le même accueil dont ont fait l'objet les premiers navigateurs occidentaux. Cette hostilité pousse donc l'équipage à fuir à nouveau jusqu'à la délivrance promise par les côtes du Timor.

Le vol de nourriture sur l'île par certains marins va entraîner une réaction immédiate et violente de la part des locaux, ce qui est assez prévisible dans un contexte polynésien où les populations ont été sujettes à de nombreuses famines. La circulation des ressources dans la société polynésienne traditionnelle s'établit en fonction de cycles saisonniers. L'arbre à pain est ainsi emblématique de cette logique de distribution et de conservation lors de disettes qui ravagent le pays. Cet aspect-là de la culture polynésienne est complètement évacué par les Européens qui ne comprennent pas l'hostilité dont ils font l'objet. L'abondance saisonnière qui est constamment évoquée par les Européens semble tombée du ciel et ne peut donc pas être le résultat du travail agricole effectué par les Polynésiens. Sur les îles hautes de Polynésie, il y a tout un système de culture mis en place pour la récolte des fruits des arbres à pain. Serge Tchekézoff utilise d'ailleurs le terme de « cultivateur amariné » pour parler de ces cultures et cultivateurs qui remontent au temps des premiers peuplements polynésiens :

Les colons *Lapita* et leurs descendants polynésiens étaient autant de bons marins et navigateurs, mais ils ne dépendaient pas entièrement de l'océan. Les qualifier de marin

ne suffit pas. C'étaient plutôt des cultivateurs amarinés. Les pionniers devaient s'embarquer avec des plantes et des animaux de reproduction qu'ils devaient adapter aux nouvelles îles afin d'établir des installations durables. (292)

Ces cultures exigent un travail constant de la part des Polynésiens et font partie intégrante de la mythologie polynésienne. Le mythe de l'apparition de l'arbre à pain met en lumière une logique d'abdication où un père de famille décide de se sacrifier pour sa femme et ses enfants. De ce corps naîtra l'arbre à pain:

When you awake in the morning, go outside, and you will see my hands which have become leaves; look at the trunk and two branches of the tree, and they will be my body and legs; look at the round fruit upon it, which will be the cranium of my head, and the heart inside of the fruit will be my tongue" (qtd. in Craig 68). The next morning, the father was gone. As he had predicted, a magnificent tree had sprung up overnight, bearing the fruit that ultimately saved the family. The wife, however, was stricken with grief over her husband's sacrifice. She named the fruit *'uru*, meaning the head of beheaded husband (Braun 648).

Le malentendu qui entoure cette plante va d'ailleurs persister et rendre le processus d'acclimatation et de commodification difficile. En effet, on tente d'implanter les arbres à pain dans d'autres contextes tropicaux pour fournir une alimentation consistante et bon marché aux esclavagisés. En Jamaïque, cette nourriture sera refusée jusqu'à l'obtention de leur liberté. La perception du monde océanien par les Européens à l'heure des premières expéditions d'ordre scientifique reste imprégnée d'un caractère mythique, où se côtoient les personnages du monde homérique tout aussi bien que ses monstres anthropophages.

Les connaissances scientifiques étant encore peu nombreuses sur le Pacifique, c'est le temps mythologique qui prendra le dessus dans cet œuvre. Même si l'équipage de Bligh est parvenu à la fin du récit à rejoindre les côtes du Timor puis finalement l'Angleterre, l'expédition reste un échec absolu. Le monde mythologique caractérisé par les avaries d'une nature terrible est aussi un univers où les hommes peuvent éprouver leur courage et se racheter. Jules Verne, en relatant cette histoire, nous fait part d'une vision prémoderne, d'un monde maritime hérité des Grecs :

For the Greek the sea was a non-place, a void, as worrying metaphysically as it was physically. For them it was boundless space *Aperion*, representing everything they feared: vast extent, impassibility, atavism, and monstrous disorder. Earth, by contrast, represented order. [...] Unlike those seafaring people of the Pacific who learned to understand the sea as having its own topography, neither the Greeks nor the Romans were ever able to see it as anything but a mirror reflecting back their own land-based perceptions. It was this notion of the sea as a kind of blank slate, as a space to inscribe all kinds of landlubberly fantasies of monsters and mermaids, that was to be the inheritance of later European civilizations. (Gillis 9)

Jules Verne illustre aussi une vision de la nature héritée de la bible. Selon cette logique, tout rescapé de *la Bounty* a été sauvé par Dieu et donc a encore un rôle à jouer dans cette partition divine. On observe d'ailleurs que les survivants montreront la voie de la rédemption à un certain moment du récit. En effet, le capitaine Bligh, considéré comme tyrannique et injuste se transforme durant cette épopée homérique en homme bon et juste, inaugurant ainsi le

meilleur à venir pour son équipage. On ne peut pas manquer de relever la comparaison avec la traversée biblique dans le désert. Les références sont nombreuses et continuelles à ce passage de la Bible. « Il faut aussi oublier nos torts réciproques, nos antipathies et nos haines, sacrifier en un mot nos rancunes personnelles à l'intérêt de tous qui doit seul nous guider. » (Verne 14)

Les références mythologiques appliquées à l'espace océanien emplissent les journaux de bord des navigateurs. Celles-ci s'installeront durablement dans l'imaginaire pour en constituer une réalité fictionnalisée auprès d'un large public. Chez Bougainville par exemple, son éducation gréco-latine le pousse à percevoir les Tahitiens sous l'angle de la mythologie grecque. Ses perceptions façonneront aussi celles de son équipage et établiront l'imaginaire de l'Arcadie à venir. "In many respects, he could only see the Tahitians in such terms, which means he could only represent them in such terms." (Bolyanatz 6)

L'espace polynésien se présente de deux manières pour les Européens : il y a une claire distinction qui s'opère entre les îles hautes polynésiennes, symbolisées par le paradis tahitien, et les îles basses des Tuamotu, perçues comme des îles inhospitalières. Cela s'incarne dans le récit par l'arrivée de l'équipage de Bligh dans l'archipel des Tuamotu, aussi nommé par Bougainville « l'archipel dangereux ». Leur débarquement sur l'île provoque la colère de ses habitants et ceux-ci doivent donc en partir précipitamment. Dans le processus, un des matelots se fait lapider. Les Autochtones se lancent à leur poursuite et c'est ici que le mythe rejoint la fiction puisque Jules Verne décide de comparer cette poursuite au mythe grec d'Atalante et d'Hippomène. Dans ce récit, Atalante est une déesse qui a promis de marier celui qui la battrait à la course. Un des concurrents, le dieu Hippomène, laisse tomber des pommes d'or du jardin des Hespérides (les Hespérides étant considérées comme un des paradis du monde grec). Atalante arrête sa course

pour cueillir les pommes qu'Hippomène a laissé tomber. Celui-ci gagne alors le pari. Ce passage est transposé dans le récit vernien par une mise en scène digne d'une tragi-comédie grecque où les locaux poursuivent la chaloupe en pirogue. Un des membres de l'équipage de Bligh laisse tomber sa vareuse dans l'eau. A ce moment-là, les Polynésiens pensent que cette vareuse représente l'homme poursuivi. Ceux-ci arrêtent donc leur course et permettent ainsi à l'équipage de Bligh de s'échapper. On comprend bien ici que Jules Verne pastiche les codes mythologiques en faisant de la Polynésie le décor où se rejouent les drames antiques. L'archipel des Tuamotu incarne donc ce caractère hostile par ses habitants moins « dociles » que ceux de l'archipel de la Société mais aussi par sa géographie particulière. En effet, les îles basses représentent un risque constant de naufrage pour les premiers navigateurs et ne sont donc pas entourées du même aura que les îles de la Société :

Les difficultés de la navigation dans ce « labyrinthe » plein d'écueils et de récifs dangereux (s'ajoutant à l'accueil menaçant que certains marins y reçurent) ont cependant joué un rôle répulsif et a valu à l'archipel une série de noms peu flatteurs, accentuant l'impression négative de dénuement et d'isolement dont les rares Occidentaux à avoir séjourné sur place se sont fait l'écho. Ces récits ont tendance à décrire les Tuamotu comme un milieu rude, impropre à la vie humaine, contrastant avec la facilité et la générosité des îles hautes dont Tahiti était bien sûr le modèle par excellence. (Nolet 120)

Les Révoltés de la Bounty mettent donc en scène ce malentendu profond qui existe entre les Européens et les Polynésiens sur la compréhension mutuelle de l'environnement océanien. Ceci est aussi marquée par une différence conceptuelle sur la notion d'insularité. En effet, pour

les Polynésiens, l'attachement à la terre est primordial à la survie. Comme le suggère Silvia U.Baage, la terre représente l'essence de l'île et du fait insulaire alors que pour les continentaux, l'île représente d'abord la mer, cette *mara incognita* qu'il faut franchir, la promesse d'une côte qui mettra fin à cette errance. (7)

Tout récit d'aventure du 19^{ème} siècle qui met en scène l'espace marin est une réécriture de l'*Odyssée* et d'autres références mythologiques gréco-latines, comme nous avons pu le voir avec les passages cités plus haut. Dans le cadre de ce récit, un autre mythe est tissé à cet ensemble onirique et mythologique, celui de Bougainville. L'espace océanien symbolise pour les Occidentaux une déclinaison infinie des mêmes mythes qu'il faudra savoir réécrire : « Tous ces textes entretiennent entre eux des rapports étroits, de lecture et de réécriture constantes. Ils tissent la trame sur laquelle s'inscrivent les événements, et donnent une image des savoirs et des mentalités qui expliquent ou provoquent les sursauts de l'histoire géopolitique. » (Gannier 173)

Cela s'applique particulièrement à son œuvre *Vingt mille lieues sous les mers*, qui est une réécriture d'une odyssée sous-marine, faisant état des connaissances géographiques de l'époque et redéployant les cartographies des territoires de la machine coloniale, comme le précise Jean-Louis Tessier : « Chaque roman (vernien) redistribue dans un ordre qui lui est propre (le récit) un état de la connaissance géographique. Ce redoublement est systématique et les héros verniens visitent un monde largement connu, à la nomenclature fixée. Ils ont rendez-vous avec la géographie de leur temps. » (6)

Vingt mille lieues sous les mers : l'espace clos du monde océanique

Contrairement aux *Révoltés de la Bounty*, *Vingt mille lieues sous les mers* met en scène, de façon dramatique et théâtrale, une véritable maîtrise de l'environnement marin. Le récit débute par les aventures d'Aronnax et ses compères, Conseil et Ned au bord d'un baleiner, engagés dans la poursuite d'une bête fabuleuse, dont les descriptions sont comparables à la chasse faite dans *Moby Dick*. En effet, le roman s'ouvre sur de mystérieux accidents de bateaux, dont on impute la cause à la dangerosité d'une baleine. Ces événements relayés par la presse mobilisent l'opinion publique et l'on décide de mettre sur pied un équipage doté de scientifiques : « Le public se déclara et demanda catégoriquement que les mers fussent enfin débarrassées et à tout prix de ce formidable cétacé. » (Verne 19)

La découverte du *Nautilus*, miracle scientifique à la disposition de l'esprit inquisiteur d'Aronnax, se révélera être une source infinie de surprises pour ses visiteurs. Retenus prisonniers par le capitaine Nemo au début de la rencontre, une relation d'amitié commence à s'établir entre eux et cette communauté, en quelque sorte une colonie, formée par le capitaine Nemo et son équipage. A travers cette relation qui se noue entre le scientifique et le capitaine, Nemo dévoile au fur et à mesure le miracle de technologie que représente ce vaisseau. En effet, ce sous-marin capable d'évoluer dans un univers extrêmement hostile à l'homme est aussi un monde à part entière en reflétant la culture du 19^{ème} siècle et en reproduisant en miniature les sociétés de géographies omniprésentes à l'époque de Jules Verne. L'auteur fait du *Nautilus*, par mise en abîme, une caisse de résonance du savoir géographique et scientifique de son temps. En outre, le vaisseau est un microcosme qui met en scène les lieux de socialisation et de savoir ayant cours à l'époque. Ces espaces représentent aussi un univers où se forme le savoir colonial. Le sous-marin est un temple dédié au savoir scientifique, qu'il soit botanique, géographique,

ethnologique, Ce savoir circule en vase clos : « Verne appartient à la lignée progressiste de la bourgeoisie : son œuvre affiche que rien ne peut échapper à l'homme, que le monde, même le plus lointain, est comme un objet dans sa main et que la propriété n'est, somme toute, qu'un moment dialectique dans l'asservissement de la Nature. » (Barthes 73) Le fumoir, les différentes salles de séjour et la bibliothèque forment l'espace où la pratique scientifique est débattue alors même que de nouveaux territoires sont explorés par le *Nautilus*. Cela devient l'incarnation même de la pratique scientifique. L'océan observé à travers les différents hublots du sous-marin n'est que la confirmation de ce qui a déjà été théorisé et catalogué par les scientifiques. Aronnax fait preuve d'un émerveillement toujours renouvelé face aux plantes, organismes, fossiles qui forment les cabinets de curiosité du capitaine Nemo. Cela s'incarne dans le *Museum* créé par Nemo qui représente l'épitomé du savoir botanique mondial, en venant concurrencer les jardins d'acclimations et musées d'histoire naturelle européens.

Cette commodification d'un organisme vivant, transformé par une sorte d'acte « civilisationnel » en objet épinglé, montré et théâtralisé trouve sa parfaite illustration dans les fastes des banquets du capitaine Nemo. Le banquet est un des *topos* incontournables de la littérature coloniale : on retrouve, en effet, celui-ci dans à peu près tous les récits d'aventures qui mettent en scène des colons. La mise en scène du banquet est cruciale car il est représentatif de toutes les richesses accumulées par la colonie. C'est à la fois une démonstration de connaissances pratiques et de maîtrise agraire, technologique et scientifique. Cette métamorphose du vivant complexe, exotique et étrange en nature morte trouve une place particulière dans l'œuvre de Jules Verne à travers la création des mets les plus incroyables :

Mon cuisinier est un habile préparateur, qui excelle à conserver ces produits variés de l'océan. Goûtez à tous ces mets. Voici une conserve d'holothuries qu'un Malais déclarerait sans rivale au monde, voilà une crème dont le lait a été fourni par la mamelle des cétacés, et le sucre par les grands fucus de la mer du Nord, et enfin permettez-moi de vous offrir des confitures d'anémones qui valent celles des fruits les plus savoureux. (Verne 159)

Ce qui est contenu dans l'apprêtement de cette nourriture marine c'est le savoir implicite d'une capture. On a su pêcher l'animal, connaître sa dangerosité, utiliser les produits de la mer à bon escient. Par la chasse et la cueillette, l'homme peut alors éprouver sa valeur et fonder les bases d'une civilisation. Le banquet est le prolongement culturel de ce qui se fait en Europe, et des codes sociaux du 19^{ème} siècle. On maintient l'étiquette bourgeoise même dans les contrées les plus éloignées du monde terrestre, en faisant de la mer un environnement accessible, contrairement à ce qui était présenté dans *Les Révoltés de la Bounty*. *Vingt mille lieues sous les mers* est l'aboutissement de ce qui n'avait pas pu être accompli par la mission du capitaine Bligh. Cartographier l'océan devient possible à travers la devise du *Nautilus* : mobile dans l'élément mobile.

Le banquet dans sa forme bourgeoise, bien que représentatif de ce « miracle » humain sur la nature, est aussi une nature qui ne dialogue plus. C'est une mer finie, desséchée, classifiée et exposée. Cela vient s'inscrire en opposition aux contes et mythologies polynésiennes où la nature dialogue et continue à dialoguer. C'est un banquet parlant ! Dans le mythe polynésien *Le partage de Tangaroa*, le dieu de la mer, *Tangaroa*, décide d'aller voir les habitants de l'île de Pâques pour leur transmettre les connaissances des ancêtres *mao'hi*. Il se transforme en phoque

à son arrivée sur l'île. Les locaux, dans une dynamique de survie, ravis de l'aubaine, se précipitent sur le rivage pour récupérer le phoque et le tuer. Le phoque, qui est l'incarnation du dieu *Tangaroa*, tente de communiquer avec les habitants mais ceux-ci ne le croient pas et le battent à mort. Ils le découpent en morceaux qui sont, à la plus grande surprise des habitants, dotés de la parole. Un des hommes, cependant, entend la voix du dieu et décide de les recoller. Chacun en mange un bout et devient alors porteur de la connaissance divine :

Comme l'eau de la pluie réveille le visage de l'homme endormi, les yeux des huit frères s'ouvrirent instantanément sur les connaissances du dieu. Ainsi chacun s'éveilla respectivement à l'art de la navigation, celui de la construction des pirogues, celui de la pêche. [...] cette différence leur valut une suprématie sur tous les autres clans de l'île durant plusieurs générations et certains disent que les connaissances du dieu Tangaroa se transmettent encore aujourd'hui. (Ripoll 57)

Dans le contexte polynésien, l'océan transmet les savoirs et crée un échange fructueux entre le monde de la terre et celui de la mer. Le banquet colonial, à l'inverse, interrompt cette conversation, elle montre la finitude du monde conquis jusqu'à la quasi-extinction, comme se lamentait déjà à son époque Jules Verne sur le commerce des loutres. Nemo a des territoires sous-marins et des utopies qu'il clame, à l'image des utopies de Thomas Moore, un monde compris dans des villes nautiques épargnées de la corruption terrestre : « Et j'en concevrai des villes nautiques, d'agglomérations de maisons sous-marines, qui, comme le *Nautilus* reviendraient respirer chaque matin à la surface des mers, villes libres, s'il en fut, cités indépendantes ! » (Verne 289-290). Dans *Vingt mille lieues sous les mers*, le monde sous-marin forme une image parfaitement symétrique du monde terrestre : lorsqu'Aronnax et Nemo

arrivent dans les forêts sous-marines de *Crespo*, Nemo suggère au scientifique de faire une promenade en mer et d'aller chasser le gibier, à la façon d'un aristocrate sur son domaine. Jules Verne procède à une description minutieuse de cette Arcadie marine. C'est un reflet magnifié du monde terrestre : tout est plus beau, plus fantastique, plus merveilleux. (Dupuy) Ce monde parallèle invite aussi à des « bizarreries » zoologiques en créant une confusion des règnes entre espèces animales et végétales :

Entre ces divers arbrisseaux, grands comme les arbres des zones tempérées, et sous leur ombre humide, se massaient de véritables buissons à fleurs vivantes, des haies de zoophytes, sur lesquels s'épanouissaient des méandrines zébrées de sillons tortueux [...] les poissons-mouches volaient de branches en branches, comme un essaim de colibris. (Verne 270)

Dans cet univers aquatique, tout se transforme et est transformé, bien que s'y retrouve préservée l'essence des activités humaines. Nemo et Aronnax en viennent par exemple à chasser le gibier. On retrouve donc transposé dans le monde marin le même type de relations entre l'humain et l'animal que l'on retrouve sur terre. Il n'y a donc pas une volonté de forger un nouveau rapport avec la nature mais d'étendre celui qui est prévalent dans la société du 19^{ème} siècle. Le capitaine Nemo, même s'il rejette la société des hommes, applique les mêmes méthodes et stratégies d'accaparement qui existent sur la terre ferme.

A l'instar des *Révoltés de la Bounty*, le monde aquatique de *Vingt mille lieues sous les mers* n'échappe pas aux références mythologiques gréco-latines. Pour rendre familier au lecteur cet univers nouveau, Jules Verne a recours à de nombreuses analogies avec le monde antique. Jules

Verne associe Nemo à Protée, puisqu'il le désigne comme le « vieux pasteur de Neptune ». Protée change de forme comme Nemo change d'humeurs et parfois même de personnalités. Son humeur changeante et ses connaissances le rendent proche de Protée qui détient la connaissance du passé, du présent et du futur. A la fois le *Nautilus* est représentatif des lieux de savoir mais Nemo est aussi une prolongation de ces lieux du savoir géographique par la figure mythique de Protée.

Le dieu grec fait des siestes parmi son troupeau sous-marin et, de la même manière, par transposition, Nemo et Aronnax se reposent sous un arbre au fond de la mer, touchés par une « invincible somnolence » : ici la réalité et le rêve s'interpénètrent comme on peut le voir plus tôt dans le récit au moment où Aronnax est pris de cauchemars : « De violents cauchemars m'obsédaient. J'entrevois dans ces mystérieux asiles tout un monde d'animaux inconnus, dont ce bateau sous-marin, semblait être le congénère vivant, mouvant, formidable comme eux ! » (127) Ici, la frontière entre réalité et fiction s'estompe progressivement. Lorsque, plus tard, dans la forêt de Crespo, Aronnax se réveille de sa sieste, il découvrira une araignée monstrueuse, haute d'un mètre, qui sera finalement tuée par le capitaine Nemo.

Dans *Vingt mille lieues sous les mers*, le mythe est toujours accompagné du miracle scientifique que représentent les machines verniennes. L'un et l'autre se complètent mutuellement et forment l'illusion d'un paradis où peut vivre l'homme moderne. Pourtant, le prodige scientifique part en éclat lorsque le *Nautilus* sombre avec Nemo au fond de l'océan. Cette proto-colonie, formée dans l'idée d'une toute-puissance technologique, ne peut survivre en autarcie. Il lui faut les instances de légitimité que lui procure la société pour accomplir le projet colonial. Dans l'imaginaire vernien, les avancées techniques, la course au progrès, n'ont de sens

qu'à travers le concept du bien commun. C'est pour la grandeur de l'empire que doit s'imaginer l'acte « civilisationnel ».

L'île à hélice ou les jardins artificiels

Le miracle scientifique s'incarne de manière flagrante dans *L'île à hélice*, avec la création d'un paquebot aux proportions énormes, la *Standard-Island*, représentant « le dernier mot de la métallurgie moderne. » (Verne 61) Cette île flottante, de sept kilomètres de longueur et 5 kilomètres de largeur, est censée incarner l'ensemble des avancées scientifiques de la fin du 19^{ème} siècle dont seul les plus riches peuvent bénéficier. Cette île artificielle nous apparaît à travers le regard de quatre musiciens français : ceux-ci débarquent sur le continent américain pour faire une tournée et se retrouvent invités par un des actionnaires de ce paquebot. On la leur fait visiter, bien qu'ils n'aient pas conscience de l'endroit où ils se trouvent. Ceci va être la clé de l'intrigue puisqu'ils seront embarqués malgré eux dans cette aventure. Deux élites se partagent le bateau : d'un côté, les *Bâbordais* qui représentent l'industrie et le commerce, et de l'autre, les *Tribordais* qui est la faction plus conservatrice du bateau. Ce paquebot représente une ville à part entière avec ses musées, ses parcs, ses transports publics, ses cafés et restaurants. Des champs en parsèment sa surface, et matérialise une conception moderne d'un Eden flottant dont le faste semble rivaliser avec les jardins suspendus de Babylone. C'est ainsi que ce paradis artificiel est décrit : « Les $\frac{3}{4}$ du sol de la *Standard-Island* sont affectés à la végétation, soit vingt et un kilomètres carrés environ, où les gazons du parc offrent une verdure permanente, où les champs livrés à la culture intensive abondent en légumes et fruits, où les prairies artificielles servent de pâtures à quelques troupeaux. » (Verne 66) Les légumes atteignent des dimensions

invraisemblables, tels que des radis de 45 centimètres ou des carottes de 3 kilos, tout cela obtenu grâce à l'électroculture. D'ailleurs, tout est magnifié dans le roman de Jules Verne par l'électricité, et celle-ci constitue à elle seule un *leitmotiv* de son œuvre. Pour l'auteur, l'électricité incarne « l'âme de l'univers, ainsi que le « chef d'œuvre du génie humain. » Cette île flottante devient même synonyme d'immortalité comme l'évoque un des passagers : « Pourquoi voulez-vous qu'on meurt à Standard-Island ? »(Verne 168) Tout est sous contrôle sur le paquebot, même l'atmosphère se retrouve régulée avec ses pluies artificielles. Cette île flottante donne à voir, elle produit du spectacle de la même manière que cette nature artificielle mise en scène sur le navire. Pourtant, ces inventions extraordinaires recréent, à travers sa machinerie merveilleuse, une vision bourgeoise des plus conformistes.

Ce paquebot représente l'exact opposé du navire incertain de la *Bounty* où l'équipage devait subir les aléas d'une nature capricieuse. La traversée de l'archipel des Tuamotu par exemple, appelé aussi par les premiers navigateurs l'archipel dangereux, se fait de manière très sereine : rien ne peut entamer la machine en acier. Des nuages viennent pourtant obscurcir la réalité de ce paradis flottant. En effet, les deux factions politiques représentés d'un côté par les *Bâbordais* et de l'autre par les *Tribordais* s'entre-déchirent malgré l'abondance.

Le Paquebot traverse les îles Marquises. On fait une description livresque de sa géographie. L'île est d'abord appréhendée de loin, par le profil qu'elle offre à ses navigateurs. Cette première impression sera ensuite étayée par une visite de l'île avec une exploration de la flore et faune marquisienne. Jules Verne exhibe l'île à travers des superlatifs tels que « magnifiques fougères », (161) « superbes polypodes », (161) accompagnés dans le texte par des gravures mettant en scène la grandeur et le gigantisme de l'environnement tropical. Dans

le cas de la Polynésie, la beauté tropicale n'est pas « compromise » par les animaux venimeux. Un autre élément récurrent dans la description des îles est celui de leur formation : il y a une véritable fascination envers cela. Selon les théories géographiques de l'époque, l'ensemble des îles polynésiennes s'est formé par les polypes de corail. Jules Verne souligne le travail d'« architecte » à l'œuvre dans la formation de ces îles. Cela rejoint dans le texte le mythe de la « Terra Australis », ce continent perdu cherché pendant des siècles par les Européens. L'auteur le mentionne dans le récit par cette volonté de faire entrelacer le mythe aux progrès de la civilisation :

Et qui sait ? Dans un élan de prophétique enthousiasme, qui sait si le continent, qui fut englouti sous les eaux du pacifique, ne reparaitra pas un jour à sa surface, reconstruit par ces myriades d'animalcules microscopiques ? Et alors, sur ces parages actuellement sillonnés par les voiliers et les steamers, fileront à toute vitesse des trains express qui relieront l'ancien et le nouveau monde. (Verne 199)

Dans *L'île à hélice*, l'univers polynésien est fortement valorisé, si l'on compare à d'autres îles qui seront traversées par la suite. On est fasciné par leur beauté : « Lorsque le Créateur a façonné de si merveilleux type, aurait-il été possible qu'il n'eût pas songé à leur donner un cadre digne d'eux ? Et qu'eût-il pu imaginer de plus délicieux que ces paysages tahitiens, dont la végétation est si intense sous l'influence des eaux courantes et de l'abondante rosée des nuits ? » (204) *La Standard-Island* traverse ces îles paradisiaques polynésiennes pour rejoindre les Fidji, considérées comme des îles dangereuses. Tout à coup, la réalité paradisiaque du Paquebot n'est plus assurée : on peut d'ailleurs y retrouver une référence biblique à la chute de l'Eden. Celui-ci va donc prendre fin à cause des hommes qui s'entre-déchirent sur *La Standard-Island*. A

l'approche des Fidji, des fauves apparaissent de façon inexplicable sur le bateau : la nature reprend ses droits et la société de l'île artificielle s'en retrouve soudainement affaiblie. On organise alors des battues pour trouver les fauves et les exterminer. Dans les romans de Jules Verne, la chasse constitue un élément essentiel de mise en spectacle de la masculinité. En effet, les hommes se retrouvent, d'un coup, plongés dans des temps immémoriaux où leur courage est mis à l'épreuve : c'est avant tout une exécution spectaculaire de ces animaux où les hommes, dans leur traque absolue, essaient de s'y distinguer. Dans la plupart des romans d'aventure « exotiques » de la fin du 19^{ème} siècle, et celui-là n'en fait pas l'exception, un combat singulier s'engage entre un tigre « monstrueux » et un Européen. Ici, cela vient contraster avec l'univers très policé présenté dans les débuts du roman. La fin du paradis se précise encore d'avantage avec la lutte incessante que se livrent les deux factions politiques du bateau, les *Bâbordais* et les *Tribordais*. Lorsque les deux partis rivaux n'arrivent plus à s'entendre sur la direction à prendre, le paquebot se brise et fait naufrage. On en arrive à la destruction de ce navire miraculeux. Le récit se termine par une leçon sur la création humaine et divine : « Et pourtant- on ne saurait trop le répéter-créez une île artificielle, une île qui se déplace à la surface des mers, n'est-ce pas dépasser les limites assignées au génie humain, et n'est-il pas défendu à l'homme qui ne dispose ni des vents ni des flots, d'usurper si témérairement sur le Créateur ? » (Verne 463)

Il est intéressant de voir que la destruction de cet Eden s'accompagne aussi d'incohérences narratives. Au début du récit, Jules Verne décrit un Paquebot qui vit pratiquement en auto-suffisance alimentaire, grâce à ses champs artificiels et à la production abondante de fruits et de légumes. A la fin de l'histoire, on apprend que son ravitaillement dépend essentiellement de l'extérieur. De la même manière, la fin abracadabrante du navire qui

se brise par mouvements giratoires opposés invite à penser que cette fin plutôt bâclée de l'histoire répond au désir de Jules Verne de montrer que le progrès humain doit s'accompagner d'un leadership presque autocratique pour être véritablement bien géré.

Chapitre 3

Mythologies occidentales et zones de contact : une nature retrouvée

« La forêt est un construit dont on peut retracer les origines et l'évolution » (2) nous indique Gérard Beudet dans son essai *Désir de nature et invention de la forêt*. Si nous cherchons à comprendre ce qu'ont pu représenter les Tropiques, celles des forêts immenses guyanaises à l'Océan Pacifique des îles polynésiennes, pour les premiers colons et ceux qui leur ont succédé, il paraît nécessaire de saisir le rapport particulier qu'a entretenu l'Occident avec sa nature. L'Antiquité gréco-romaine s'est forgée sur des mythes visant à restreindre l'espace de la forêt, considéré comme un territoire non domestiqué laissé aux Barbares. Robert Harrison dans son livre visionnaire sur les forêts en Occident, nous invite à penser le mythe de Romulus et Remus comme le premier « acte civilisationnel ». Lorsque Romulus défriche l'espace du *Latium*, il crée « un asile » pour tous ceux qui essaient de se réfugier et s'éloigner de la forêt non domestiquée, considérée comme dangereuse et obscure. Ce premier acte annonce la nécessité de « faire place », de découvrir et laisser à ciel ouvert le territoire de la future Rome. La forêt devient en effet ce qui empêche l'expansion, c'est là où on y trouve « les irréductibles Gaulois » et les Barbares du nord germanique. Dans *l'Épopée de Gilgamesh*, récit fondateur de la civilisation mésopotamienne, Gilgamesh fait aussi « acte de civilisation » en tuant *Humbaba*, le dieu de la forêt. La déforestation aura pourtant un impact immense sur les cultures mésopotamiennes en provoquant une désertification et salinisation des sols. (Delord 13)

Comme le mentionne Harrison, les immenses réserves de blé d'Afrique du Nord qui servent à nourrir l'ensemble du continent se retrouvent rapidement épuisés avec l'érosion des sols et son corollaire qu'est la désertification. (56) Tout un courant de la littérature occidentale est d'ailleurs un hommage rendu à ces forêts disparus, au désenchantement d'un monde dévégétalisé. L'écriture de cette perte et de cette fascination emprunte de terreur envers la nature sauvage est présente dans les mythes et littérature chrétienne. Dans *la Divine comédie* de Dante, le protagoniste se retrouve tout d'abord dans les bois, « un bois formidable où l'on va si souvent et d'où ne sort jamais aucun homme vivant » (7). Cette forêt originelle qui constitue le premier cercle de l'enfer est un lieu « âpre et solitaire » (Dante 5), peuplée de bêtes sauvages où l'homme s'y perd. Dans ce premier cercle, il rencontre une panthère ainsi que Virgile qui le met en garde :

Car l'étrange animale veut que j'étende la main

Ne laisse aucun vivant passer dans son chemin :

Sa nature est cruelle, et cruelle est sa vie,

Et sa voracité n'est jamais assouvie

Car plus il boit et plus il veut boire de sang (Dante 11).

La forêt interdite, la forêt des enfers, comme les bois qui entourent le Styx dans la mythologie grecque, est une nature peuplée d'animaux non domestiqués. Dans le premier chapitre que nous avons consacré à Bousсенard et ses romans d'aventures, la panthère occupe une place particulière dans le bestiaire colonial. C'est par la mise à mort rituel de l'animal que

l'homme peut s'éprouver et éprouver sa condition d'être humain. L'exécution de la bête met fin à une possible contamination de l'être par cette bestialité. Lorsque le protagoniste des *Robinsons de la Guyane* (1882) tue la bête qui le pourchassait, il démontre, grâce à son savoir-faire et son intelligence, selon les tropes de la littérature coloniale, qu'il est en mesure de maîtriser cette nature tropicale. De la même manière, quand Dante arrive au paradis, c'est une nature dénuée de bêtes sauvages, une nature entravée dans son cheminement vers sa multiplicité :

Etrange entreprise, car au sommet de la montagne du Purgatoire, Dante se retrouve en effet de nouveau dans une forêt, qui n'est plus la *selva oscura* mais *la selva antica*, l'antique forêt du paradis terrestre. [...] les interférences entre les deux scènes suggèrent que *la selva antica* est une version rachetée, ou antérieure à la chute, de la *selva oscura*. Cette forêt rachetée n'inspire plus la peur, mais l'enchantement. [... Cette *selva antica* est *la selva oscura* débarrassée de ses dangers, de sa férocité, en bref de sa vie sauvage. [...] cette forêt a cessé d'être une nature sauvage, elle est devenue un parc municipal administré par la cité de dieu. (Harrison 133)

L'animal non domestiqué est aussi l'animal qu'il va falloir tuer à tout prix, car sa bestialité est un danger contre l'ordre établi. Nous pensons, par exemple, à la peur causée par l'apparition du loup au Moyen Age et l'aspect mythologique que celui-ci revêt dans l'imaginaire collectif : Gherardo Ortalli mentionne le *lupus muçus*, le loup à la queue coupée qui, en 1279 dévore les enfants en Emilie-Romagne ou encore le loup Courtaud qui rôde et terrorise les bois de Paris entre 1347-1348 et dont la disparition sera accueillie avec joie. (98)

Au Moyen Age, le rapport à la nature se révèle ambivalent car la période du bas et du haut Moyen Age voit leur démographie varier selon les invasions consécutives ainsi que les épidémies de peste qui décimeront à certains endroits la moitié de la population. La variation de la pression démographique implique donc un intérêt variable pour la domestication des terres et la nécessité de développer des cultures arables. Plusieurs théories sur la perception de la nature au Moyen Age cohabitent et parfois se contredisent dans l'historiographie environnementale. Il y a d'une part l'idée que l'Eglise et la culture chrétienne ont joué un rôle fondamental dans la volonté de domestication de la nature par l'homme, celle-ci étant la mission divine imposée à l'homme par Dieu. Selon Boudes et al., la relation à la nature au Moyen Age s'inscrit davantage dans un rapport égalitaire plutôt que de domination. Ils donnent en effet l'exemple des « prêches aux animaux » de St. François d'Assise ainsi qu'une lecture de la bible qui fait d'Eve et d'Adam les gardiens de la nature, chargés de ses soins. (86) L'auteur développe aussi l'idée que la nature médiévale se pense en termes analogiques, c'est-à-dire que l'approche favorisée est celle de l'immersion et non pas de l'opposition : « La nature se comprend par lui, moins comme spectacle, que comme participation. Puisqu'elle lui donne la vie, le définit, et le soumet à ses lois, la nature immerge entièrement l'être humain, qui dépendant d'elle, ne saurait en être détaché. » (Boudes et al.11)

Certains progrès en matière d'ingénierie hydraulique permettant l'assèchement des marais et l'amélioration des aqueducs seront directement impliqués dans la domestication de la nature et la transformation du paysage médiéval. Il reste cependant d'immenses domaines boisés intouchés qui seront le privilège du roi lors des chasses seigneuriales. Le rapport à l'environnement et aux bêtes est traversé par ces perspectives multiples. Il y a en effet un

mouvement qui amène à une plus grande domestication de terres ainsi qu'une pratique plus rationalisée des élevages mais aussi une conception des espaces naturels qui ne met pas en opposition l'homme et les animaux. Cela s'incarne par exemple dans les procès contre les animaux qui ont cours dans toute la France durant le Moyen Age. Michel Pastoureau, spécialisé dans la relation entre la bête et l'homme au Moyen Age, raconte qu'il était fréquent de voir des procès intentés contre les animaux. En effet, les porcs se rassemblaient en masse dans les villes et détruisaient tout sur leur passage. Des très jeunes enfants se sont retrouvés dévorés par ces bêtes. Le cochon, dans ces cas-là, était poursuivi en justice pour « infanticide » et condamné à mort par pendaison. Une procédure judiciaire similaire à celle appliquée à l'homme était alors enclenchée. Les juges se devaient de respecter les mêmes pratiques, et l'on assignait parfois un avocat au cochon. Une des affaires qui me semble la plus représentative de ce floutage des frontières entre l'humain et le non-humain est celle de la *Truie de Falaise* à la fin du 14^{ème} siècle (1386) en Normandie. (Litzenburger 4) En effet, une truie est condamnée et jetée en prison après avoir blessé mortellement un enfant au bras et au visage. Un procès de neuf jours s'ensuit. Après avoir été reconnue coupable, la truie est trainée dans la ville par une jument et on lui fait porter des vêtements d'hommes ainsi qu'un masque. Là, on la pend au même gibet que celui réservé aux hommes. On fait même venir la population avec leurs cochons pour que cela leur serve de leçon. Une peinture de l'animal durant son exécution sera d'ailleurs exposée à la vue de tous dans l'église du village. Les procès contre les animaux ne sont pas uniquement limités aux cochons même s'ils en constituent la majorité des cas. (Litzenburger 5)

On retrouve aussi des procès contre les insectes qui auraient provoqué des disettes ainsi que de nombreuses pratiques d'exorcismes comme celles pratiquées sur des chats, considérés

comme les éternels complices du diable. Les animaux apparaissent donc aussi dans les procès de sorcellerie mais ils ne sont pas directement coupables des crimes commis. Dans ce cas-là, le diable prend la forme des bêtes qu'il choisit de posséder :

Procès d'animaux, d'insectes et procès de sorcellerie coexistent dans le même espace-temps, mais sans qu'il soit possible de les confondre. Les divergences sont frappantes : dans le premier cas, les animaux et insectes sont personnellement responsables de leurs actes et les bêtes incriminées appartiennent forcément au bestiaire domestique. Dans le second cas, ils ne sont que des véhicules passifs et sous contrôle, qui appartiennent le plus souvent au bestiaire sauvage. (Litzenburger 24)

La forêt comme principe de transformation

La forêt représente un moyen pour l'homme de s'éprouver, et dans une conception judéo-chrétienne, de « racheter sa faute ». Il y a une propension expiatoire associée à la traversée des bois, ainsi qu'une dimension transformatrice. Tristan et Iseult, dans la version de Bédier, fuient le courroux du roi en s'échappant dans la forêt de Morrois. Ils y mènent une existence à la fois heureuse et difficile, mais qui consolidera leur amour :

Au fond de la forêt sauvage, à grand ahan, comme des bêtes traquées, ils errent, et rarement osent revenir le soir au gîte de la veille. Ils ne mangent que la chair des fauves et regrettent le goût de sel. Leurs visages amaigris se font blêmes, leurs vêtements tombent en haillons, déchirés par les ronces. Ils s'aiment, ils ne souffrent pas. (Bédier 9)

Les représentations occidentales de la forêt mettent en scène un environnement dans lequel l'être humain à la fois se retrouve et se perd. (Mitchell 2) La forêt est souvent un lieu où l'homme doit expier un péché et trouver le droit chemin qui l'amènera vers la lumière. Les contes de Grimm ainsi que les contes de fées français font de la forêt un espace où l'humanité doit être éprouvé face au danger. Elle se présente tout à la fois comme un monde d'illusions pour les hommes qui la traversent et l'endroit où la faute originelle peut être rachetée. Dans la version originale de la *Belle et la Bête* de Madame de Villeneuve, un marchand riche et aimé de tous dans la ville, se voit contraint par de multiples revers de fortune de partir avec ses douze enfants dans la forêt vers l'unique habitation lui restant après ses malheurs. Ses filles ne supportent pas de vivre dans ces conditions misérables et se plaignent constamment de leur sort, sauf une, qui est considérée comme simple et modeste, « d'une beauté parfaite et d'une égalité d'humeur qui la rendait adorable » (De Villeneuve 765). Lorsque le père de famille apprend qu'un de ses vaisseaux est retourné au port, celui-ci s'empresse de partir en ville. Sa malchance le poursuit car tous ses biens ont été dispersés et il se voit obligé de rentrer. Sur le chemin du retour, il se perd :

Surpris par la nuit, pénétré du froid le plus piquant, et enseveli, pour ainsi dire, sous la neige avec son cheval, ne sachant enfin où porter ses pas, il crut toucher à sa dernière heure. (...) La nuit en cet état lui parut d'une longueur extrême : de plus persécuté par la faim, effrayé par les hurlements des bêtes sauvages, qui passaient sans cesses à ses côtés, pouvait-il être un instant tranquille ? En voyant la terre extraordinairement couverte de

neige, quel chemin pouvait-il prendre ? Aucun sentier ne s'offrait à ses yeux. (De Villeneuve 771)

Le château de la Bête se dresse alors comme l'unique secours face à ces bois malveillants. A son arrivée au château, il se voit pourtant pris au piège d'une alliance avec la Bête dont il ne pourra se défaire et devra amener Belle comme tribut. Lorsque le père et sa fille chevauchent ensemble pour accomplir ce sacrifice expiatoire, la forêt se pare d'un voile enchanteur : « Ce furent des fusées de toutes façons, des pots-à-feu, des moulinets, des soleils, des gerbes et tout ce que l'artifice peut inventer de plus beau, qui vinrent frapper les yeux de nos deux voyageurs. » (De Villeneuve 779). C'est ici l'artifice, le génie humain dans son prodige civilisationnel, qui vient illuminer la forêt, la rendant chaleureuse et accessible à l'homme. Cet artifice fonctionne comme une sorte de domestication, crée un espace liminaire entre l'obscurité des bois et les jardins éternels du palais. La question se pose encore de manière plus radicale dans le traitement de la forêt dans les contes de Grimm. La forêt du folklore allemand est une forêt où se livre un combat entre le bien et le mal, elle agit comme un catalyseur des penchants les plus sombres mais aussi révèle à l'homme sa bonté. Comme le précise Robert Harrison dans son essai, la forêt des frères Grimm est l'espace des résolutions symboliques :

Tout se passait comme si les vieilles forêts allemandes détenaient les vérités essentielles sur les coutumes, les lois et la culture-vérités susceptibles de mieux faire comprendre l'Allemagne d'aujourd'hui et d'unifier le peuple allemand à une époque où les principautés allemandes étaient divisées et occupées par les Français, au moment des guerres napoléoniennes. Le *Volk*, le peuple, uni par la même langue et divisé, avait besoin

de retrouver les vieilles forêts allemandes, pensaient les Grimm, pour prendre conscience de son héritage et resserrer les liens. (246)

Cette recherche de vérité et cette lutte entre le bien et le mal à l'intérieur des forêts se manifeste clairement dans le conte *Les Compagnons de la tournée* des frères Grimm. Un tailleur, décrit comme un gentilhomme à l'humeur joyeuse et légère fait la rencontre d'un cordonnier sur son chemin. Ils décident de partager leur route pour trouver du travail dans les villages du royaume. Le tailleur, qui n'avait pas pris suffisamment de vivres, commence à souffrir horriblement de la faim, et demande au cordonnier de lui donner un morceau de pain. Celui-ci lui dit : « Les oiseaux qui chantent trop tôt matin, le soir les éperviers le croquent. » (Grimm 43). Il lui propose de lui offrir du pain seulement s'il peut lui crever l'œil droit et par dépit, le tailleur accepte. La faim continue de le tarauder et, au bout du sixième jour, il réitère sa demande. Le cordonnier lui crève alors l'œil gauche. Il finit par abandonner le tailleur devenu aveugle. Après son départ, les corbeaux proposent au jeune homme de se mouiller les yeux de rosée pour qu'il puisse recouvrer la vue. Durant ses pérégrinations vers le royaume, il rencontre des animaux qui lui viendront constamment en aide. A la fin du conte, bien que le cordonnier ait tenté de multiples fois de tuer le tailleur, celui-ci, grâce à sa vertu et à celle des animaux, pourra finalement chasser le cordonnier du royaume. On voit ici que la cruauté des hommes transparait avec une acuité particulière dans la forêt. Loin de la civilisation, les instincts les plus sombres ont libre cours dans la téléologie grimmiennne.

La sauvagerie humaine contraste amplement avec la bonté des animaux. Les bois sont alors un moyen pour les frères Grimm d'illustrer les travers insidieux de l'individu, dont le seul recours pour se sauver et racheter la faute est d'accueillir la communauté nouvelle forgée au sein

de la forêt. Dans le folklore grimmien parsemé de références religieuses, la forêt prépare l'homme à devenir meilleur parce qu'elle l'oblige à trouver son chemin de pénitence. La sorcière est d'ailleurs celle qui n'a pu retrouver ce chemin, toute prise par le non-lieu qu'elle s'est créé dans l'obscurité : « Où est-elle ? Aux lieux impossibles, dans la forêt des ronces, sur la lande, où l'épine, les chardons emmêlés, ne permettent pas le passage. » (Michelet 24). Cette allégorie est propre à l'ensemble du monde chrétien et on la retrouve par exemple dans les lettres de missionnaire qui font part de leur expérience avec les forêts denses et obscures des Tropiques. Dans *Les lettres édifiantes et curieuses écrites en mission étrangères au Pérou* de Samuel Fritz, (1751) celui-ci relate l'histoire du missionnaire qui a « réussi » par sa persévérance et sa foi à convertir les peuples du fleuve : « Il marchait pieds nus sur des sentiers semés de ronces et d'épines, exposé aux morsures d'une infinité de petits insectes venimeux, dont les piqûres causent des ulcères qui parfois mettent la vie en danger. » (Fritz 223) La forêt représente un moyen pour l'homme de s'éprouver, et dans une conception judéo-chrétienne, de « racheter sa faute ».

Une nature contrariée

Ce rapport ambivalent avec la nature, empreint de religiosité et de suspicion, se verra progressivement modifié avec l'apparition de penseurs tels que Bacon, René Descartes, Newton, ou encore Leibniz. Avec Francis Bacon au début du 17^{ème} siècle, on voit l'apparition d'une volonté de maîtriser et contrôler la nature pour en révéler ses mystères. Le terme de « vexation », il faut « vexer » la nature revient souvent sous sa plume et ce terme n'est pas anodin puisqu'il démontre une volonté de « contrarier » l'environnement. (Merchant 88) En latin, le terme *vexare*

comporte trois significations : La première se définit comme ébranler, secouer violemment, la deuxième faire souffrir ou persécuter et la troisième endommager. « Vexer la nature », selon Bacon, implique donc de dénaturer d'une certaine façon la présence tangible du vivant, de lui faire endurer une perte de qualité et d'essence pour en faire surgir d'autres, avec l'appui de la technique. Il faut donc passer par un processus d'artificialisation pour permettre, comme par une procédure alchimique, de dévoiler les mécanismes intrinsèques de la nature. Comme le suggère Carolyn Merchant, le terme de « vexation » a été appliqué à d'autres domaines où l'on retrouve une connotation de contrôle et de persécution : " The term vexation was present in Bacon's intellectual milieu and, in addition to witchcraft, was used in alchemy, the Inquisition and the Bible. " (Merchant 89)

Avec Descartes, dans *Le Discours de la méthode*, les principes religieux viennent dans un second temps pour expliquer la mise au point de sa stratégie de la « table rase ». En posant le doute comme fondement de sa démarche philosophique et scientifique, Il dissèque ainsi les vérités du « grand livre » de la nature, établissant comme réalités opérantes la *res cogitans* et la *res extensa*. Par la *res extensa*, il s'applique à décrire la substance du monde, de ce qu'il nomme l'inanimé, en passant par les plantes, les animaux puis les rouages du corps humain. (Descartes 29) La substance inanimée que représente le corps humain peut donc supporter la comparaison avec la nature : « [...] à savoir la veine cave, qui est le principal réceptacle du sang, et comme le tronc de l'arbre dont toutes les autres veines du corps sont les branches ». (30) Il porte aussi une attention particulière à l'anatomie, qui trouve son essor avec l'invention du microscope et de l'expérimentation. Dans son *Discours de la méthode*, Descartes pose la réalité de la nature et des

bêtes comme objets et non comme sujets. Il distingue par ailleurs la mécanique de l'instinct mise en place par un Dieu créateur chez l'animal au souffle de l'âme incarné par la conscience :

De façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils n'en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en tout autre chose ; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes : ainsi qu'on voit une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence. (35)

L'anatomie prend une place particulière dans l'institutionnalisation des sciences, et elle se développe dans d'autres domaines comme l'anatomie des plantes chez Nehemiah Grec ou l'anatomie des insectes du Hollandais Jan Swammerdam. Cette identification des lois naturelles va encourager le développement des instruments scientifiques et le recours régulier à l'observation pour l'établissement des vérités scientifiques. Comme le précise Nancy Stepan, "The nature becomes systematically described, measured, classified and turned into a commodity". (23) Cette commodification est intimement liée à la mécanisation de la science et la mise au point d'objets performants qui permettent de « transpercer » le voile de la nature. Cette popularisation des instruments scientifiques va accompagner la découverte du nouveau Monde et établir une sorte d'empire des connaissances sur le savoir indigène.

Des zones d'altérité tropicale : les récits de Vaca, De Léry et Raleigh

Certains récits de colons et de conquistadors ne présentent pourtant pas le même hermétisme face aux populations autochtones et leur système de pensée holistique. Cette zone

de contact, qu'évoque Marie Louise Pratt en référence aux brouillages de frontières s'effectuant entre le colonisateur et le colonisé, se révèle particulièrement dans le récit de voyage fait par l'espagnol Cabeza de Vaca lors de son naufrage au large de la Floride. Après avoir erré quelques temps avec ses compagnons d'infortune, il se retrouve capturé par une tribu amérindienne. Bien que le récit soit destiné à un lectorat européen, on peut lire entre les lignes l'incroyable transformation de cet homme qui fait tout pour survivre. Il se familiarise avec le mode de pensée des tribus locales, plus particulièrement avec la diversité des ressources à disposition, les moyens d'échange, les traditions et les rites dans lesquelles il vient s'insérer, en devenant un élément essentiel de la culture locale. A chaque changement de tribu, il met en place des stratégies d'adaptation, tout en montrant bien au lecteur européen qu'il n'a engagé dans ses pratiques que parce qu'elles lui devaient la survie. Ils observent les régions qui manquent de bois, la faim qui tenaille les populations, et les ressources maigres qu'il faudra négocier. Les régions à huitres, le fruit du *tuna* (fruit du cactus) revient constamment tout au long de l'œuvre et constitue la commodité principale dans ces régions :

C'était l'époque où les naturels allaient dans un autre pays pour vivre de *tunas*. Ce sont des fruits comme des œufs, jaunes ou noirs et d'excellent goût. Pendant trois mois de l'année, les indigènes n'ont pas d'autre nourriture. Plus tard d'autres Indiens arrivent, et leur apportent des arcs pour commercer avec eux. Nous choisîmes cette saison pour prendre la fuite ensemble. (De Vaca 143)

Ce fruit commence alors à jouer un rôle essentiel dans sa vie. Il apprend à quel moment celui-ci pousse et quand il vient à maturité. Le *tuna* est le produit d'un paysage qu'il commence à appréhender dans toute sa complexité, lui-même devenu une commodité pour les tribus

amérindiennes qui s'échangent le prisonnier. Il ne pense plus les ressources en tant que conquistador, qui œuvre pour la Couronne espagnole, mais bien en tant que prisonnier qui doit sa survie grâce aux espaces de négociation à l'intérieur de ces zones de contacts créées avec les peuples autochtones. Il est essentiel pourtant de mentionner que ces espaces sont en effet des espaces de négociation dans le cadre bien limité d'une stratégie de survie. On a eu, en effet, tendance à considérer Cabeza de Vaca comme un conquistador au grand cœur qui rachète les méfaits de la colonisation en se prêtant aux traditions des communautés autochtones qu'il fréquente. L'explorateur insiste sur l'importance d'une évangélisation pacifiste et encourage la Couronne à pratiquer une intégration respectueuse des Amérindiens dans l'empire. Gardons à l'esprit que l'idée de les incorporer à l'empire n'a pas été évacuée du récit colonial : Cabeza de Vaca s'inscrit dans la lignée des missions colonisatrices, peut-être d'une manière moins brutale que ses contemporains :

Cabeza's de Vaca does not so much tell the story of an unarmed benevolent conquistador almost going native as it does that as a distressed conquistador distancing himself from the Others and going home, back to the "civilized world." The *Relación* consistently emphasizes the story of return, punctuating it with ethnographic accounts that ultimately function to separate the narrator from the others that be conquered. (Jáuregui 177)

Le traitement qui est réservé à Cabeza de Vaca n'est pas le même partout : auprès de certaines communautés, il est rendu à l'état d'esclave. Dans d'autres, il s'improvise « colporteur », analysant finement les besoins de la tribu et s'en allant ainsi dénicher dans la nature environnante ce qui pourrait lui apporter une liberté provisoire :

Mes principales branches de commerce étaient des morceaux et des cœurs d'escargots de mer[...] des coquilles avec lesquelles ils coupent une espèce de fruits semblables à des haricots, qu'ils emploient comme médicament, et qui leur servent dans leurs danses et leurs fêtes [...]Ce métier me convenait, j'allais et venais en liberté, je n'avais aucune occupation obligée [...] Je trouvais surtout un avantage dans ces courses, j'observais par où je pouvais pénétrer, et je me faisais connaître des naturels. (De Vaca 123)

Son insertion dans les différentes communautés amérindiennes ne se limite pas à son travail de colporteur. En effet, avec la compagnie d'autres sujets espagnols, il devient guérisseur. C'est en tout cas le rôle qu'on lui réserve et sa renommée prend de l'ampleur dans le pays avec les rumeurs de ses guérisons miraculeuses. Il est intéressant de voir qu'il associe dans le texte les multiples guérisons à la grâce de Dieu. En effet, auprès d'un lectorat européen, il cherche à montrer qu'il n'est pas devenu païen au contact des populations autochtones. Ce qui transparaît tout de même dans le texte, c'est qu'il est considéré comme le shaman itinérant de ces tribus : cela s'incarne par les rituels « magiques » auxquels il prétend avoir été obligé de se plier, comme souffler sur le corps des malades pour enlever les énergies négatives. Après avoir souffert de la faim et du froid, Cabeza de Vaca s'extasie sur les miracles qui se multiplient grâce à « la miséricorde de Dieu ». Une période d'abondance s'ensuit avec la quantité de viande qui lui est à chaque fois rapportée par des tribus reconnaissantes. Il développe une relation de confiance avec elles, et va par ailleurs regretter le mauvais traitement que celles-ci subiront lorsqu'il se rapprochera des colonies espagnoles, au nord du Mexique.

La parole du conquistador s'efface provisoirement pour laisser place à l'observation et à l'empathie. Il ne peut en effet survivre que s'il s'insère dans ce système de pensée holistique qu'il

a aura rejetée vigoureusement à ces débuts. « Pressed into action, for the language betrays the basic impotence of the westerners, the Spanish are tasked with functioning within a distinctly native context. By virtue of his precarious position, Cabeza de Vaca is forced to confront a type of transcultural, epistemological empathy. (Simon 2) La question est de savoir si cette empathie qu'éprouve Cabeza de Vaca est le signe d'un profond intérêt pour une culture autre que la sienne ou une forme de commisération chrétienne qu'il ressent à l'égard de ces communautés persécutées.

A travers l'ouvrage *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil*, nous pouvons trouver un autre exemple de cette mise en relation (forcée) avec autrui dans le Nouveau Monde avec le Français de confession protestante, Jean de Lery, au 16^{ème} siècle. Envoyé en mission par Calvin en « France antarctique » pour rejoindre des communautés réformées, la situation se dégrade parmi les compagnons. En effet, certains décident de se reconvertir au catholicisme, provoquant de véritables dissensions au sein de la compagnie. Jean de Léry et d'autres protestants se font chasser de la communauté et doivent se réfugier auprès de la tribu amérindienne des *Tupinambas*. Jean de Lery voue à la fois de l'admiration pour ce peuple tout autant qu'il les méprise pour leurs pratiques cannibales. (374) Il suggère néanmoins dans ces écrits que ces pratiques ne sont pas éloignées des pratiques cruelles de l'Europe durant les guerres de religion. Le cannibalisme chez les *Tupinambas* lui semble pourtant moins barbare que le rituel de la transsubstantiation chez les Catholiques, celui-ci consistant en « l'ingestion » du corps du Christ. (De Léry 378)

Comme le suggère Sophie Magnone, le recueil écrit par Jean de Léry s'occupe essentiellement de pratiques alimentaires et les sens qui l'accompagnent : les animaux bons à

manger, ce que l'on doit éviter à tout prix, la préparation des aliments, le plaisir et le dégoût provoqués par les *us et coutumes* de la tribu. Comme l'indique la chercheuse, la stabilité de la chaîne alimentaire que l'homme domine est mise en péril : les membres de la tribu mangent des hommes, refusent de manger certains poissons et animaux considérés comme trop lents et dont la qualité essentielle pourrait les contaminer. Jean de Léry découvre un monde comestible inconnu, se laisse déstabiliser par lui lorsqu'il entre directement en contact avec un lézard qui, cette fois, le regarde : « J'ai pensé depuis, suivant l'opinion de ceux qui disent que le lézard se délecte à la face de l'homme, que celui-là avait pris aussi grand plaisir à nous regarder que nous avons eu peur à le contempler. » (Duviols 22) En effet, après s'être perdu en plein forêt avec ces compagnons, ils se retrouvent face à face avec un lézard. Pendant un quart d'heure, celui-ci les regarde alors qu'ils sont transis de peur face à l'animal. Nous pouvons distinguer clairement ici une inversion des valeurs où le lézard devient sujet au lieu d'objet. Les hommes se constituent malgré eux en tant que proies :

Early modern texts reveal their own preoccupations with questions of species borders and crossings: the boundaries between categories of the humans and its others were not, in the European Renaissance and Enlightenment, experience as anything as secure. The early modern human has to be defined repeatedly against a shifting contingent of non and semi humans, contrasting border-figures that are intermittently human and inhuman according to their context. (Magnone 112)

Il y a une volonté chez De Léry de capturer dans le récit toute l'incongruité et l'étrangeté de ses rencontres. On sent néanmoins à travers le récit l'incapacité de donner des preuves de l'existence de ce monde inconnu à l'Europe. La tentative de capturer et fixer l'étrangeté lui

échappe : il raconte ainsi la difficulté de ramener ces animaux exotiques qui meurent souvent durant la traversée en bateau mais aussi de rapporter des parures des tribus locales. Lorsqu'il découvre le *coati*, animal qu'il décrit comme « défectueux par rapport à ceux d'Europe », surpris par la physionomie étrange de l'animal il cherche à en préserver l'image : « J'ai souvent prié un nommé Jean Gardien, de notre compagnie, expert en l'art de portraiture de contrefaire tant celui-là que beaucoup d'autres, non seulement rares mais aussi du tout incongrus par deçà, à quoi néanmoins à mon bien grand regret, il ne se voulut jamais adonner. » (De Lery 165)

Les Modernes ont éprouvé une difficulté certaine à rendre compte de la diversité du Nouveau Monde, n'ayant pas encore développé les instruments technologiques et le jargon scientifique qui ont empêché la rencontre avec autrui. L'époque des premières explorations occidentales Outre-mer permet de mettre en lumière tous les jeux de négociation et de déstabilisation qui s'opèrent dans les zones de contact. Alors que les expéditions menées au 18^{ème} siècle se constituent en véritables voyages scientifiques avec une batterie de savants et d'artistes à même de retranscrire la réalité vue et vécue, les explorateurs de la Renaissance doivent former des tableaux souvent incomplets voire fabuleux pour donner au monde l'idée des Tropiques. Le passage des perroquets parlant est marquant puisqu'il permet de faire rencontrer l'humain et le non-humain. Les frontières se brouillent alors qu'il assiste avec émerveillement à la relation entre un perroquet et une femme de la tribu :

Mais c'était bien encore plus grande merveille d'un perroquet de cette espèce, lequel une femme sauvage avait capturé en un village à deux lieux de notre isle : car comme si cet oiseau eut un entendement pour comprendre et distinguer ce que celle qui lui avait nourri lui disait. [...] Partant pensez que si les anciens Romains, lesquels, comme dit Pline, furent

si sages que de faire non seulement des funérailles somptueuses au corbeau que les saluait nom par nom dans leur palais, mais aussi firent perdre la vie à celui qui l'avait tué, eussent eu un perroquet si bien appris, comment ils en eussent fait cas. (De Lery 165)

L'histoire de Jean de Lery dans cette tribu autochtone du Brésil révèle à la fois l'émerveillement et la surprise pour ce monde intouché, préservé des influences néfastes de la civilisation. Un intervalle de quinze ans a lieu entre ce voyage effectué dans la « France antarctique » et l'écriture de cette aventure qui subira de multiples révisions. Il fait l'expérience en France de l'exil en tant que Huguenot, ainsi que la violence des guerres des religions déchirant le pays. La description de la faune et de la flore, des coutumes locales des *Tupinambas* est émaillée de réflexions personnelles et d'anecdotes.

C'est d'ailleurs là que l'on retrouve cette zone de contact, cette forme de métissage qui s'établit dans les pratiques de Jean de Léry et de ses compagnons au contact des Amérindiens. Frank Lestringant, dans la préface consacrée à l'œuvre de Léry, mentionne cette trame de l'histoire tissée de réminiscences. En effet, il donne l'exemple de l'utilisation des cendres de *Pau Brésil* pour blanchir leurs chemises. Il se trouve que celle-ci va teindre leurs habits d'un rouge vermeil indélébile. On retrouve ici la collision de deux mondes, celui de l'Occident du 16^{ème} siècle où l'on pratique le blanchissement des vêtements par les cendres et le monde des *Tupinambas*, l'Amazone et la nature qui sont à leur disposition. De la même manière, Jean de Léry et ses compagnons, cherchent à trouver une autre manière de concevoir la bière de manioc, dégoûtés par la préparation à base de salive à laquelle se consacrent les femmes de la tribu pour la confection de la bière. Ils réalisent pourtant que bouillir le manioc ne suffit pas et que cette façon ancestrale de procéder est bien la seule qui vaille. Le récit que nous donne Jean de Léry de son

voyage diffère grandement de ce que l'on pourra voir par la suite dans les récits qui succèdent à la révolution scientifique en Europe. La zone de contact en effet s'amincit à mesure que le discours naturaliste prend une place grandissante. Dans un entretien de Claude Lévi-Strauss sur Jean de Léry, l'anthropologue mentionne cette perte de « fraîcheur » à travers le discours : « A savoir qu'il y a chez des gens comme Rabelais ou Montaigne une merveilleuse fraîcheur du regard qui va disparaître ensuite [...] le pouvoir d'appréhender dans leur vérité les êtres et les choses en ignorant ou en rejetant les conventions. » (11)

Cette « fraîcheur » du regard dont parle Claude Lévi-Strauss est poussée à son comble à travers le récit rédigé par Sir Walter Raleigh en 1595 durant son expédition en Guyane à la recherche de la cité d'or de Manoa. Sur fond de rivalité espagnole dont la présence imprègne les lieux, la compagnie de Raleigh navigue sur les affluents de l'Amazone, à la rencontre des « cassiques » et chefs des tribus locales. De nombreuses histoires lui sont rapportées par les peuples autochtones, sur la tribu des Amazones, femmes guerrières qui habiteraient sur le versant sud de la rivière du Rio Tapajos, dans la province de Topago. A cette histoire qu'il relate dans son ouvrage se côtoient les références gréco-latines ainsi que celles des monstres déjà présents dans le bestiaire de Pline sur la présence d'hommes sans têtes. Cette mythologie fabuleuse médiévale est corroborée sur place par les croyances autochtones :

As in the case of the El dorado legend, the conflation of many different native expressions under the organizing idiom of European expectation produces a false impression of cultural uniformity to native ideas and practice. Not one El Dorado existed but many, all of which confirmed imperfectly with the golden empire of European anticipation." (Pratt 96)

La cité de Manoa se constitue en horizon fabuleux et impossible à conquérir pour les conquistadors espagnols et pour la compagnie royale anglaise. Toute l'œuvre tend vers cette mission extraordinaire : retrouver dans la jungle dense les montagnes qui cachent la cité de Manoa. La légende raconte qu'après le pillage de l'empire inca par les Espagnols les descendants de l'empire se sont réfugiés à l'est, sur le plateau des Guyanes. Là, l'empire de Guyane connaît la même prospérité qu'autrefois celui du Pérou et possède des richesses inestimables :

A I have beene assured by such of the *Spanyardes* as have seene Manoa the emperiall Citie of Guyana, which the *Spanyardes* cal el Dorado, that for the greatnes, for the riches, and for the excellent seate, it farre exceedeth any of the world, at least of so much of the world as is knowen to the Spanish nation: it is founded upon a lake of salt water of 200 leagues long like unto *mare capsicumis*. (Raleigh 137)

Cette ville est encore décrite comme un paradis terrestre où sont alliés ici le végétal et le minéral. En effet, le peuple de la cité de Manoa aurait un jardin des plaisirs dans une île proche de la ville et dans ce jardin se trouveraient des fleurs et herbes de toutes sortes, ainsi que des arbres en or et en argent. (137) La quête de la cité est centrale dans son récit, elle dirige la narration aussi bien qu'elle l'affuble d'une aura mystique. Cependant, le texte regorge de détails sur la proximité qu'entretient Sir Walter Raleigh avec les locaux. Il partage leur quotidien mais aussi des formes de savoirs, comme la médecine par les plantes indigènes. Raleigh est très versé dans la pharmacopée et s'intéresse aux antidotes et aux poisons que les Amérindiens utilisent :

Those medecine which are vulgar, and serve for the ordinarie poison, are made of the juice of a roote called Tupara: the same also quencheth marvelously the heate of burning

feavers, and healeth inward wounds, and broken veines, that bleed within the body. But I was more beholding to the Guianians than any other, for Antonio de Berrereo told me that he could never attaine to the knowledge thereof, and yet they taught me the best way of healing as wel thereof, as of all other poisons. (Raleigh 171)

Ce passage révèle les échanges qui ont pris place entre les peuples autochtones et la présence coloniale, notamment la transmission de savoirs autochtones qui ont permis la survie des colons dans ces régions. Les textes des premiers explorateurs fonctionnent comme une déclaration de foi pour la Couronne et pour Dieu mais à l'intérieur de ceux-ci circulent de façon chaotique et parfois entropique un grand nombre de savoirs indifférenciés. La révolution scientifique qui opère à partir du 17^{ème} siècle assoit la prévalence de *l'epistémè*, « c'est-à-dire le savoir théorique démontrable par la logique » en opposition à la *technè*, « un savoir pratique aux tâtonnements de l'observation. » (Da Cunha 43). Dans *L'ordre du discours*, Michel Foucault entreprend de démontrer la volonté de vérité qui traverse l'histoire et de quelle façon celle-ci s'est institutionnalisée. Cette institutionnalisation du savoir n'est pas anodine puisqu'elle engendre d'autres formes d'exclusion. Tout ce qui n'est pas calibré à la mesure du discours institutionnel est rendu invisible, renvoyé à la périphérie des savoirs et pratiques. « Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. » (22)

Humboldt et le paradoxe des Lumières

Dans son essai *The crucible of the Tropics*, Ralph Bauer nous invite à penser l'herméneutique de la science et de la découverte qui accompagne le voyage de Humboldt en Amérique Latine au début du 19^{ème} siècle :

As I will argue, in his (Humboldt's) voluminous corpus, South America emerges as a sort of "crucible of the tropics"— a geographic analogue to Robert Boyle's air pump— in which (American) objects are separated from (European) subjects and in which the secrets of nature are revealed to the (northern Euro-pean) "philosophical traveler" who, equipped with instrumentation, becomes his own "center of calculation" in the name of scientific progress. (239)

Ce « propre centre de calcul » que le voyageur apporte avec lui implique une systématisation des savoirs, mais aussi une volonté concrète de ne pas s'appuyer sur les connaissances des populations autochtones. A partir de ce postulat est alors exclu ce qui ne relève pas de l'expertise occidentale. Lorsqu'Humboldt se rend en Amérique latine, il cherche à s'inscrire dans le travail de ces prédécesseurs ainsi qu'à élaborer un nouveau domaine d'expertise. Il se propose en effet d'instaurer une nouvelle géographie des plantes : « Ce n'est pas moins important de fixer la géographie des plantes, science dont il n'existe encore que le nom, et qui cependant fait une partie essentielle de la physique générale. C'est cette science qui considère les végétaux sous les rapports de leur association locale dans les différents climats. » (14)

Le processus dans lequel s'est engagé Humboldt répond au désir d'embrasser « l'ensemble des phénomènes physiques » de la région qu'il aura observée. C'est

donc en démiurge de la science qu'il entreprend de découvrir le monde tropical. L'expédition qu'il mène avec Aimé Bonpland en Amérique du Sud sera exemplaire de cette tentative de tout appréhender, l'organique et l'inorganique, l'humain et le non-humain, avec à l'appui un jargon scientifique à même d'offrir au lecteur la matrice des observations menées sur le terrain. Cependant son travail d'observation n'échappe pas à la verve romantique, dont ses écrits sont profondément imprégnés. Il côtoie assidument Goethe et sa femme, ainsi que Schiller. Leurs conversations s'emparent tout aussi bien des thèmes chers au mouvement romantique qu'aux expérimentations scientifiques auxquels les deux savants se livrent avec passion. :

Humboldt had long believed in the importance of close observation and of rigorous measurements – firmly embracing Enlightenment methods- but now he also began to appreciate individual perception and subjectivity. Only a few years previously, he had admitted that “vivid phantasy confuses me, but now he came to believe imagination was necessary as rational thought in order to understand the natural world. Nature must be experienced through feeling; Humboldt wrote to Goethe. (Wulf 40)

Cette réalité romantique se traduit par exemple dans le récit de *son Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, plus particulièrement dans les descriptions qu'il fait de la nature. Il décrit par exemple les plaines qu'ils traversent, celles des *Llomas* du désert péruvien, en mêlant à la fois une terminologie précise sur la composition rocheuse et terrestre tout en conjurant un paysage radical qui n'est pas sans rappeler les errements de Dante en enfer. Le récit fait alors côtoyer des descriptions minutieuses du monde animal et végétal, convoquant ici à la fois la figure du savant et de l'aventurier :

Le tableau uniforme qu'offrent les *Llomas*, l'extrême rareté des habitations, les fatigues du voyage sous un ciel embrasé et dans une atmosphère obscurcie par la poussière, la vue de cet horizon qui paraît sans cesse fuir devant nous, ces troncs isolés de palmiers qui ont tous la même physionomie et que l'on désespère d'atteindre [...] toutes ces causes réunies font paraître les steppes beaucoup plus grandes qu'elles ne le sont en réalité. (50-51)

Ces plaines se transforment en réalité phantasmagorique. Une forme de mouvement ponctue l'immobilité du paysage, se dirige vers cet horizon constamment repoussé. Ici Humboldt traduit la fatigue du corps dans un espace qui ne peut contenir sa petitesse. Il lui faut donc avoir recours au langage romantique pour décrire les lieux qu'il parcourt. Humboldt dresse des tableaux, non seulement des paysages qu'il traverse mais aussi des hommes et des animaux qui partagent son chemin. Lorsqu'il aperçoit les ouistitis de l'Orénoque, après avoir débattu de la terminologie à employer pour les définir, il s'émerveille de leur aspect et de la fragilité de ces êtres : « Aucun autre singe n'a la physionomie d'un enfant comme *le titi* : même expression d'innocence, même sourire malin ; même rapidité dans le passage de la joie à la tristesse. Ses grands yeux se mouillent de larmes à l'instant même qu'il est sous la crainte. » (340)

Humboldt ne suscite pas le consensus auprès des chercheurs sur le rôle qu'il a joué envers les populations autochtones. Vecteur d'une forme d'absolutisme impérial pour certains, il est considéré par d'autres comme le précurseur de l'écologie moderne et de la défense des droits des populations autochtones, par ses déclarations anti-esclavagistes. (Lubrich cité dans Eibach 322) Il me semble représenter parfaitement son époque et les réflexions qui la parcourent. On retrouve en effet mêlées ensemble dans son œuvre des considérations éthiques sur le traitement

des Amérindiens et la nécessité de les laisser libre de leur choix. Des propos qui seront tout aussi tôt contredits par la nécessité de leur imposer une « influence morale » leur permettant de prendre le chemin qui mène à la civilisation. Ces déclarations sont proches de celles de la fin du 19^{ème} siècle en France par exemple, et la mise en place d'un paternalisme colonial où, sous couvert de civilisation, on force l'individu colonisé à se soumettre aux dogmes de pensées européens : « Mais si le sacrifice qu'on lui impose n'est pas compensé par les avantages de la civilisation, le sauvage dans sa simplicité sensée, conserve le désir de retourner vers les forêts qui l'ont vu naître. Un gouvernement fondé sur la ruine de la liberté des indigènes, éteint les facultés intellectuelles et en arrête le développement. » (Humboldt 344)

Le scientifique est affecté par les conditions de vie des Amérindiens qui l'entourent, mais il reste fidèle à un mode de pensée qui l'empêche de les considérer à l'égal des Européens. Il adopte ici la stratégie qui va être propre aux empires coloniaux pour consolider leur pouvoir sur leurs sujets : justifier des pratiques liberticides auprès des populations autochtones en prétextant les sortir de l'obscurantisme, les libérer des superstitions et croyances reléguées aux peuples « primitifs ».

Ce qui pourrait nous intéresser ici, c'est de quelle manière cette entrée en contact avec le monde autochtone peut modifier le rapport à l'homme européen et ainsi sa relation avec la nature. De quelle manière s'installe une réalité nouvelle et changeante qui transforme durablement celui qui est parti d'Europe ? C'est la question que se pose Marie Louise Pratt dans son ouvrage *Imperial Eyes* :

One coinage that rears throughout the book is the term « contact zone », which I use to refer to the space of imperial encounter, the space in which people geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations[...] The term “contact” foregrounds the interactive, improvisational dimension of imperial encounters so easily ignored or suppressed by accounts of conquest and domination told from the invaders perspective. (8)

L'entrée en contact de Humboldt avec les populations autochtones se fait dans la limite de ce qui est jugée convenable d'un point de vue européen entre des populations jugées colonisables et les colons. Il en va de même dans son rapport à la nature, conditionné par ses lectures et recherches, un certain dogme scientifique hérité de Descartes et des Lumières. Humboldt ne prend jamais acte de la relation que les Amérindiens entretiennent avec la nature et comment cela s'inscrit dans un système de pensée holistique. (Bauer 240) Il donne parfois au lecteur les appellations amérindiennes de quelques animaux, fruits et plantes très répandus. Humboldt s'inscrit parfaitement dans l'idéal des Lumières, du collectionneur-aventurier, une figure romantique qui perdurera tout au long du 19^{ème} siècle. En effet, dans son récit personnel, de la même manière que les expéditions royales au 17^{ème} et 18^{ème} siècle avaient ramené des plantes exotiques au roi, voire des individus, Humboldt dispose d'une *ménagerie ambulante* :

Malgré les pertes fréquentes, occasionnées par des accidents, et surtout par les funestes effets de l'insolation, nous comptons quatorze de ces petits animaux à notre retour au *Cassiquiare*. [...] Vers le lever du soleil, les singes de nos cages répondaient aux cris des singes de la forêt. Ces communications entre ces animaux de la même espèce, qui

s'affectionnent sans se voir, dont les uns jouissent de la liberté que les autres regrettent, ont quelque chose de triste et touchant. (348)

Humboldt approche toujours cette réalité de manière fataliste. Il sait que les peuples et les animaux souffrent de la présence imposée des colons mais le considère comme un mal inévitable vers le chemin qui mène à la connaissance, à la « civilisation » de ces peuples. Le ton et le style employés dans ses récits et lettres préfigureront les relations de voyage commandités par les empires britannique et français, qui se diffuseront en masse tout au long du 19^{ème} siècle auprès d'un public avide d'aventure et d'imaginaire exotique. On retrouve chez Boussenard et Jules Verne une littérature scientifique exhaustive héritière de ces premiers voyages de savants-aventuriers. Ces récits se distinguent en effet des relations de voyage, journaux de bord de capitaine et autres gouverneurs, dont la sécheresse langagière ne saurait satisfaire un lectorat européen bercé à présent de lectures romantiques.

Chapitre 4

Cosmologies amazoniennes et traditions créoles : anthropologie du mythe de la nature

Lorsque l'on parcourt les œuvres littéraires du 19^{ème} siècle qui retracent la rencontre de l'homme européen avec un environnement tropical, on retrouve très précisément le rapport dialogique occidental entre la nature et la culture. A travers le récit colonial, la Nature tropicale, par sa transformation diégétique, devient objet à contempler, une œuvre qui s'établit en tant que nature morte que l'on vient dépeindre ou collectionner. Il y a tout d'abord un sujet qui observe, doté d'un point de vue culturel et scientifique et pourvu d'agentivité et d'intention, qui fait de la nature l'endroit où se déploie la mécanique de la Création divine. L'homme occidental se doit donc de démystifier et révéler les rouages et principes immuables qui traversent cet environnement unique. Voilà en quoi s'est résumé pendant longtemps l'approche qui sous-tend l'entreprise coloniale et qui s'est intégrée profondément dans les conceptions écologiques actuelles.

Les récits amazoniens nous montrent une tout autre perspective de la nature, qui produit, à l'opposé du clivage nature-culture, un enchevêtrement ontologique, selon la formule de Viveiros de Castro. Nous proposons, dans ce chapitre, de traiter ces différences de perception et

de conception envers la nature selon une approche anthropo-littéraire. Nous nous appuyerons sur un éclairage ethnoécologique pour relever dans les récits des peuples autochtones et des créoles guyanais les caractéristiques ontologiques différentes que revêt la nature amazonienne. Nous aborderons de ce fait les traditions amérindiennes mais aussi les mythes créoles, imprégnés de géographies marrones, de la culture plantationnaire, et du brassage culturel entre cultures autochtones amérindiennes et créoles.

Un aspect de la recherche qui a occupé les conversations anthropologiques ces dernières décennies est le développement du concept de « non-humain » dans les sociétés amazoniennes. Les non-humains peuvent tout à la fois être des animaux, des esprits, les morts, des créatures d'autres dimensions, des plantes, parfois même des objets et ceux-ci communiquent entre eux ou avec les humains, transfèrent leurs pouvoirs, jettent des sorts par l'entremise des rêves :

The ethnography of Indigenous America is peopled with these references to a cosmopolitical theory which describes a universe inhabited by diverse type of actants or of subjective agents, human and non-human-gods, animals, the dead, plants, meteorological phenomenon, very often objects and artefacts too- all equipped with the same general ensemble of perspective, appetitive and cognitive dispositions, in other words of similar souls. (De Castro 21)

Cette notion occidentale de la séparation définitive entre l'humain et la nature est dépourvue de sens dans la tradition amérindienne puisque tout est sujet à transformation : lorsque le chamane entre en contact avec des esprits de l'au-delà, il devient jaguar, tapir, aigle, fourmi etc., partageant lui-même les attributs de ces animaux qu'il va incarner.

Dans cette perspective holistique, le chamane est doté d'un pouvoir particulier puisqu'il traverse les différents univers, pour la plupart invisibles à l'œil nu, grâce à l'initiation dont il a été sujet et qui lui permet, par l'intermédiaire de l'esprit des plantes, de rentrer en contact avec l'au-delà. Les mutations qui prennent place dans les trances induites par les psychotropes servent à forger des paysages intérieurs dans lesquels évolue l'individu initié. C'est là que peuvent avoir lieu les métamorphoses en d'autres espèces, traduites dans les cosmologies amazoniennes par le phénomène de « changement de vêtement » :

Transformation of identity is a "change of skin (body), "referred to in mythic and ritual language as changing one's clothes. The changing of skin is a symbolic death of the same order as the changing of clothes in ritual language. In this way, in the visionary experience the person is temporarily transformed into a peccary or a squirrel for as long as he is wearing their clothes. (Lagrou 60)

Selon le concept anthropologique du perspectivisme (Viveiros de Castro), les animaux se perçoivent en tant que personnes et adoptent des comportements qui sont le reflet de leurs intériorités. L'apparence animale n'est que « le vêtement » qui cache l'humanité de son porteur : « ce « vêtement » n'est visible que par des individus initiés, tels les chamans qui sont en mesure de communiquer avec le monde non-humain. Les esprits se perçoivent comme des êtres anthropomorphiques et la nourriture qu'ils ingèrent est une nourriture humaine dans la cosmogonie amazonienne. Dans le cas du perspectivisme, le chamane, avec la transe induite par les psychotropes et les rituels, s'introduit dans un réseau d'intelligibilités et de sensibilités qui parcourt la sphère non-humaine. A travers la complexité des échanges et les connaissances propres au chaman, des équilibres nouveaux s'établissent entre le monde humain et la nature.

Les différentes modalités de présence au monde qu’incarne le chaman ou l’initié se conçoivent dans les cosmogonies amérindiennes comme des sources fondamentales de connaissance. Lorsque le chaman perce de sa vision le “vêtement” animal pour faire émerger de nouvelles subjectivités, il montre que la métamorphose est au cœur de la nature et du vivant :

The notion of clothing is one of the privileged expressions of metamorphosis-spirits, the dead and shamans who assume animal form, beasts that turn into other beasts, humans that inadvertently turned into animals – an omnipresent process in the “Highly transformational world” proposed by Amazonian ontologies. (De Castro 48)

L’idée qu’un animal se conçoit en tant qu’être humain reste controversé puisqu’il est impossible de déterminer de façon extérieure la subjectivité d’un animal. Lors de certaines expériences faites sous l’emprise de l’ayahuasca par des chercheurs, ceux-ci sont rentrés en contact avec des animaux qui avaient conservé leur « vêtement » animal. Cela ne rejette pas forcément le concept du perspectivisme et nous pensons qu’elle reste une théorie intéressante pour aborder la façon dont les peuples autochtones se perçoivent et les relations qu’ils tissent avec le non-humain.

Cette théorie est néanmoins difficilement applicable à d’autres éléments qui font partie du non-humain, comme les essences de plantes qui sont associées aux esprits de certains animaux. On peut se poser, en effet, la question dans quelle mesure le « vêtement » est représenté dans ce cas-là et sous quelle forme. Comment l’esprit d’une « plante-jaguar », censée soigner certaines maladies associées avec ce prédateur, peut être compatible avec l’idée du « vêtement » ? Viveiros de Castro précise que la notion de « personhood » diffère selon les

contextes: « Personhood and perspectivity- the capacity to occupy a point of view- is a question of degree and or context rather than an absolute, diacritical property of some species and not of others » (54). Quelques animaux, qui jouent un rôle prédominant dans cette relation prédateur-proie, seront dotés de davantage de subjectivité que d'autres. Certains anthropologues pensent que cela reste, malgré tout, de l'ordre de la spéculation puisqu'il reste impossible à déterminer la manière dont se vit l'intériorité d'un jaguar et c'est en effet une des critiques émises à l'égard d'Eduardo Viveiros de Castro.

Ce questionnement ne fait pas partie, à notre avis, de la perspective que nous choisissons de présenter ici. En effet, l'enjeu écocritique est de mettre en lumière une perception et compréhension du monde naturel chez les peuples amazoniens radicalement différente des extrapolations tropicales dont ils ont fait l'objet durant la colonisation. Le sujet qui nous préoccupe est l'élaboration des mythes qui participe à la création de la réalité amazonienne.

Lorsque l'anthropologue français Philippe Descola se rend auprès de la communauté Achuar à la frontière entre l'Equateur et le Pérou, il observe que les interactions tissées entre les autochtones et la nature ne résultent pas d'une séparation nette entre le domaine de l'humain et celui du non-humain :

Dans la mesure où la catégorie des « personnes » englobe des esprits, des plantes et des animaux, tous dotés d'une âme, cette cosmologie ne discrimine pas entre les humains et les non-humains ; elle introduit seulement une échelle d'ordre selon les niveaux d'échange d'information réputés faisables. (Descola 30)

Les plantes occupent une place particulière dans l'univers amazonien et peuvent, en tant qu'esprits, rendre visite aux humains durant leurs rêves. Dans son ouvrage *La composition des mondes* qui relate son expérience et son vécu auprès de la communauté, Descola partage ce rapport particulier qu'entretiennent les hommes avec leurs plantes :

Une femme racontait qu'une jeune fille était venue se plaindre à elle que l'on tentait de l'empoisonner ; c'était l'âme d'un plant de manioc qui avait été planté trop près d'un plant de *barbasco*, un poison végétal très toxique utilisé pour la pêche. En discutant de ces apparitions oniriques avec les *Achuar*, j'ai compris que, selon eux, les animaux et les plantes se voient eux-mêmes comme des humains et puisqu'ils se voient comme tels dans les rêves lorsque leur âme voyage, le rêveur les aperçoit sous l'aspect de leur humanité aussi, et c'est ce qui permet aux humains de communiquer avec les non-humains (149-150)

Les plantes constituent un reposoir pour les esprits, tout aussi bien qu'un vecteur de communication vers l'autre monde. Les objets et les divers artefacts représentent aussi un moyen privilégié pour communiquer avec d'autres formes de vie. Loin d'être une simple représentation culturelle, les objets et productions artisanales forment un tout qui lie l'humain et le non-humain. Les roseaux à flèches chez les *Wayana* de Guyane et du Brésil, selon le récit qui en est fait, sont le fruit d'une alliance entre les hommes et les anacondas.

Dans ce mythe *Wayana*, une jeune femme rencontre un anaconda au bord d'une rivière. Cet homme-anaconda se présente à elle avec une « très belle peau et de jolis dessins. » Après quelques péripéties, elle décide de l'épouser. La jeune femme tombe enceinte et l'homme-

anaconda offre des roseaux bien coupés au père de son épouse. Le soir venu, celui-ci se réchauffe auprès du feu et s'enroule sur lui-même. A cet instant précis, les gens de la tribu prennent conscience de sa double identité. Le frère de la jeune femme décide de transpercer l'animal avec les roseaux apportés par *Alikla*, l'homme-anaconda. Les enfants, issus de la relation entre le serpent et la femme, déjà grands à leur naissance, s'en vont tuer l'oncle avec les flèches de roseau. Après sa mort, ils décident de vivre dans leur famille anaconda. « Le roseau à flèches est celui de l'anaconda. C'est pour cela que la flèche, qui est peinte au génipa, est utilisée par le chamane qui la place sur un chemin pour empêcher les mauvais esprits d'anaconda de rendre les gens malades. » (Kulijiman et Camargo 60)

Comme le souligne les auteurs qui ont retranscrit ce récit *wayana*, le passage de l'homme à l'animal et l'animal à l'homme se fait souvent sans transition. La frontière entre les différentes essences ontologiques se révèle fluide : La transformation homme -animal et animal-homme est récurrente dans les récits amazoniens. Cette transformation renvoie à l'indifférenciation des êtres : c'est le cas de l'anaconda qui, dans le récit de l'origine des roseaux à flèches, est également un homme. Cet être partage donc à la fois la sociabilité des anacondas dans l'eau et celle des hommes sur terre. Dans ce passage d'un monde à l'autre, un être comme l'anaconda est représenté chez les humains par le biais du roseau à flèches. (Kulijaman et Camargo 60)

Les connaissances techniques des peuples amérindiens dans l'élaboration d'artefacts s'allient à une connaissance profonde du monde naturel. Chez les peuples autochtones du plateau des Guyanes, la décoration « est loin d'être purement esthétique, elle sert à établir une communication avec ces êtres primordiaux. » (Visigali 90) Cela s'incarne par exemple avec la pratique de la vannerie qui, par ses motifs, reproduit les mythes d'origine. Chez les *Wayampi* et

les *Teko* du sud de la Guyane, les motifs se transmettent de génération en génération et montrent l'origine « extrahumaine des représentations artistiques. » (91) Chez les *Wayampi*, la vannerie serait donc apparue aux hommes selon le récit mythologique suivant : un homme transformé en vautour lors de son passage dans l'autre monde fait la rencontre de six femmes portant sur leurs pagnes les trente-six motifs de la vannerie *wayampi*. De retour sur terre, il enseigne à son peuple les motifs qu'il faut reproduire durant le tressage. La nature, sa représentation et les mythes qui en découlent, sont inextricablement liés dans la cosmologie *wayampi*. Selon l'anthropologue Mary Fleury, le tressage chez le peuple *Wayana*, qui vit dans l'intérieur forestier, reconstitue à chaque fois le mythe des origines, où le Dieu *Kuyuli* établit la création du monde par le tressage. (221) Le mythe du *Tulupele* est aussi révélateur de cette conception du monde. En effet, c'est à travers la mise à mort de *Tulupele*, monstre mythologique mi-chenille, mi-jaguar, que la vannerie est apparue aux hommes. C'est en découpant la peau du monstre que les motifs ont été transmis.

Les métamorphoses : l'homme-jaguar

Il s'agit ici de souligner la façon dont l'Occident a apprivoisé l'image du jaguar à travers sa littérature coloniale, et le rôle crucial qu'il a joué dans la création du héros européen face à l'altérité du monde tropical et de le comparer à celui qu'endosse le jaguar dans les cosmologies amazoniennes, en particulier sur le plateau des Guyanes. Si l'on reprend Boussenard, auteur-phare de romans-feuilletons de la fin du 19^{ème} siècle, le jaguar joue un rôle décisif dans la construction de son héros éponyme Robinson. En effet, lorsque Robinson s'échappe du bagne, il doit faire face aux forces « obscures » de la nature tropicale, ici incarnées par le jaguar. Pris en étau entre le cruel surveillant de prison Benoit et le fauve, il incombe au protagoniste de montrer

qu'il domine ce rapport de forces. Il peut maîtriser à la fois l'homme et la bête, dont on brosse, dans le récit, un portrait similaire. L'homme « hypnotise » le jaguar, de manière comparable au dompteur des cirques itinérants : « Il saisit à pleine main la queue du jaguar, imprima une secousse brutale et tellement douloureuse, que celui-ci, plus furieux que jamais, tenta d'abandonner sa première victime afin de s'élancer sur l'être assez téméraire pour l'oser braver avec une pareille audace. » (Boussenard 20) La mise à mort théâtrale de l'animal dans la suite du récit vient parfaire l'imagerie du héros, qui par son sang-froid et ses compétences, s'est arraché à « la sauvagerie » du lieu : « Le héros aventurier ne vit une forme d'ensauvagement -devenant comme un indigène- que pour tirer du « monde de la sauvagerie » un pouvoir qui lui permette de restaurer « l'ordre de la civilisation. » (Hahn et Letourneux 64).

La même logique s'applique à *L'île à Hélice* de Jules Verne lorsque le paradis artificiel que constitue le paquebot, incarnant à lui seul le prodige civilisationnel, est mis en danger par des fauves, sur fond de rivalité coloniale franco-anglaise : « A notre poste, messieurs, et n'oublions pas qu'en traquant ces lions, ces jaguars, ces tigres, ces caïmans, c'est aux *English* que nous donnons la chasse. » (Verne 303) L'équilibre et le désir d'harmonie auxquels aspirait l'élite sur le paquebot sont mis en péril par cette nature incontrôlable. L'insécurité procurée par la proximité du monde naturel, ici délimité d'un côté par l'océan et de l'autre par la présence des animaux, assoit de manière tangible la supériorité de la nature face aux prodiges de la civilisation. Le naufrage du paquebot ainsi que du Nautilus dans *Vingt mille lieues sous les mers* témoignent de l'incapacité de forger une quelconque hybridité entre l'« incongruité » tropicale, illustrée par la sortie des fauves, et le « miracle » scientifique de la *Standard- Island*.

Le paquebot ne s'adapte pas. Il est conçu pour reproduire de façon mécanique ce pour quoi il a été construit. Cette fin du 19^{ème} siècle assoit la primauté de la science et de la technologie dans le rapport à la nature. Le gigantisme du paquebot met en lumière les prodiges de l'industrialisation tout comme ces jardins où l'on fait pousser d'énormes légumes pour satisfaire la population de *Standard Island*. Le fauve s'inscrit en opposition au mythe du progrès, et il est donc par essence ce qu'il faut détruire ou exposer : par le domptage et le confinement aux espace clos, on réduit ainsi l'incongruité tropicale à une miniature, au désir du collectionneur et de celui qui regarde. Immobiliser l'animal, organiser des battues participent à cette surenchère et détournent la vulnérabilité de l'homme pour l'éprouver : « Quant à ces fauves, dont nous ne pouvons estimer le nombre, ajoute-t-il, il importe qu'ils soient détruits dans un bref délai. Leur laisser le temps de s'acclimater, de se multiplier, ce serait compromettre la sécurité de notre île. » (Verne 300)

La bête sauvage est une forme de monstruosité, dans le sens où elle vient composer avec une réalité déséquilibrée par son apparition. Stéphanie Dalleau, dans sa thèse sur la monstruosité au 19^{ème} siècle, soutient que le monstre suscite une forme de rébellion chez le héros et qu'il permet de faire émerger les aspects transgressifs de l'individu. Nous pensons, au contraire, que la monstruosité vient renforcer la conformité du groupe auquel le héros, protagoniste, appartient. La monstruosité relève le danger que doit affronter l'individu qui lui fait face et participe à la fabrication du héros. Ainsi, le jaguar s'insère dans le roman colonial dans le cadre plus large des Tropiques : elles sont monstrueuses, car elles contribuent au fait de « montrer » et d'être montrées, comme le suggère l'étymologie latine *monstrare*. Les Tropiques, et les animaux qui la peuplent, dont le jaguar, fonctionnent comme une sorte de *deus ex machina* dans

le récit européen ; par une mise en scène théâtrale, le fauve et la forêt tropicale provoquent l'émergence du héros, en crée la matière même. Les Tropiques sont l'incarnation pour le monde occidental des temps primordiaux où le héros peut éprouver sa valeur, au-delà de tout statut socio-économique. C'est une des raisons pour laquelle le roman d'aventures a connu un succès aussi retentissant car il représentait des personnages accessibles pour des couches populaires assignées à un espace de vie restreint.

La relation de l'homme avec le jaguar dans les cosmologies amazoniennes est complexe et se différencie profondément du discours colonial, en ce qu'elle implique une relation fusionnelle entre le monde humain et non-humain. Un jaguar peut être un homme et un homme, un jaguar : le jaguar est à la fois le produit d'une métamorphose mais aussi de visions chamaniques où la distinction fondamentale entre soi et le reste du monde devient obsolète. Dans un essai parfois hermétique, William C. Torres relate son expérience sous l'emprise de l'ayahuasca au Pérou, confondant l'objet de sa vision avec la relation qu'il tisse avec un jaguar. :

From the jaw of this serpent, from its breath, a jaguar flows. At the point of my forehead where the jaguar-fang, is incrusted, the jaguar -eye- fang is activated in the intense shining of diamond-ivory. [...] With the fourth round of yage-drinking, my body is activated in becoming-jaguar [...] I see the speed of a forward -backward -jaguar -pounce and it carries me off its aion speed. All space vibrates around me in vibrating -jaguar-luminosity. (187)

Tout prend ici l'allure du jaguar. C'est sa forme même qui est capturée dans le récit. La potentialité de devenir jaguar, ce qu'il nomme « le jaguar potency » participe à un processus de désorganisation du corps. Ce n'est donc pas uniquement une transformation spirituelle mais bien

une transformation qui prend place dans la matière même, dans le tissu organique. L'auteur relate une expérience synesthésique où il perçoit la musique en couleurs, où les percussions deviennent reptiliennes par la présence d'un serpent idéique. Dans cet univers auquel il convie le lecteur, se succèdent de manière fragmentée les différentes parties du jaguar. Les mâchoires tout d'abord, puis une canine qui s'incruste profondément dans son front, ouvrant ainsi une forme de portail pour de nouvelles dimensions. Il n'y a donc aucune essence stable, le jaguar-serpent devient un projet ontologique en soi. Le corps de l'animal fonctionne dans son projet visionnaire : le jaguar est un œil, puis une dent qui déchire. Le processus de devenir jaguar est à la fois décrit comme une « épidémie » mais aussi comme une « contagion ». C'est une violence faite au corps qui ne peut être contenue dans sa forme primordiale et qui libère une espèce de luminosité « jaguar » se répandant à travers l'individu et au-delà. L'ego s'efface progressivement pour laisser la place au « becoming-jaguar event ». (191)

Cette disparition de « soi » au profit d'une dissolution avec la nature et ses êtres est un récit courant associé à la prise de plantes psychotropes, au sein des cultures amazoniennes. Ce passage à cette dissolution est particulièrement palpable dans les expériences relatées par les Occidentaux, où les anthropologues racontent parfois l'effroi mais aussi l'émerveillement que cela leur a procuré. L'expérience que fait Michael Harder auprès de la tribu des *Jivaros* dans les Andes s'apparente à une rencontre avec la mort. Durant son séjour auprès de cette communauté, il se révèle difficile pour lui de demander des informations concernant les aspects religieux de leurs pratiques rituels. On lui propose donc d'expérimenter par lui-même « la voie du Shaman ». (152) Après l'ingestion d'ayahuasca, il fait face aux mâchoires prédatrices d'un crocodile. Cela vient confirmer une constante du récit amazonien, qui est l'apparition de formes reptiliennes.

Cela s'accompagne aussi chez lui de la vision d'individus aux têtes de geais bleus et aux corps humains.

Les distorsions morphiques sont la norme non seulement dans les voyages psychédéliques des individus ayant expérimenté des plantes psychotropes mais aussi dans l'ensemble des cosmologies amazoniennes. La distorsion est la norme car tout est métamorphosable. La réalité dans laquelle nous existons n'est qu'une contingence de multiples univers qui se chevauchent perpétuellement, non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps. Une terreur absolue accompagne pourtant ces instants alors qu'il pénètre plus profondément à l'intérieur des visions qui se présentent à lui. Son corps se paralyse et il n'est plus en mesure de rentrer en contact avec les locaux. Il devient alors le réceptacle de créatures reptiliennes: "I could only very dimly perceive the givers of these thoughts: giant reptilian creatures reposing sluggishly at the lowermost depths of the back of my brain, where it met the top of the spinal column. I could only vaguely see them in what seemed to be gloomy, dark depths." (155)

C'est l'espace-temps qui s'élargit alors que l'anthropologue expérimente les débuts du monde, peuplés de créatures mystérieuses :

The creatures then showed me how they had created life on the planet in order to hide within the multitudinous forms and thus disguise their presence. Before me, the magnificence of plant and animal creation and speciation- hundreds of millions of years of activity – took place on a scale and with a vividness impossible to describe. (155)

Il confie ses révélations auprès d'un shaman qui lui confirme avoir partagé une expérience similaire. L'anthropologue Françoise Barbira Freedman s'est, quant à elle, retrouvée dans le Haut-Amazone péruvien. Elle expérimente une vision qui l'amène à se transformer en jaguar, non pas en tant qu'objet d'une volonté propre mais comme un désir irrésistible qui l'a envahie. Cela s'exprime chez elle de façon organique, comme dans le récit fait par William C. Torres. Il y a une conscience d'être soi, mais sous la forme d'un jaguar. Ces félins lui apparaissent en vision et souhaitent lui apprendre la manière de vivre d'un jaguar dans les profondeurs de la forêt. L'anthropologue constate que, lors de son voyage psychotrope, être jaguar transcende toute notion de bien et de mal. Elle perçoit aussi d'autres animaux dans ses visions, tels que les serpents qui lui donnent l'impression d'offrir une autre sagesse en eux. Cela rejoint en cela les mythes amérindiens où le serpent est vénéré comme porteur de vie et de connaissances. La forme reptilienne est d'ailleurs constamment présente dans les récits traduits par les initiés.

Lorsque l'on mentionne un animal dans les rituels chamaniques et médicaux traditionnels, il est souvent associé à une plante spécifique. Par exemple, certaines plantes fonctionnent par analogie comme une représentation du jaguar. Dans l'expérience relatée par l'anthropologue, différentes écorces sont associées avec l'esprit-animal. Les chamans lui indiquent qu'elle a la possibilité d'invoquer le jaguar en elle lorsqu'elle se sent en danger :

The various plants which have the jaguar as the mother-spirit would become familiar to me as a result. The vision created a moral obligation in the officiating shaman to help me with the further steps as a jaguar vision can be dangerous if it is not consolidated into defenses and the support of spirit allies. (198)

Dans les cosmologies amazoniennes, les univers se superposent, les mondes s'inversent. Le corps parfois devient une charge inutile dans la quête spirituelle. Pour que la transformation puisse se produire, le corps doit être éliminé : "When the flesh is destroyed, only then does the soul appear and begin to see." (155)

Pour illustrer cette dissolution des corps, que ce soit par quête spirituelle ou par amour, *Les Arawak* ou *Lokono* de Guyane fondent l'origine de leur peuple sur le mythe de leur premier héros *Harhiwanli*. Dans ce récit, le protagoniste fait la rencontre de plusieurs femmes-vautours durant son expédition en forêt. Il tombe amoureux de l'une d'elle et pour susciter son attention, décide de se transformer en cadavre de cerf. « Il ne savait pas comment il pourra parler à cette femme. C'est pourquoi il décida de se changer en cadavre de cerf. Et donc il fit cela, se changer lui-même en charogne pour elle. » (Patte 14) Après avoir été becqueté plusieurs fois par les rapaces, il se jette sur les ailes de la jeune femme, déposées un peu plus loin. Les ayant perdues, la jeune femme ne peut plus retourner chez elle et doit donc épouser le jeune homme. La transformation est ici encore plus troublante puisqu'elle implique la transformation en un animal en décomposition : c'est par un enchantement qui engendre la destruction du corps qu'il suscite le désir de la femme-vautour. L'homme-carcasse devra pourtant subir de nombreuses avanies et transformations auprès de la famille des vautours pour y être accepté. La destruction ou les mutilations engendrées sur les hommes-animaux viennent aussi assier les mythes de la séparation entre hommes et animaux.

Dans le récit *arawak, La mère des petits serpents*, une jeune femme tombe enceinte après sa rencontre avec un serpent de la forêt. L'enfant-serpent qui naît de cette union se réfugie dans un arbre et sa mère vient lui rendre régulièrement visite. L'oncle de la jeune femme, furieux de

cette union, coupe l'enfant-serpent en plusieurs morceaux. Sa mère les ramasse et les cache. De ces restes vont naître plusieurs autres serpents, tous enfants de la jeune femme. Ne pouvant plus retourner vivre dans la tribu, ils doivent s'établir pour toujours dans la forêt : « C'est ainsi que nous, les *Arawak*, nous sommes les enfants de celui qui était son oncle. Eux se multiplièrent depuis cette époque, et jusqu'à aujourd'hui nous ne pouvons pas vivre avec les *Basari*. » (49)

Ces récits prennent la forme de mythologies transgénérationnelles et répondent à certaines questions ontologiques, notamment celles du rapport à soi et à autrui. Au cœur de ses réflexions émerge la notion de l'identité humaine face à celle toujours mouvante d'une nature « cloquée »: “The myths are filled with beings whose form, name and behavior inextricably mix human and animal attributes in a common context of intercommunicability, identical to that which defines the present day intra human world.” (De Castro 55)

Selon Phillippe Descola, le temps du mythe est un temps qui permet chez les Amérindiens de « déployer les conditions de différentes possibilités qui existent chez les humains et les non humains ». (185) Le temps du mythe va coïncider avec celui de la genèse et de la spécification du monde : « Un mythe amérindien dévoile la façon dont une espèce animale ou végétale a acquis l'apparence qu'elle possède à présent, les événements qui ont permis l'émergence des êtres qui peuplent leur territoire. C'est une histoire de « spéciation, qui énonce les conditions accidentelles d'un brusque changement d'état. » (Descola 186) L'espace-temps mythique comprend une série de métamorphoses qui établissent de nouvelles relations entre les êtres. Descola va utiliser le terme de commutation pour rendre soudain visible dans un corps un faisceau de dispositions qui lui préexiste et donc l'actualisation d'une potentialité.

Lieux créoles et marronnages

Le rapport à la nature diffère sensiblement chez les Créoles guyanais qui sont implantés essentiellement dans la région du littoral. En effet, les prétentions coloniales françaises n'ont pas pu se concrétiser réellement dans l'intérieur du pays et les tentatives agricoles se sont avant tout concentrées sur la partie la plus accessible de la côte et dans les alentours de la ville de Cayenne. (Lemaire) Les chants traditionnels et les contes guyanais représentent cette ambivalence entretenus envers la nature, à la fois mère -nourricière, issue du lien fort entre les pratiques vivrières héritées des Amérindiens, notamment dans la pratique sur brûlis et accompagnée des chants *Mayouri* « qui ont des vertus thérapeutiques dans la mesure où ils imitent la nature » (Denizot 256) mais aussi une forme d'anxiété face à une nature tropicale qui, au temps de l'esclavage et des marronnages, pouvait aussi être synonyme de mort.

La forêt amazonienne prend par exemple la forme d'un jardin créole, un espace naturel aménagé qui laisse la place à la rêverie où le mythe de l'abondance y est aussi présent :

Lagwyan sa roun joli jarden
Li gen fèy ké flèr ka santi bon
Tibèrèz, rézéda ké jasmen
Di mo adan ki salon
Zot lé pasé lajournen

(La Guyane c'est un beau jardin
Avec des feuilles et des fleurs qui embaument
Dites-moi dans quel salon vous voulez passer la journée)
Ou encore : la Guyane offre de beaux fruits en dessert
Toute l'année, qu'il fasse beau ou qu'il pleuve
Sapotille, oranges et pommes de Cythère
Dites-moi quelle table vous avez choisie
Pour que l'on dresse votre couvert (Blérald 263)

Ici, la Guyane et sa nature abondante semble être apprêtée en un banquet où les fruits les plus savoureux sont offerts au tout venant. Il n'y a qu'à recueillir ses bienfaits. Les pommes de Cythère évoquent ici la Cythère grecque, le paradis à portée de main, qui n'est pas sans rappeler les récits coloniaux mettant en exergue la beauté des colonies par leur fertilité et ouverture au monde. Le banquet est une image récurrente dans la littérature d'aventures et on la retrouve dans les chants traditionnels créoles. Cela illustre bien le processus de créolité qui est en jeu : D'un côté, le chant traditionnel *mayouri* vient rappeler la tradition amérindienne des récoltes, de la pratique sur brûlis pour dégager des abattis. On y trouve là des chants qui viennent mettre en scène la nature dans les pratiques humaines de labourage, de la récolte et transformation du manioc mais aussi tous les rituels qui accompagnent ces événements collectifs. D'un autre, l'exotisme des récits coloniaux des Guyanais d'origine française imprègne la culture locale et teinte les chants traditionnels de leur tropicalisme. La nature devient le reflet des états d'âmes et convoque l'ensemble des éléments naturels guyanais. Elle devient un lieu de confusion et de perte :

Krik bouché, pativiyé inondé

Manman lanmè baré
Koté pou mo pasé
(Les criques débordent les palétuviers sont inondés
On n'a pas accès à la mer
Je ne sais quelle voie emprunter (264)

Cette veine romantique qui dépeint à la fois les beautés éthérées de la nature mais aussi la « noirceur de la forêt » est emblématique de la poésie guyanaise du 19^{ème} où l'on retrouve les poètes du bagne et des créoles à l'esprit colonisateur, comme Louis-Ange Pitou, Fabien Flavin Le Blond ou encore Les de Saint-Quentin. Un des premiers poètes créoles à mettre en lumière l'héritage de l'esclavage et le système plantationnaire est Ismaÿl Urbain. Dans un de ces poèmes, il adresse une forme de prière au soleil, qui tout à la fois embellit sa peau et vivifie le monde animal. Certains le considèrent d'ailleurs comme un précurseur du mouvement de la Négritude. Il s'inscrit pourtant encore très largement dans la poésie romantique et coloniale du 19^{ème} mais on retrouve définitivement des thématiques qui le distinguent de ses congénères. La nature, dans le poème « Le Noir » (Beaufort 40) vient sublimer ce qui est culturellement stigmatisé. La noirceur de la peau est mise en valeur par le rayonnement lumineux et l'énergie vitale procurée par « le grand Globe d'or ». Ce poème réitère cependant les clichés qui abondent dans la littérature occidentale du 19^{ème} siècle, notamment la dichotomie entre le monde de la nuit, terrifiant, peuplé de « grigris et des zinkilis » ainsi que de « débauches monstrueuses » et la lumière divine qui « chasse les bêtes dans leurs tanières ». (40-41)

Les contes populaires créoles guyanais mettent en scène la nature de manière tout à fait différente. On retrouve, la plupart du temps, dans ces contes, une personnalisation du monde

animal, caractérisée par la roublardise mais aussi l'ingéniosité dont ceux-ci font preuve face aux situations présentes. Dans les contes traditionnels rassemblés par l'écrivain Auxence Contout, l'araignée *Anansi* est la figure qui traverse l'ensemble de ces récits. Elle est une image récurrente de la cosmogonie et mythologie Businenge, ou afro-guyanaises. On suppose qu'elle trouverait son origine dans les communautés de l'Ouest africain et plus particulièrement du Ghana, où elle y joue un rôle prépondérant dans les mythes de héros civilisateurs. (Blérald) Elle est non seulement présente dans la littérature orale mais aussi dans l'ensemble de l'esthétique marronne de ces communautés, que ce soit dans les danses mais aussi dans les sculptures *tembe* où les entrelacs et autres figures géométriques évoquent le tissage d'une toile et sont emblématiques de leur rapport à la nature. L'araignée *Anansi* survit dans les contes traditionnels en mettant en place des stratagèmes compliqués pour attirer les animaux dont elle cherche les faveurs ou qu'elle souhaite simplement dévorer. Ces mises en scène évoquent symboliquement les difficultés de survie qu'ont pu endurées ces populations, constamment menacées par la présence des colons. L'araignée représente cette logique de vigilance constante et l'art de l'esquive :

L'image de l'araignée offre une double connotation. D'une part, l'araignée au centre de sa toile pourrait être le symbole de l'introversiion et du narcissisme [...] Elle renverrait à la figure de l'esclave fugitif, traqué, apeuré [...] D'autre part, la mobilité de l'araignée se balançant au bout de son fil ou courant d'un point à un autre, pourrait être celle du Marron libéré du joug de ses colons, libre, seul, indépendant, qui se déplace à travers bois, artisan de sa liberté. » (Blérald 104)

L'araignée *Anansi* fait donc partie du folklore marron chez les peuples *Alakus*, *Samaracas* etc. mais elle a aussi été progressivement intégrée aux contes populaires créoles. Nous nous inscrivons en opposition avec l'idée avancée par Monique Blérald que la figure de l'araignée *Anansi* perd de son pouvoir de subversion et d'ingéniosité dans la tradition créole. Dans les contes d'Auxence Contout, l'araignée n'est ni gentille ni serviable : dans le conte *Anansi joue et perd*, l'araignée découvre un trou dans lequel un poisson lui propose de la faire voltiger. *Anansi* se retrouve alors projetée contre un arbre et, en retombant au sol, elle imagine un piège pour tuer le plus grand nombre d'animaux et ainsi satisfaire sa faim. Elle décide alors de couper des pieux et de les mettre exactement à l'emplacement où elle était tombée. Elle attire ainsi le cerf Abouti en lui faisant croire qu'il pourra attraper beaucoup de poissons. Mais c'est sans compter sur le chevreuil Kayakou qui a surpris ses manigances et décide, lui aussi, de se jouer de l'araignée. Il finit par apporter le foie d'*Anansi* à la femme de l'araignée pour qu'elle puisse la faire bouillir. (Contout 27-31)

Ce conte met en évidence l'ingéniosité de l'araignée mais aussi son incapacité à sortir du piège que l'on a tendu contre elle. C'est un reflet du monde plantationnaire où chacun veille à ses propres intérêts pour survivre, et principalement pour échapper à la faim et aux mauvais traitements. Dans *Anansi l'Araignée et Maman des Bois*, *Anansi* décide de piéger les esprits de la forêt et de la rivière, incarnées par *Manman des Bois* et *Manman Dilo*. Elle les incite à participer à une épreuve de force où elles devront s'éprouver au tir à la corde. Alors que les esprits imaginent se battre avec l'araignée, celle-ci les a, en réalité, piégées. *Manman des Bois* et *Manman Dilo* se retrouvent donc à se battre l'une contre elle, car chacune tire le bout de la corde à laquelle elles sont les deux rattachées. Elles finissent toutes deux par être tirées au village où

leurs visages sont exposés à la foule. (19-22) Honteuses, les deux esprits partent à tout jamais se cacher dans la forêt. Cette histoire illustre la tension qui existe dans le monde créole entre la forêt d'un côté, peuplée de créatures (parfois bienveillantes, la plupart du temps malveillantes) et de l'autre la communauté villageoise. L'araignée tisse des liens entre ces deux mondes, elle est à la fois porteuse de qualités humaines mais peut aussi entrer en contact avec le monde non-humain.

Les *Veillées noires* de l'auteur guyanais Leon-Gontran Damas illustrent parfaitement les stratégies de survie que mettent en place les protagonistes de ces contes. Par la voix de Tèteche, figure matriarcale issue à la fois de l'enfance de Damas comme du folklore intemporel guyanais, les personnages incarnés par des animaux sont le reflet structurel des dynamiques du *lieu* plantationnaire. Alors que les contes amérindiens utilisent la métamorphose comme processus ontologique nécessaire à l'avènement de toute chose, la métamorphose dans le conte créole est associée au travestissement de la parole. Les contes des *Veillées noires* s'inscrivent dans une opposition de forces, dans une bipolarité entre le dominant et le dominé. Les positions ne sont pourtant en rien figées et c'est à travers la parole, le plus souvent à travers une parole feinte, que les rôles peuvent être mutés. Les contes illustrent des tropes qui sont propres à la réalité du monde esclavagiste, mais aussi celles des petites communautés villageoises créoles. L'accès aux ressources alimentaires et la sécurisation de cet approvisionnement, ainsi que le prestige qui y est associé, constituent des enjeux fondamentaux dans la société créole, surtout lorsque les ressources en question risquent d'être accaparées par le pouvoir colonisateur. Ruser contre l'ennemi à travers la parole devient marronnage et crée des lignes de fuites dans les dynamiques de domination :

Une situation de domination, quelle qu'elle soit, recèle toujours des possibilités de résistance, d'action, de création. [...] Il y a quelque chose de carnavalesque dans ce discours qui inverse les positions et qui dissout les prétentions adverses par l'usage d'une langue acide alliant ironie et dérision. Dans l'arsenal marron de l' « inservitude volontaire », le rire représente sans doute la plus diabolique des armes. (Touam Bona 35)

Dans le conte *La Monture*, le lapin se joue du bouc en utilisant à la fois la flatterie et en suscitant sa pitié. Alors que les deux courtisent la fille d'un gros propriétaire, le lapin apprend, grâce aux confidences de son ami Kariakou, que, malgré les apparences, la *Demoiselle* éprouve plus d'intérêt envers lui qu'envers le bouc. Il décide de rendre visite à la demoiselle en se travestissant en fils de bonne famille. La métamorphose opère ici non seulement par l'habillement mais aussi par le ton de la voix, qui se veut mielleux. Il lui annonce de façon grandiloquente que le bouc deviendra sa monture durant le bal organisé par celui-ci. De retour chez lui et feignant d'être malade, il convainc l'animal de le porter sur son dos pour se rendre aux festivités. A l'approche des maisons bourgeoises où se trouve la fille du propriétaire, il cravache durement bouc qui, fou de rage, promet de se venger. Le lapin a, malgré tout, toujours un coup d'avance sur son ami et n'hésite pas à tuer ou éborgner ceux qui se présentent sur son passage. Le lapin finit donc avec la *Demoiselle*, balayant ici les prédictions à son encontre. La loi du plus fort, qui favorise Bouc au détriment de Lapin, se voit renversée par l'ingéniosité et la créativité du petit animal. Les contes des *Veillées noires* favorisent constamment l'animal sur lequel « on ne parierait pas », en montrant qu'il existe toujours des possibilités d'exploiter le contexte pour qu'il soit en sa faveur. Dans le conte *Le Sorcier*, lorsque Kariakou réalise qu'il va attirer Tigre en ayant mangé les sacs de grain du voisin, il fait appel à son imagination et à la crédulité du félin

pour créer les conditions de sa fuite. (59-67) En cela, il active des possibilités de création et de résistance et par conséquent marronne son chemin vers la liberté.

Emmanuel Lézy fait une analyse détaillée du récit *Echec et mat des Veillées noires*, dans le cadre de son travail sur la géographie vernaculaire en Guyane. Il se propose d'examiner le parcours initiatique de la tortue comme une représentation symbolique de la Guyane tout entière, présentée en opposition avec l'autre texte-phare de Damas *Le Retour de la Guyane*. Pour l'auteur, cette géographie vernaculaire s'inscrit davantage dans une perspective « nocturne, féminine et circulaire, une bulle de rêve retrouvant dans ses limites l'espace de la Grande Guyane insulaire ». (Lézy 370) Il décrit l'importance symbolique de la tortue en faisant recours à de nombreux récits de genèse empruntant dans les mythologies gréco-romaines et judéo-chrétiennes. Il avance aussi que la forme du serpent se retrouve en filigrane dans toute l'œuvre, et qu'elle est présente en partie chez l'ensemble des personnages. Réitérant la question de Stephen Hawking dans l'histoire brève du temps « Le monde serait-il une tortue ? » proposant ici de façon malicieuse une géographie alternative. Cependant, l'auteur oublie complètement d'intégrer, dans sa géographie vernaculaire, l'importance du brassage culturel qui s'opère entre les Amérindiens et les Créoles, et plus particulièrement sur le littoral guyanais. En effet, on retrouve dans le texte des tropes familiers de l'univers amérindien guyanais comme les êtres qui vivent « dans le ciel » et la figure du vautour comme transition entre la terre et le ciel. Lorsque que le vautour lâche la tortue et qu'elle se brise en plusieurs morceaux, celle-ci se fait recoller par un être suprême (ici la Vierge marie dans cette version créole). Ce premier acte infligé à la tortue l'engage dans sa quête initiatique où elle devra affronter de nombreux obstacles sur son chemin. Cela est aussi très courant dans les récits fondateurs des peuples autochtones où le

héros devra surmonter de nombreuses péripéties pour arriver au terme de son voyage. Il est aussi assez rare dans les récits créoles guyanais que le protagoniste engage avec des êtres et objets inanimés, comme la bouse avec laquelle la tortue va converser ainsi que la rivière. Il y a donc une relation particulière qui se noue entre la tortue et l'environnement dans ce récit. De la même manière, le serpent qu'évoque Lézy est associé à l'arche de Noé et aux récits génésiaques alors qu'on peut imaginer plutôt un parallèle avec l'anaconda, qui est source de vie, de connaissance mais aussi sujet de métamorphoses dans les cosmogonies amérindiennes. La tortue se venge de tous ceux qui ont voulu l'accaparer ou simplement la tuer. Dans cette optique, elle mise sur la crédulité ou la cupidité de son interlocuteur pour s'échapper des pièges tendus. La fin du récit se présente comme un poème panégyrique destiné à retracer les avanies rencontrées par la tortue :

Maïpouri est bel et bien mort

La Rivière, elle, se tait

Chien crabier s'est dégonflé comme une outre

Tamarin a hurlé sous le choc

[...]

Macaque s'est mis à danser

Palabi, dut, lui se contenter d'une pierre. (Damas 134)

Les *Veillées noires* s'inscrivent dans le Plantationocène, selon le terme proposé par Ferdinand Malcom. Les personnages y mettent en scène des résistances écologiques (153), en extirpant du lieu de l'Habitation de nouvelles formes d'agentivité. La pierre « ensorcelée » du

Kariakou n'en est pas une mais elle le devient pour Tigre. La tortue fait parler la Rivière pour accomplir sa quête initiatique et crée son chemin vers la liberté : « L'échappée Marronne eut souvent pour condition la rencontre d'une terre et d'une nature. Face à un habiter colonial dévoreur de monde, les Marrons ont mis en pratique une autre manière de vivre ensemble et de se rapporter à la Terre. » (Malcom 153) Le marron privilégie des techniques de guérilla, (Touam Bona 14) d'immersion, ouvrant la possibilité à de nouvelles hétérotopies :

S'il y a donc une leçon à tirer de toutes ces histoires de noirs marrons, c'est bien une leçon d'espoir et non un requiem, une victimologie. Une situation de domination, quelle qu'elle soit, recèle toujours des possibilités de résistance, d'action, de création. Le marronnage est avant tout une riposte inventive qui passe par des postures, des techniques corporelles, tout un savoir incorporé. Le corps est le premier théâtre d'opération, la première position à libérer, le premier droit à restaurer. (32)

Ces formes de résistance peuvent être décelées dans la notion de tactique proposée par Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien*. A l'opposée de la stratégie, la tactique permet une mobilité, une flexibilité innovante face à l'imprévu : « Elle ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions, et assurer une indépendance par rapport aux circonstances. Au contraire, du fait de son non-lieu, la tactique dépend du temps, vigilante à y saisir au vol, des possibilités de profit. » (2) La géographie marronne redéfinit l'espace colonisé, ouvrant un passage au cœur même de l'habiter colonial.

A l'opposé de cette *Terra Nullius*, de ce grand enfer vert aux fantasmagories tropicales européennes, les mythes des peuples autochtones et des créoles guyanais nous invitent à repenser notre rapport à la nature. Alors que nous sommes fermement ancrés aujourd'hui dans

l'Anthropocène, revisiter les récits originels et les contes locaux nous permet de dépasser le clivage traditionnel entre nature et culture, instaurant à la fois le marronnage comme pratique philosophique et écologique, et développant une approche polysémique et synesthésique de la nature par l'intermédiaire des cosmogonies amérindiennes. Cette prétendue *Terra nullius*, illustrée dans ce chapitre par la Guyane et sa gigantesque superficie forestière, est aussi celle de la Polynésie, comme nous pourrons le voir dans le prochain chapitre. En effet, le pendant de l'Amazone se retrouve dans l'immensité océanique et les projections dont celle-ci a fait l'objet de la part des pouvoirs colonisateurs.

Colin Neil : Sur le ciel effondré

Le polar *Sur le ciel effondré : une enquête du capitaine Anato en Amazonie française* de Colin Niel joue sur les ressorts classiques du roman noir, mais en explorant avec minutie et profondeur les dynamiques socio-économiques et ethniques qui constituent la Guyane d'aujourd'hui. Son œuvre traite à la fois de la façon dont les différentes communautés autochtones, amérindiennes, afro-guyanaise (noires-marronnes), créoles et métro, investissent leurs rapports à la nature et la manière dont la modernité et les pressions économiques dus à l'orpaille légal et illégal viennent rebattre les cartes en termes de distribution des ressources naturelles. Ce roman met aussi en exergue les connivences et machinations qui ont lieu au niveau politique pour maintenir certaines communautés au pouvoir, particulièrement les Métros, au détriment d'autres populations autochtones qui ont du mal à faire entendre leurs voix : voix qui ne sont d'ailleurs pas toutes unanimes quant à la gestion des ressources, comme cette division bien marquée que l'on perçoit dans le roman parmi la communauté amérindienne des *Wayanas*

dans le Haut-Maroni où une bonne partie de la communauté s'est tournée vers la religion chrétienne, plus précisément l'évangélisme. Cette évangélisation massive, qui prend ses sources déjà dans l'activité des missionnaires du 16^{ème} siècle, provoque une déstructuration importante des communautés, partagées entre un mode de vie plus urbain et l'envie de rester dans les villages ancestraux.

L'intrigue débute avec la disparition du jeune *Wayana* Tipoy, fils de Tapwili, représentant de la communauté *Wayana* et ardent opposant aux activités d'orpaillage sur les hauts du Maroni. Sa disparition va engager l'ensemble de la communauté et mettre à jour les failles qui la traversent : leur isolement face à l'entreprise néocoloniale française, l'avidité des orpailleurs clandestins mais aussi des filières aurifères soutenues par la France, les divisions religieuses, face au désœuvrement des jeunes *Wayanas* touchés de manière étendue par le suicide. Tapwili sera soutenu dans ses recherches par l'adjudant Blakaman, jeune Afro-Guyanaise *Aluku*, en prise à ses propres démons sur le chemin de son intégration à la brigade, et le capitaine Anato, aussi issu d'une communauté noire-marronne, celle des *Ndjukas*.

L'enquête qui suit la disparition du jeune homme met à jour le grand complot dont son supposé kidnapping fait l'objet : L'intersection entre les intérêts des orpailleurs illégaux et ceux des grandes entreprises aurifères, ici incarnées en particulier par une compagnie nommée Oryane, dont la présidente, Evelyne Bienvenu, incarne à la fois le succès créole en Guyane mais aussi une réussite récupérée par les milieux économiques français. On apprend donc, au fur et à mesure de l'enquête, que le bras droit d'Evelyne Bienvenu, Léon Jannette, facilite l'implantation des orpailleurs clandestins en leur donnant un semblant de légitimité. Evidemment, l'affaire

éclate au grand jour et révèle les individus qui ont été éliminés au passage pour étouffer le scandale : braquages en série, homicides, pots- de -vin, etc.

A cette histoire-là vient se superposer le désespoir d'un père qui pense avoir perdu son fils et qui se prêle à une quête vengeresse à travers l'Amazonie, quête qui lui fera voir son fils dans ses rêves mais qui l'amènera inévitablement à sa perte. Les mythes *Wayanas*, insérés en petits chapitres dans l'histoire, apportent du contexte par rapport aux épreuves que vivent les *Wayanas*, et surtout par rapport à Tipoy, dont on va découvrir qu'il n'est pas mort et qu'il s'est initié au chamanisme grâce à son grand-père. L'histoire, complexe et pleine de péripéties, sait pourtant dévoiler avec justesse les enjeux auxquels sont confrontés les Guyanais. Elle montre les laissés-pour-compte de la modernité, ceux qui n'ont pas réussi à intégrer le système éducatif français, les immigrants récents venus s'installer dans les banlieues bondées de la périphérie de Cayenne ou de Maripasoula et qui se mélangent à d'autres communautés plus établies, celles des Amérindiens, des Créoles, Métropolitains, mais aussi des Afro-Guyanais. La cohabitation est difficile, empreinte de jalousies et de préjugés. De nombreuses pages du livre sont d'ailleurs consacrées au collège, terrain qui semble propice à la violence intercommunautaire. Dans le roman, Tipoy se tourne vers le chamanisme au moment où il assiste au harcèlement que subit une autre *Wayana* de sa communauté. Il pense alors que le seul remède aux maux que traverse sa génération est un retour aux sources traditionnelles : décision prise par le fils dont le père Tapwili sera écarté et qui sera peut-être à l'origine de son désœuvrement.

Bien que l'intrigue prenne place tout à la fois dans le milieu urbain et dans les milieux forestiers, la nature y est partout et joue un rôle prépondérant dans la construction identitaire des personnages. En effet, l'ensemble des communautés, mêmes celles présentes sur le littoral

guyanais et plus enclines à l'urbanité, vivent de cette zone forestière gigantesque dont dépend l'avenir économique du pays, soit parce qu'elle représente une manne aurifère illimitée, et donc des revenus qui attirent les convoitises à l'intérieur du pays mais aussi des pays internationaux. Comme nous le verrons plus tard, le projet de la Montagne d'or sous-tend l'ensemble de l'histoire. Les *Alukus* et les *Ndjakas* ont été les premières communautés, avec les Français, qui ont travaillé à l'extraction de l'or. Aujourd'hui, ils se sont faits remplacés par les Brésiliens à travers la filière clandestine. Cette réalité alimente chez eux l'impression d'avoir été spoliés de leur avenir et richesse. Le polar raconte cette tension très forte entre les populations autochtones amérindiennes -elles aussi divisées- qui souhaitent préserver leurs territoires, pollués par le mercure par l'extraction aurifère mais aussi prendre part à l'essor économique auquel participent déjà les Français de Métropole et les Créoles.

Au-delà des préoccupations socio-économiques, la nature évoque pour les personnages principaux des souvenirs d'enfance et le lien particulier qu'ils ont forgé avec elle. La connaissance de la nature et des plantes est la base fondatrice de la relation dans le livre entre Tapwili et son meilleur ami d'enfance Palituikë, devenu ennemi juré, mais aussi celle de Tipoy enfant avec son père :

J'essaie de faire ce qu'il faut pour être un bon père, poursuit-il. D'être un bon père. J'essaie de lui apprendre ce qu'il doit savoir pour être adulte. Pour être un *Wayana*. Quand il était enfant, je lui apprenais les plantes, il aimait ça, on allait en forêt ensemble. Il aurait pu être un très bon pêcheur, tu sais. Là avec le collègue, il s'est détourné de tout ça. [...] Même s'il réussit au lycée, même s'il passe son bac, il va être déçu. Déçu par les

Blancs, les Créoles, les *Alukus*, par tout le monde. Parce que sa vie n'est pas à Cayenne, elle est ici. Il faut qu'il trouve un travail qui lui permette de vivre au village. (70)

Tipoy reviendra pourtant au village pour continuer sa vocation de chamane, même après la disparition de son père. Pour l'adjudante *Aluku* Blakaman, la nature évoque cette Guyane natale dont elle s'est séparée pour poursuivre sa formation de policière en métropole. Après avoir sauvé la vie de plusieurs individus durant une prise d'otages, elle y échappe de justesse, la moitié de son visage détruit par les flammes. Lorsqu'elle se fait muter en Guyane, ce sont des retrouvailles compliquées avec sa mère qui ne reconnaît plus son enfant et son frère, et qui à présent, opère dans les filières clandestines et jouera un rôle-clé dans la disparition du jeune *Wayana*. La nature est celle des criques de son enfance, où elle jouait avec son frère, bien plus habile qu'elle alors pour naviguer sur des pirogues. La crique va d'ailleurs constituer le cadre dramatique de la mort du frère, alors découvert comme complice des réseaux illégaux. Ce lieu d'enfance, endroit reposant qui constituait un emplacement de rêve du frère pour s'établir à l'âge adulte, devient un piège mortel pour le jeune homme :

Elle vit le visage de son frère comme jamais elle ne le verrait plus, elle vit sa jeunesse, l'enfant avant l'homme et les problèmes en moins, elle vit Abdallah, elle vit le fromager de Maripasoula qu'on avait abattu, elle vit Wetisoula, elle vit le Maroni étiré jusqu'à son embouchure. Elle se vit, elle, haute comme trois mangues et qui courait sur la berge quand enfin Ferdinand arrivait depuis l'aval, et qui criait son nom comme si c'était un roi qui lui rendait visite. (427)

La forêt est un terrain de jeux pour les enfants des communautés autochtones mais aussi un lieu de guérison, là où on y recueille les plantes qui soignent et luttent contre certains

enchantelements, malédictions envoyées par des *joloks* pour les *Wayanas* et d'autres sortilèges chez les Afro-Guyanais. Dans le roman, le capitaine Anato est sujet à des crises qui le tétanisent et qui menacent à la fois sa sécurité mais aussi dans une certaine mesure celle des autres. Après avoir consulté plusieurs médecins, il se décide à faire appel aux guérisseurs traditionnels, et par là, faire revivre un peu de cette forêt dont il s'est déconnecté : « Anato reprit la route dans le soleil rasant de fin de journée, l'Ouest guyanais enflammé de rouge, baraques et abattis dispersés le long de la départementale. Le corps encore humide des soins de la guérisseuse, les odeurs piquantes des plantes amazoniennes accrochées à lui. » (295)

L'idée qui traverse l'ensemble de l'ouvrage est la métamorphose, celle des individus, changeant d'identité, de situation, devant faire face à des parties inexplorées d'eux-mêmes, des parties parfois si sombres qu'elles les amèneront à la mort. Cela fait écho avec les chapitres sur la création du monde chez les *Wayanas*, qui mettent en exergue tantôt la fluidité et la facilité des humains et des non-humains à intervertir leurs places, à se mouvoir dans des situations ontologiques différentes, et la rupture avec cette métamorphose qu'annonce la présence des dieux en colère avec l'humanité. Le premier mythe originel met en scène le dieu *Kuyuli*, façonneur des premiers mondes, où surgissent de toutes parts les « êtres de la métamorphose » :

On devenait toucan après avoir bu le jus du comou, on devenait vautour en se repaissant d'une chair mal boucanée, on se faisait hocco, marail, agami pour fuir le feu en se réfugiant sur les inselbergs. [...] C'était le temps où en se transformant, on s'élevait vers l'autre monde, vers cette terre du ciel sans mal ni souffrance. Parce que changer de forme, c'était aussi partir, gagner les altitudes. (22)

Il est important de souligner que, selon le mythe, cette fluidité entre humains et non-humains a été profondément ébranlée par les interdits bravés par les hommes. C'est en se prenant pour des dieux à l'égal du dieu créateur que ceux-ci ont été privés de leurs pouvoirs et donc de leur lien privilégié avec le monde animal. En effet, il n'y a plus que le chamane qui est dans la capacité de communiquer avec le non-humain et de pouvoir franchir allégrement la superposition des mondes : « Être capable de parcourir différents niveaux de l'univers est une aptitude de non-humain et des chamanes qui s'apparentent au pouvoir métamorphique de leur corps. Dans chaque milieu, ils adoptent les dispositifs corporels nécessaires pour y survivre (dans le ciel, leur corps peut avoir des ailes : sous l'eau, des branches, etc.) » (Tola 136)

Dans le roman, le mythe de l'homme-anaconda est mentionné : c'est à travers le rejet et le meurtre de l'homme-anaconda, *Alikla*, venu chercher une épouse parmi les hommes que ceux-ci ont dû trouver par d'autres voies leur réconciliation avec le monde naturel. A travers cette première rupture fondatrice, c'est à l'homme de se concilier les faveurs d'une nature hostile, peuplée de *joloks* (esprits venus du passé, parfois malfaisants). Le chamane, dans la société traditionnelle *wayana*, joue un rôle-clé dans les médiations et processus de guérisons.

C'est ce chemin-là que va emprunter dans le roman Tipoy, lorsqu'il prend conscience de la détresse dans laquelle est plongée sa communauté, et plus particulièrement les jeunes. Doté à la naissance du don de vision chamanique, hérité de ses ancêtres, il décide de commencer l'initiation auprès de son grand-père : Initiation profondément marquée par le saut de la modernité puisque ses premières étapes ont lieu en milieu urbain auprès de son grand-père :

Il ne dit rien de ce jour où, sur cette terrasse, cachés des voitures qui circulaient derrière la masse compacte des bougainvillées, il avait soufflé la fumée de tabac dans les yeux de

Tipoy. [...] Il ne dit rien, surtout, des voyages de Tipoy vers le monde des esprits, de ces moments où l'apprenti avait failli s'enfuir, par ce qu'il avait vu là-bas, dans ces villages qui ressemblaient tellement à ceux des hommes. (493)

Cette initiation va se poursuivre de manière secrète entre le grand-père et le petit-fils. Pour compléter cette initiation difficile, qui consiste à s'abstenir d'à peu près toutes les « tentations » humaines, il s'installe, seul, en forêt pour continuer son apprentissage.

Le lecteur redécouvre Tipoy au moment où le capitaine Anato, accompagné de Blackaman, et d'un jeune *Wayana*, et sur les traces du disparu, se retrouve tétanisé par une forme de transe. Il y aperçoit, comme dans les rêves procurés par l'ayahuasca par exemple, des êtres multiples, mi-hommes, mi-animaux, et y sent la présence réconfortante du chamane qui vient le rejoindre dans cet univers :

Le jaguar grogna au bout d'un de ses trajets, la gueule ouverte, la langue rose tout au fond, les poils du museau hérissés autour. L'image de la puissance. Mais ni provocation, ni défiance, juste un message à adresser. Et à cet instant, Anato lui trouva quelque chose d'infiniment humain. D'adolescent, même. L'homme, l'animal, et tous les intermédiaires entre eux, métamorphoses à l'œuvre. Et la chenille aux origines de tout, passerelle entre les mondes. Le capitaine leva le bras, chercha à se rapprocher encore un peu plus, à toucher cette fourrure d'or qui jamais ne cessait de bouger. (527)

La figure du jaguar joue un rôle prépondérant dans les mythologies des peuples amazoniens et est le plus à même à représenter cette médiation entre les deux mondes. Le jaguar, ici, représente Tipoy et c'est sous cette forme-là qu'il apparait au capitaine Anato. En

parallèle à cette investigation menée par la police, le père de Tipoy, Tapwili, ressent très tôt la présence de son fils, qui lui rend visite dans ses rêves. A plusieurs reprises, Tipoy lui apparaît sous la forme d'un oiseau, l'engoulevant. Pour Tapwili, la mort de son fils lui semble une évidence et sa présence, sous forme animale, s'intensifie lors de son expédition punitive pour retrouver son ancien ami d'enfance qu'il juge responsable de sa mort :

A présent, tout paraissait clair aux yeux de Tapwili. Ce qu'il avait vu cette nuit, c'était son fils arrivé dans l'autre monde, celui des esprits, des origines. Et des morts. Celui qui rejoignait une partie de notre âme quand venait le dernier souffle. Oui, Tipoy était mort, il en avait la certitude, à présent. (323)

L'orpaillage et la destruction de l'habitat forestier

L'intrigue du roman est construite autour de ce phénomène qui a pris de plus en plus d'ampleur dans la société Guyanaise ces 40 dernières années, l'orpaillage illégal. La ruée vers l'or en Amérique du Sud n'est pas un fait nouveau. Elle a été profondément alimentée par les récits des conquistadors et le mythe de l'Eldorado, ainsi que les légendes des cités d'or perdues au fond des lacs. L'un des instigateurs de ce mythe, Walter Raleigh, dans ses récits, a alimenté l'image d'une Guyane aux richesses illimitées :

Jamais je n'ai vu de plus beau pays, ni de paysage si animé. [...] Vers le soir sur chaque arbre, les oiseaux se mettaient à chanter mille airs différents ; les grues et les hérons au plumage blanc, cramoisi et incarnat, se perchaient sur le bord de la rivière : une douce brise d'est venait rafraîchir l'air et chaque pierre que nous ramassions promettait, par son aspect, de l'or ou de l'argent. (Lezy 151)

Cependant, le véritable « cycle de l'or » ne débute qu'au milieu du 19^{ème} siècle par la découverte en 1854 par un Brésilien de pépites dans la rivière de l'Approuague. Vient ensuite très rapidement une vague de prospecteurs dans la région, essentiellement français, qui fonderont la première grande organisation, celle de la Compagnie aurifère et agricole de l'Approuague. (Le Tourneau 265). Pourtant, l'activité d'orpaillage informel, en dehors des concessions minières, se multiplie et les propriétaires de ses filières doivent déjà composer avec cette réalité-là. Cependant, c'est surtout à partir des années 1980-90, que viennent s'établir les *garimpeiros* brésiliens, encouragés par un cours de l'or en hausse et une répression alors limitée de la part du gouvernement français. (266)

Comme nous avons pu le constater chez Bousсенard par exemple dans sa trilogie des Robinsons en Guyane, l'or convoité participe à la construction d'un lieu imaginaire où viennent inextricablement s'enchevêtrer les représentations d'un enfer vert, d'une jungle terrifiante qui happe ses visiteurs, et ses richesses profondément enfouies qu'il faudra, au prix d'un dur labeur, extraire des éléments naturels. Cette superposition du mythe et de la réalité a créé les conditions particulières de représentation de la terre guyanaise, et met en avant cette idée que le sol de Guyane peut être pillé sans vergogne puisqu'il appartient à l'imaginaire collectif, plus particulièrement aux chercheurs d'or qui y voient une prodigieuse façon de gagner de l'argent facile. La réalité se trouve souvent être tout autre : La situation des *garimpeiros*, des orpailleurs clandestins d'origine brésilienne en Guyane, est tragique puisqu'elle est souvent liée à des conditions de vie insalubres et à une insécurité constante. Pour les populations autochtones, les conséquences sont désastreuses à cause du mercure rejetée dans les rivières :

Dans toutes les modalités, le recours au mercure en fin de processus est systématique. Il permet d'amalgamer les paillettes d'or et de les concentrer. [...] Les amalgames or/mercure sont ensuite chauffées, ce qui entraîne l'évaporation du mercure et laisse un or presque pur. Les impacts environnementaux causés par ces différents processus sont importants, allant de la destruction des habitats dans le fond des rivières à la contamination des cours d'eau par le mercure. (Le Tourneau 271-272)

Dans le roman, Tapwili est le porte-parole de sa communauté et travaille activement contre l'implantation des exploitants miniers dans la région. Dans ce combat, il se heurte non seulement contre les filières légales et illégales mais aussi contre les propres membres de sa communauté, évangélisés, et qui voient dans cette exploitation un essor économique possible. Il fait aussi face aux communautés noires-marronnes qui ont, historiquement, participé à l'extraction de l'or, puis ont été remplacés par les *garimpeiros* : « Alors forcément, si les Amérindiens avaient toujours pris position contre l'orpaillage illégal, certains s'étaient déjà laissé tenter à mettre le doigt dans l'engrenage. A prêter main-forte, transporter dans sa pirogue quelque marchandise vers les chantiers. Histoire de tirer son épingle du jeu dans lequel leurs peuples étaient perdants. » (Niel 171)

Les pratiques d'orpaillage font ici écho avec le titre du livre de Colin Niel Sur *le ciel effondré : Une enquête du capitaine Anato en Amazonie française*. En effet, dans le mythe de la genèse *Wayana*, le monde divin et terrestre est en perpétuelle communication, il n'y a pas d'opposition entre les univers et chacun peut y circuler librement. La cupidité et cruauté des hommes précipiteront leur chute et l'équilibre sera à jamais déstabilisée. « C'était le temps des

Amérindiens d'aujourd'hui. Lourds et figés sur leur ciel effondré. » (24) On apprend au fur et à mesure de l'enquête que, le frère de l'adjudante *Aluku*, Blakaman, a été impliqué dans une tentative de meurtre sur Tipoy. L'ancien ami de Tapwili, suggère à Ferdinand que Tipoy représente ce qui est le plus cher et que s'il souhaite déstabiliser la communauté amérindienne, il faut commencer par là. Tapwili tente, tant bien que mal, de maintenir les traditions et faire en sorte qu'il y ait un avenir possible au village pour les futures générations. Il est le fervent défenseur du parc amazonien mais se présente ainsi comme cible privilégiée pour les intérêts miniers.

Le personnage qui illustre le mieux les problématiques sous-jacentes à l'exploitation de l'or est celui d'Evelyne Bienvenu. En effet, elle est l'incarnation de la réussite créole et devient la représentante *de facto* de sa communauté. Le roman met en scène un personnage complexe, à la fois fier de sa réussite mais aussi tiraillé par les conflits d'intérêt dont son entreprise Oryane fait l'objet. Evelyne semble l'intermédiaire désignée par les politiques françaises pour représenter l'essor économique guyanais et par défaut, les politiques françaises d'outre-mer. Le projet de la Montagne d'or, qui a véritablement existé, est mentionné dans le livre et révèle les relations complexes entre orpaillage illégal, grosses concessions minières internationales et françaises :

Bienvenu avait réussi l'exploit de faire émerger l'image d'une profession respectable, intraitable avec ceux de ses collègues qui continuaient à pactiser avec les clandestins. [...]

A présent, elle avait le soutien inconditionnel du préfet qui ne jurait plus que par elle dès qu'on parlait d'or. Mais aussi du ministre de l'Economie et des Finances, ardent promoteur d'une réindustrialisation de la France et d'une réhabilitation des activités d'extraction, dans l'Hexagone comme dans les outre-mer. (Colin 59)

Le projet de la Montagne d'or, dans le nord-ouest de la Guyane, est un projet qui a été envisagé à partir de 2011, l'objectif étant d'exploiter un gisement primaire pour en extraire 85 tonnes d'or. La fosse aurait consisté en un trou large de 2,5 km pour 400 m de largeur. Un des principaux arguments avancés par le consortium minier transnational CMO était de favoriser le développement économique de la région en permettant le développement économique de la région grâce à la création d'emploi. En 2016, plus de 25 associations locales sous le nom de « Or de question » se sont mobilisées, avec le soutien des ONG comme le WWF, pour s'opposer au projet et engager une bataille juridique. La difficulté est que ce projet a été soutenu de manière massive par les élus locaux ainsi que par le président de la République, Emmanuel Macron. Celui-ci a réitéré de nombreuses fois l'importance de ce projet, en soutenant la nécessité de créer de l'emploi dans un système économique guyanais extrêmement précaire : argument fallacieux selon les associations, qui dénoncent des prévisions d'emploi très optimistes de la part de la compagnie minière et les 420 millions de subventions directement tirés des caisses publiques pour financer les coûts d'exploitation. Les associations ont exprimé leurs préoccupations concernant les conséquences désastreuses écologiques que l'installation de la mine pourrait engendrer, comme on a pu le voir par exemple au Brésil en 2015 avec la rupture de barrage minier de Bento Rodriguez provoquant des coulées dévastatrices de boue cyanurée. Le projet de la Montagne d'or n'a pas vu jour grâce à la décision rendue par le tribunal en 2019 mais il n'est pas impossible de voir ressurgir le projet car le jugement a été mis en appel par le consortium minier. (Clerfeuille)

Lorsque l'on découvre qu'Evelyne Bienvenu est trempée, de manière indirecte, dans des crimes liés aux orpailleurs clandestins et sa propre compagnie, l'Etat se désolidarise

immédiatement de la femme d'affaires et montre de quelle manière les politiques coloniales se reproduisent, entre tentatives d'implantations de projets exogènes et indifférences envers les populations locales et ses représentants.

Sylvie Vayaboury et La « Crique »

Nous avons pu observer les enjeux qui occupaient la partie ouest de la région, principalement dans le Nord-Ouest de la Guyane où les communautés amérindiennes et afro-guyanaises ont été touchées par la mise en place de projets miniers qui mettent en danger les réserves biologiques et leurs ressources. Sur le littoral guyanais, où se concentre la majorité de la population avec la ville de Cayenne, d'autres problématiques sont en jeu, les quartiers considérés comme insalubres et que l'on va raser, le taux de chômage élevé, la précarité, la pollution etc. Le roman de Vayaboury est une célébration de la diversité des quartiers perçus comme des ghettos. L'auteure y dénonce la prédation qu'ils subissent, entre pressions électorales et opportunités financières pour promoteurs immobiliers véreux. C'est un roman qui explore avec une langue poétique le combat des associations contre leurs détracteurs et la manière dont l'orpaillage impacte aussi les citoyens du littoral, principalement les communautés brésiliennes qui se sont regroupées à Cayenne.

En effet, depuis les années 80, avec les lois de décentralisation en Guyane et la politique des grands travaux sont venus s'ajouter aux migrations d'origine caribéenne d'autres types de migrations, comme celles du plateau des Guyanes, comprenant le Suriname et Guyana, ainsi que celles du Nord-Est Brésilien, encouragés entre autres par des conditions économiques plus attractives que dans le pays d'origine et par les nombreux sites d'orpaillages qui se sont

développés sur le territoire. Ces nouvelles vagues de migration se sont principalement concentrés sur la région du littoral où sont regroupés les grandes villes du pays, comme Kourou, Cayenne et St-Laurent du Maroni. Avec cette augmentation rapide de la population, une ville comme Cayenne a vu son paysage urbain se modifier : des zones d'habitation spontanées ont émergé dans des zones agricoles non habitables à l'extérieur de la ville et dans la ville-même, dans des secteurs considérés comme insalubres.

Sujets à une précarité économique et sociale, ces quartiers hautement peuplés sont aussi le théâtre de violentes émeutes qui mettent en exergue la défaillance des pouvoirs publics à leur égard. Ces quartiers sont devenus les proies faciles des promoteurs immobiliers et le brassage culturel qui y est prévalent ne constitue pas un facteur déterminant pour les autorités pour les maintenir en vie. C'est donc dans ce climat politique et social que s'inscrit l'œuvre de Sylviane Vayaboury. Ce roman met en scène des personnages emblématiques de ce quartier appelé la Crique, personnages uniques par leurs trajectoires mais aussi rassemblés dans une communauté de destin pour sauver la Crique des promoteurs immobiliers. Un des personnages principaux s'incarne sous les traits de Félicia, jeune femme d'une trentaine d'années, rescapée du SIDA, marquée par la mort de ses parents et élevée depuis sa tendre enfance par *Man Flo* dans les rues de Cayenne. Avec son association *Fanm Djok*, femmes debout, elle s'inscrit dans cette vague militante et écologique qui vise à offrir de nouvelles perspectives à d'autres femmes et à apporter un soutien à un environnement dégradé. Comme l'auteure le mentionne :

Elle n'avait pas voulu s'installer dans les confettis de la République, là où s'exhibaient les serpentins de la Fonction Publique, les mirlitons de l'Administration. Animée par la prise de risque, son association *Fanm Djok* sortit de terre, nourrie de membres et de terreau

divers. [...] Elles, toutes, Félicia, Andréana, Lisa, Alexia, Paula. Leurs activités tentaculaires, polymorphes, s'inscrivaient dans une dynamique socio-culturelle et environnementale. (21)

A l'annonce de la volonté d'éradication du quartier de la part des promoteurs immobiliers, Félicia se mobilise, « grimée par les banderoles » qui scandent « non à l'invasion » pour sauver ce que l'écrivaine nomme sa « cayenne bicéphale, sa cayenne-crique aux marchés débordants où on s'emploie à « pétrir, malaxer la mosaïque culturelle. » La Crique devient pour son auteure un personnage à part entière dans la trame du récit. Personnage plus grand que nature, elle est à la fois l'instigatrice de sa mutation urbaine, devient celle qui « brusque », qui « presse » ses habitants pour obtenir d'eux des réponses. Suffoquée aussi bien que suffocante, la Crique se fait mythe lorsqu'elle devient l'épicentre des événements à venir :

La Crique s'ébroue, les drape d'étoffes imperméables. Où glissent les coups ! Toutes qualités de coups. D'étoffes plus perméables, qui absorbent les sueurs pétillantes d'obscurs labeurs, de tâches ingrates, de basse besogne. La Crique les presse, la Crique les brusque-ses gens- de crainte qu'ils ne s'évanouissent. En zone de non-droit. [...] Les couches déambulent, s'arrogent de ses mensurations. C'est qu'ils veulent sentir sa taille, sa peau exfoliée sans trace de maquillage, si unique, si plurielle. La belle bâille de projets qui tardent à venir. Eux. Eux tous font corps de projets sur pieds de vanillier, de pieds dans l'eau, de pieds à monter sur nouvelles planches. (146)

Cette crique décrite au féminin devient l'objet des convoitises. Elle est « exfoliée », mise à nue par l'avidité de ceux qui veulent la conquérir. Ses habitants la transforment, la poussent à

ses extrémités, lorsqu'ils décident d'en recréer les pourtours. La Crique est à la fois objet et sujet, regardée, examinée, bouleversée mais elle est aussi foyer de résistance pour tous ceux qui la cherchent.

Ce quartier est tout aussi bien façonné par le regard de ces habitants que par un regard qui lui est extérieur. Celui des administrations par exemple qui voit en lui, « un haut lieu criminogène », qu'il faut raser pour lui rendre sa salubrité. La Crique est cependant le lieu des transformations et des subversions. Cela s'incarne durant le Carnaval qui a lieu dans le quartier et est représentatif de la tradition créole. Une des spécificités de ce carnaval est la tradition du *Touloulou* où des femmes entièrement masquées empruntent le temps d'une nuit une autre identité. Comme l'indique Vayaboury dans *La Crique* : « Opération menée sur le principe de l'inversion où seules les Touloulous, femmes déguisées exubérantes, viendraient dans une transgression des codes d'un jeu de monde à l'envers inviter les hommes non déguiser. » (77) Dans le roman, on y voit Félicia, devenue alors Touloulou, qui se précipite dans la foule à la recherche de cette homme, Xavier, agent immobilier à Cayenne dont elle tombera amoureuse et qui sera pourtant à l'origine de la destruction de son quartier.

Travestissement, anonymat, transformation. Voici ce que la Crique peut offrir à sa population. Cette crique accueille en elle la mémoire collective et culturelle de l'ensemble de ses occupants. Face à cette crique métissée se dresse pourtant l'administration, qui propose alors comme alternative pour ses habitants ce que Vayaboury appelle « les ghettos poudriers miroirs » (26) : miroir exact en effet de cette misère déjà présente à la Crique mais cette fois-ci reléguée dans la périphérie invisible de la ville.

Avec le personnage de Man Flo, la mère de substitution de Félicia, celle-ci est présentée comme « la gardienne des traditions. » Elle porte en elle les légendes créoles qu'elle transmettra à sa fille d'adoption. Venue de Sainte-Lucie, elle est cette Cayenne populaire qui est à l'image de cette mosaïque culturelle présente dans l'ensemble du pays et dont le français représente la langue des élites : « Man Flo n'avait pas la maîtrise de la langue, du français de France, mais Man Flo n'avait pas sa langue dans sa poche. » (18) Durant cette lutte menée contre les promoteurs immobiliers et l'administration, Man Flo représente un centre privilégié de la contestation.

Au fil du roman, Man Flo confronte cette modernité avec ce que l'auteur nomme « un savoureux cocktail du profane et du sacré » (36), perpétuant ainsi les rites créoles face à l'érosion des traditions et s'élevant contre une marche du progrès destructrice. Sa disparition est évoquée de façon énigmatique à la fin, elle-même devenue être spirituel, portée par une langue nouvelle : « Et Man Flo, enfin retrouvée dans la maîtrise de la langue à exposer pas forcément dans les salons, à slamer, dixit Krystal. » (152) Cette langue n'est pas statique mais bien une langue qui s'expose, se donne à voir. C'est une langue avec laquelle il faut composer, issue d'un métissage entre celle du quartier et ses influences diverses.

A cette Cayenne vibrante et sous tension font écho d'autres problématiques, qui, cette fois-ci, touchent toute la région guyanaise. Sur l'ensemble du territoire se développe en effet un orpaillage illégal qui dévaste les forêts et les rivières. Pour séparer l'or du minerai, du mercure est utilisé : A chaque kilo d'or produit, plus d'un kilo de mercure est rejeté dans les cours d'eau, impactant grandement les communautés locales amérindiennes. Cette ruée vers l'or favorise entre autres des filières d'immigration illégales ainsi que le développement des réseaux de trafic de stupéfiants, de prostitution et de délinquance. Dans *La Crique* de Sylviane Vayaboury, cela

s'illustre à travers les personnages de Pablo et de Mario, chercheurs d'or venus de Manaus pour y trouver la manne aurifère tant attendue. Ce qu'elle nomme les « *garimpeiros* pillleurs » viennent du nord du Brésil et migrent d'un site d'orpaillage à un autre pour trouver des mines productives.

C'est à Cayenne que l'histoire de cet orpaillage illicite commence. Lisa, la sœur jumelle de Pablo a pris connaissance de sa disparition proche de la rivière du Grand Santi, lors d'une secousse sismique. Elle fait alors appel à Félicia pour le chercher dans la région. Retrouvé au seuil de la mort, il se fait amputer de sa jambe gangrénée. La réalité et le rêve se confondent alors pour lui, naviguant dans des mondes indistincts où les frontières se brouillent : « Le sang de Pablo avait coulé très vite, trop vite, en engrais inutiles de rivières et de forêts primaires, se raréfiant dans les canaux vitaux. L'enfant des rues de Manaus s'assoupit, perdant le contrôle des images, à sa conscience échouée. » (130)

Cayenne se présente comme une promesse de repos pour les *garimpeiros* après avoir découvert l'or tant convoité. Pourtant, les chercheurs d'or restent pour la plupart du temps confinés sur les exploitations d'orpaillage qui développent alors leurs propres structures socio-économiques. Aux campements viennent par exemple s'ajouter des réseaux de prostitution comme le mentionne Mario, un autre chercheur d'or proche de Pablo : « Un ton plus bas, Mario susurra des choses de filles, de bordels à la baisse d'économies, de règlements de compte. » (129)

Mario, originaire lui aussi du Brésil, souhaite continuer ce mode de vie itinérant dans l'espoir de trouver de l'or. Lorsque Félicia lui demande ce qu'il compte faire sans la présence de Pablo, le chercheur d'or affirme sa volonté de continuer sa pratique d'orpaillage et qu'il tentera

sa chance ailleurs : « Je te mentirai, et tu le sais, si je te disais que je rentre au Brésil. Ma ville, Sao Luis ne comprendrait pas. Je vais tenter ma chance au Surinam ou peut-être même au Venezuela si les choses continuent à se gâter de ce côté. » (129)

Cet orpillage clandestin ou or-pillage selon le terme proposé par Mary Fleury et Philippe Karpe fragilise l'ensemble de la communauté amérindienne et participe à cette reconfiguration démographique qui bouleverse les catégories de population préétablies.

Chapitre 5

Polynésie française et le paradis irradié

En janvier 2022, un communiqué de presse de l'UNESCO et de la fondation Ocean 1 fait part de la découverte d'un récif corallien complètement préservé au large de Tahiti. Alors que le blanchissement du corail s'intensifie dans l'ensemble des océans et que le dérèglement climatique acidifie toujours davantage les eaux, la nouvelle semblait *à priori* réjouir la communauté scientifique internationale. Les réactions se font pourtant nombreuses lors de la parution de la nouvelle sur les réseaux sociaux, principalement de la part des communautés polynésiennes et des autorités locales. En effet, le terme de « découverte » suscite une véritable colère parmi les Tahitiens, qui y voient un relent de politique coloniale française. Un avocat interrogé par un journaliste sur l'affaire précise que le terme découverte renvoie au concept de *Terra Nullius* appliqué par les empires occidentaux pour accaparer des terres, considérées sans patrimoine et sans histoire :

Si ce n'est pas cartographié, ça ne compte pas. L'histoire regorge en effet d'exemples où des scientifiques ont balayé du revers de la main les voix et les intérêts des populations locales -une tendance qui se poursuit à travers le vol des savoirs traditionnels, la « science parachute » et tout ce qu'il y a entre les deux. Cette attitude tend à invisibiliser les communautés locales. (Glad 2023)

La réaction des locaux a suscité l'incompréhension des scientifiques qui ont pensé avoir effectué un travail d'approche en amont auprès de la communauté. Cet exemple illustre parfaitement l'incapacité des Occidentaux à approcher la question de l'héritage colonial et à comprendre l'histoire et les enjeux liés au territoire, en Polynésie et ailleurs. L'Océanie incarne de manière encore plus prononcée une *Terra nullius* pour les Occidentaux qui y voient un océan aux ressources illimitées, sans bornes, aux îlots isolés. L'immensité océanique n'est que difficilement appréhendée par les Européens. Ainsi, à travers certaines perspectives écocritiques, la notion d'autochtonie est complètement évacuée au profit d'un « océan global ». Cela s'illustre dans l'essai *Blue ecocriticism and the Océanic Imperative* de Sydney Dotain, lorsque l'auteure évoque l'océan comme un hyper-objet dont on peut difficilement appréhender l'échelle et qui reste donc invisible pour l'humain.(98) Ce n'est évidemment pas la perception partagée par les populations autochtones pour lesquelles l'Océan et ses îles sont interconnectés, créant des entrelacements de sens hérités des cosmogonies mao'his : « Cet espace complexe représente une conscience de décentralisations, un réseau de transgressions et de transpositions mentales et physiques, un imaginaire de l'insularité et de l'archipélagité qui se prêtent particulièrement à une « décolonisation » notionnelle, conceptuelle et méta-critique. » (Pallai 100)

La nature de l'île

Bougainville s'engage dans la traversée de l'Océan Pacifique à bord de l'Etoile, et après deux mois de navigation, il aperçoit l'archipel des Tuamotu. Sa première réaction face aux individus armés et groupés au bord de la plage, est celle-ci : « Qui me dira comment ils ont été transportés jusqu'ici et quelle communication les lie à la chaîne des autres êtres ? Les pierres de

Deucalion et Pyrrha ont-elles été lancées jusque sur cette motte de terre isolée ? » (Bougainville cité dans Salmond 108)

L'apparition de ces êtres humains au milieu de cet immense Océan lui apparaît comme une incongruité, une impasse anthropologique face à ce territoire qui ne peut s'imaginer *a priori* que perpétuellement submergé. L'île et la valeur de l'île se conçoivent tout d'abord pour ses visiteurs par son accessibilité, les possibilités de mouillage. L'île est surgissement dans la monotonie de l'horizon, elle forme la première possibilité de secours face à l'engloutissement : « On observe en effet que pour les insulaires, l'île est avant tout la terre ; la terre même de l'île, la terre-mère. Pour les continentaux, en revanche, l'île signifie d'abord la mer. La mer qu'il faut franchir pour accéder à la terre de l'île. Rivage pour aborder l'île, rivage pour la quitter. » (Baage 7)

Dans les récits des voyageurs qui vont se multiplier durant le 19^{ème} siècle, grâce au progrès des transports, l'île est d'abord décrite depuis le bateau : ses particularités physiologiques, géologiques puis la première attache tangible à l'île, le débarcadère. Ce sont ses premières descriptions qui vont créer la réalité de l'île océanienne pour l'Occidental. La nature de l'île pacifique coïncide tout d'abord avec sa relation au mythe. La question qui taraude les visiteurs de passage est de savoir si elle est à l'image du mythe véhiculé auprès du public européen. Est-elle à la hauteur du mythe ? Et les voyageurs du 19^{ème} siècle font part de leurs désillusions : à l'éloge de la nature viennent ainsi s'ajouter les lamentations autour du corps et de l'esprit polynésien qui ne sont plus représentatifs de cette « race antique et guerrière ». Les voyages d'Etat se succèdent auprès des îles de la Polynésie et ceux-ci attestent d'une forme de désenchantement. En effet, les baleiniers ont apporté des maladies sur l'île telles que la syphilis,

la rougeole, et la grippe. L'apparition de l'alcool a aussi durement atteint les populations locales. (Hemmings 60) Avec le foisonnement des théories raciales au cours du 19^{ème} siècle, les populations locales et leur culture se retrouvent passablement réduites, voire détruites par l'activité missionnaire.

L'entreprise coloniale s'incarne par la « découverte » et l'exploration des nouveaux lieux. Cette découverte s'accompagne par le fait de nommer, entérinant ainsi la légitimité de la démarche coloniale. Lorsque Bougainville arrive dans l'archipel des Tuamotu, il les nomme en fonction de sa relation et de l'accessibilité à ces îles. Il renomme ainsi cet archipel, *l'archipel dangereux* car la navigation « est périlleuse au milieu de ces terres basses, hérissées de brisants et semées d'écueil où il convient d'user, la nuit surtout, des plus grandes précautions. » (146) Aux abords de Tahiti, il nomme le piton rocheux qu'il voit apparaître à l'horizon le *pic de la boudeuse*, du nom d'une de ces frégates. (147) Les réflexions de l'explorateur sont consignées dans son journal de bord et constituent un témoignage essentiel du processus de territorialisation coloniale. Comme le suggère Mondher Kilani : « L'entreprise coloniale se manifeste tout d'abord par le droit de nommer. [...] Des territoires entiers et leurs habitants sont ainsi baptisés au mépris des appellations autochtones et comme s'ils n'avaient aucune existence avant l'arrivée du colonisateur. » (135)

Le principe de nommer est inhérent à la découverte de nouvelles terres dans la culture occidentale. L'existence même d'une chose est liée au nom qu'on va lui faire porter. Lorsque Lewis Carroll, en 1865, fait voyager son héroïne dans les contrées imaginaires de l'autre côté du miroir, la première chose qu'elle doit entreprendre est celle-ci : “ Of course, the first thing to do was to make a grand survey of the country she was going to travel through” (22) Elle y fait

la découverte de bêtes et d'insectes surprenants qui l'interrogent sur le bien-fondé de nommer les choses et les animaux " What's the use of their names if they won't answer to them ? " (55) De manière facétieuse, Lewis Carroll questionne notre rapport au monde, en imaginant un univers où la nécessité de nommer devient secondaire. La question est importante puisqu'elle surgit dans un contexte d'intense colonisation de la part de l'empire britannique et français. En effet, ce qui sous-tend le projet colonial, c'est l'accumulation des connaissances qui va favoriser l'extraction des ressources à disposition dans les nouveaux territoires conquis, ce que l'on peut collecter et envoyer à l'empire : « L'objet de connaissances ainsi assemblées, fondées sur une pratique d'enquête et de collecte, est de proposer une vision ordonnée de la nature coloniale, présentée comme une fidèle transcription de la réalité. » (Regourd 46)

L'histoire de la mise en place de la connaissance scientifique et des procédés institutionnels qui en découlent s'accompagne évidemment des représentations culturelles qui circulent en Occident au sujet des territoires colonisés. La fin du 18^{ème} siècle et tout le 19^{ème} siècle regorgent d'histoires qui exposent cette altérité « inconciliable » entre les colonisateurs et colonisés tout en cherchant à la maîtriser, à la rendre familière. Les Tropiques sont tout à la fois sujet d'amusement et de découverte, de peur internalisée de ses peuples, et suscitent le désir de « mission civilisatrice » :

Quelle que soit la diversité de leurs genres littéraires, les textes coloniaux qui veulent offrir l'autre conquis aux leurs, qui n'ont pas un but purement narcissique, privilégient les descriptions où le narrateur organise l'espace pour s'en rendre maître, espace dans lequel il monte, en quelque sorte, un « spectacle » et le commente. (Chaulet Achour 61)

L'histoire de la colonisation française et de sa politique agricole se précisent avec l'établissement des Etats Français d'Océanie à partir de 1840. Il y a une volonté de s'enrichir rapidement chez les colons récemment débarqués de la métropole et cela s'incarne par la surexploitation des ressources dans l'optique d'un profit immédiat. Les plantations de vanille, de café et de coton se révèlent être un échec et ne fournissent qu'une production très locale. La production de l'huile de coco, aux Iles des Tuamotu et de l'archipel des Marquises, marquera cependant un tournant dans les exportations.

Avec le changement du code civil local, on observe la privatisation des terres et un dispositif de métayage qui se met en place. Les locaux en viennent à travailler pour les colons qui développent de nombreuses usines d'exportation sur les îles polynésiennes. Les cultures vivrières traditionnelles se voient progressivement mises de côté face à la perspective du salariat et des biens importés auxquels les locaux ont été accoutumés. Cependant, les plantations se retrouvent rapidement épuisées, dues à l'usure des sols. Il en est de même avec le commerce des perles et de nacre qui se verra progressivement épuisé. L'industrialisation de l'huile provenant des cachalots durant la deuxième moitié du 19^{ème} siècle s'amenuise elle aussi, occasionnant par là même la quasi-disparition des baleines. L'éreintant désir des baleiniers de faire du profit se traduit en littérature par la confrontation de l'homme avec l'animal. Le récit colonial d'aventures voit fleurir diverses images du chasseur en prise avec celui-ci. La réalité rejoint ainsi le mythe, comme peut en témoigner le récit de *Moby Dick* de Herman Melville : Ishmael se voit embarqué dans l'équipage du capitaine Ahab, dévoré par l'obsession meurtrière de tuer la fameuse baleine blanche Moby Dick. L'objet de convoitise ressemble à s'y méprendre à une sorte de bête fabuleuse, à une sirène, dont le chant et la grâce semblent annoncer la destruction proche :

Before it, on the soft Turkish-rugged waters, went the glistening white shadow from his broad, milky forehead, a musical rippling playfully accompanying the shade; and behind, the blue waters interchangeably flowed over into the moving valley of his steady wake, and on either hand bright bubbles arose and danced by his sides. (Melville 642)

Une véritable intertextualité s'esquisse entre les récits coloniaux parvenant à la métropole. On retrouve, en effet, dans ses textes, des impressions semblables sur la nature des îles polynésiennes, leurs fonctionnements et traditions. C'est un répertoire de lieux communs qui se propagent indéfiniment sous la plume des écrivains-voyageurs, à l'intérieur du monde tropical. Un des tropes les plus courants sur les îles du Pacifique s'établit dans ce contraste entre le décor enchanteur de ce paysage et le portrait raciste qui en est dressé, d'une population polynésienne, décrite comme « dégénérée » : un peuple en perdition, malade, et abruti par les Tropiques à la fin du 19^{ème} siècle, n'ayant plus rien en commun avec « une race antique et guerrière », corrompue par l'arrivée successive des colons (corruption que le colon français impute essentiellement à l'arrivée des commerçants et missionnaires anglais sur l'île). Voici ce que le voyageur-écrivain Henri Lebeau relate dans ses écrits : il dépeint tout d'abord une nature proprement tahitienne, aux accents romantiques, constituée « de grands lacs mauves aux tendresses divines » (12), le charme de ces petits ruisseaux, de ses orangeries sauvages qui rappellent la Provence, la réminiscence pastorale de ses vallons, rappelant à l'homme « éduqué » européen l'Elysée gréco-romain. Le peuple polynésien est présenté comme enfantin mais aussi ravagé par les maladies.

Les textes des voyageurs du 19^{ème} siècle accumulent les idées préconçues concernant leurs « mœurs superstitieuses » et leur « fainéantise », les couchers de soleil merveilleux, les nuits « australes » plus lumineuses que celles d'Europe :

Le soleil filtre ses rayons éblouissants, mettant, au front des arbres, une éphémère parure de diamants, une écharpe de fauves reflets au flanc des montagnes, au fond des fertiles vallées, réchauffant de ses feux l'île enchantée, dont, au réveil, les enfants assoiffés de jouissances reprendront bientôt une upa-upa inachevée. (Agostini 10)

Cette évocation du paradis terrestre suggère l'île des Bienheureux, dans le récit de Saint Brendan. Le moine et ses marins aborde l'île après 7 ans de tribulations sur les mers :

Ni ronce, ni chardons, ni orties n'y poussent à profusion ; il n'y a pas d'arbre ni d'herbe qui n'exhale une odeur suave. Les arbres sont continuellement chargés de fruits, et les fleurs toujours en épanouissement., sans tenir compte de la saison qui ne change pas. [...] les bois sont toujours remplis de gibier, et toutes les rivières d'excellents poissons. (Grignani citée dans Umberto Eco 268)

En revanche, les îles des Tuamotu sont perçues comme dangereuses. Ravagées par des cyclones, les Occidentaux sont fascinés par la nature « laborieuse » de ses habitants qui doivent lutter contre les éléments : « L'impression de solitude de l'atoll est très émouvante, et plus encore l'idée que sur ces terres à fleur d'océan, formées d'insectes en putréfaction, sur ces récifs ingrats et dénués de tout, des êtres humains vivent, s'acharnant à lutter contre la mer, le temps et la famine menaçante. » (Lebeau 21) Les îles Marquises, elles, sont considérées encore comme « sauvages », et un rapprochement est établi entre la nature torturée, ses rivages au sable noir, la densité tropicale, et les habitants perçus comme peu civilisés que la France se doit de conquérir

pressamment. C'est par ce genre de récit discursif que les peuples autochtones se trouveront ainsi privés de leurs voix et coupés de leurs racines. Le géographe David Arnold utilise le terme de « moral climatology » pour signaler la dualité de ces Tropiques, à la fois sublimes et dangereuses : “ In mapping the tropical world, colonizers repeatedly offered moral judgement on tropical lands and peoples. The use of moralistic idioms contributed to the construction of the tropics as the “Other”, a geographical entity often deemed inferior to the West.” (Arnold qtd.in Ring 622)

Un élément récurrent dans les récits des voyageurs est celui de cette vie polynésienne « en suspens », dépeinte comme « éternel été ». Un sentiment de solitude accapare le voyageur occidental : « En ces régions, où l'histoire humaine est d'hier et si peu importante, la rêverie s'empare de l'esprit plus impérieusement que dans les pays actifs de vieille civilisation. » (Lebeau 112) L'écrivain-voyageur français, parfois mandaté par l'Etat pour faire un rapport sur le bon fonctionnement de la colonie, raconte son voyage initial depuis San Francisco, qu'il compare à une fourmilière industrielle, mue par l'esprit d'entreprise américain, où le dollar se fait roi. Le voyage se poursuit alors dans le Pacifique où l'écrivain retranscrit l'immense solitude à laquelle l'humain est confronté face à ces vastes étendues marines, et le vague à l'âme qu'il ressent à l'idée d'être aussi éloignée de la « mère-patrie » : « La galère peut courir sous des cieux inconnus, tirer la bordée à son aise, malgré moi, je pense à l'île oubliée, la Corse si sauvage [...] Quand la rêverie vous met du vague au cœur, l'âme s'emplit de souvenirs. » (Agostini 6) Le récit colonial est sans cesse parcouru de ces comparaisons avec l'Europe : tantôt la mer ressemble à une vaste plaine hongroise où la terre et le ciel se confondent, tantôt c'est la Provence qui est évoquée par les parfums exhalés des orangeries de Tahiti. La traversée du Pacifique est là pour rappeler, sous

forme de prétérition perpétuelle dans le texte, que « les allumages subits » (11) des couchers de soleil et la beauté qui s'en dégage sont impossibles à retranscrire, ni par les écrivains ni par les peintres. L'antipode que l'on est venu chercher crée des espaces de francs contrastes, où tout se joue en opposition avec ce qui est de l'ordre du connu et du tempéré. Les étoiles se font plus brillantes dans le firmament, la brise plus douce de l'alizée vient interpeller les sens, une mélancolie toute particulière agite l'âme du voyageur.

Entrevoir la terre à l'horizon opère une forme de soulagement et d'émerveillement. La rencontre avec Tahiti et Moorea s'incarne par l'entrevue de ces pics qui se détachent de l'horizon. On retrouve dans le réseau des descriptions la même fascination proche parfois de la terreur qui se déploie dans le récit. Chez Le Chartier, cela s'illustre par les « montagnes découpées en formes bizarres » (43), pour Agostini celles-ci sont décrites comme « abruptes » (26) et chez Monchoisy, qui arrive d'abord par les Marquises « des roches énormes se découpent sur le ciel avec des aspects de forteresses démantelées mais menaçantes encore. » (17) Pourtant à l'arrivée à Papeete, c'est la douceur des paysages qui attire, le paradis pastoral étant ce par quoi se définit le goût de l'équilibre. Cela se révèle particulièrement dans les peintures et l'imagerie tropicale où sont reproduites les normes iconographiques gréco-romaines du jardin d'Eden : « Au milieu de cette nature à qui l'on sait gré de ne pas nous écraser, malgré toute son exubérance tropicale, d'évoquer encore un peu par sa grâce idyllique, d'évoquer les paysages agrestes et modérés qui nous sont chers. » (Lebeau 115) Tous ses récits relatent les premières impressions qui émergent à l'arrivée dans le port de Papeete, où se déverse alors dans le texte une rhétorique raciste héritée de Gobineau sur le mélange « des races » et la forme de « dégénérescence » qui en découle. On fait alors ressurgir une Océanie de fiction, du temps des

découvertes, une espèce de fantasme alimenté par les romans d'aventures et qui réveille une forme de nostalgie pour le début des voyages maritimes. C'est à la fois paradoxalement un rejet des progrès de la science qui a détruit « le charme » des grands voyages et le désir de revenir à des temps primordiaux : « Le voyageur-poète qui arrive aujourd'hui dans ces mers lointaines, avec l'espoir d'y naviguer désormais avec quelque imprévu découvre à regret que le seul moyen d'effectuer n'importe quel déplacement, là comme dans les pays de civilisation moderne et prosaïque, est d'acheter un billet à un fonctionnaire. » (Lebeau 4) Le rappel à des temps primordiaux s'incarne dans le texte colonial par les petites criques reculées de Tahiti qui donnent « la sensation du préhistorique » (45) et la Polynésie qui offre un « éternel été ». Deux figures émergent de cet Océan de fiction : celle de Cook et de Bougainville. L'un parce qu'il a fait « entrer Tahiti » dans l'histoire, et forger les premières relations avec ce monde polynésien, l'autre parce qu'il a assis la présence française dans le Pacifique. Les premières rencontres avec les Tahitiens par Bougainville sont souvent citées. Elles constituent la trame, le texte premier sur lequel vient se greffer l'ensemble des autres textes produits en métropole. Ces textes qui se présentent comme des récits de voyage construisent une réalité factice à laquelle les Tahitiens et plus généralement les Polynésiens seront à présent réduits : « Ces Bougainville Loti Gauguin Melville Segalen nous ligaturent désormais dans le mythe-carcen qui nous fige dans une sous-culture une sous-humanité nouveaux noms d'un *aufau fetii* des temps modernes pour nous rattacher à notre nouveau fondement ...peuple insouciant...peuple enfant. » (Chantal Spitz citée dans Andréas Pfersmann 127)

La Polynésie de la fin du 19^{ème} siècle, dans l'imaginaire collectif occidental, ne peut qu'exister qu'à travers cette nostalgie des îles de l'enfance, que l'on retrouve parfaitement

exemplifiée dans l'ouvrage iconique de Pierre Loti, *Le mariage de Pierre Loti*. L'île rêvée n'est que la réactualisation de la toute première île, celle d'une liberté radicale où l'homme occidental vient éprouver à travers le prisme de ses fantasmes les « Antipodes ». L'œuvre de Loti s'apparente à une succession de vignettes, une mise en forme sensorielle du monde de l'imaginaire, une réactualisation romantique du paysage qui, à la manière d'un peintre, grossit certains traits, pour broser ce tableau polynésien :

Petit garçon, au foyer de famille, je songeais à l'Océanie ; à travers le voile fantastique de l'Inconnu, je l'avais comprise et devinée telle que je la trouve aujourd'hui. Tous ces sites étaient DÉJÀ VUS, ces noms étaient connus, tous ces personnages sont bien ceux qui jadis hantaient mes rêves d'enfant, si bien que par instants c'est aujourd'hui que je crois rêver...
(Loti 35)

C'est la notion de paysage qui joue un rôle essentiel à la construction du trope exotique. En effet, le paysage procède d'un choix visuel, d'un parti pris de l'espace mis à disposition. Il est le reflet d'une réalité intérieure, d'une émotion particulière qui vient se figer dans le dehors, et qui entrelace une certaine idée de beauté avec les formes contingentes incarnées par le monde naturel : « Le paysage est le fruit d'une rencontre fortuite entre un individu au regard et à l'intériorité mouvante et un espace nature lui aussi changeant, au gré des luminosités et des reliefs [...] Il faut un certain recul par rapport à l'espace appréhendé, recul nécessaire à une perception fédératrice présentant à la vue un « ensemble » que l'action du regard va réunir. »
(Baudoin 14).

Loti conforte l'horizon d'attentes des lecteurs en leur donnant à voir ce qu'ils ont « déjà vu » ailleurs, dans d'autres fictions, mais de manière originale cependant puisqu'aux romans d'aventure vient se substituer une sensibilité romantique. A l'action fait place ici une contemplation mélancolique, une réalisation du sublime Kantien où vient s'y entremêler à la fois la beauté et l'effroi des immenses espaces Océaniens :

Voyez au pied de ces grands arbres ces groupes silencieux, indolents et oisifs, qui semblent ne vivre que par le sentiment de contemplation [...] Regardez ces sites grandioses, ces mornes de basalte, ces forêts suspendues aux montagnes sombres, et tout cela, perdu au milieu de cette solitude majestueuse et sans bornes : le Pacifique....

(Loti 30)

La géographie lotienne du Pacifique se fragmente en divers lieux d'expression romantique, déclinant l'exotisme sous ces différentes formes. Il y a le palais de la Reine Pomaré, et ses jardins d'agrément, un paysage à l'esthétique soigné qui vient rappeler l'occupation européenne. La rivière de Fataoua où l'adolescente Rarahu vient se baigner constitue le décor des fantasmes de l'officier Loti. La description qui en est faite dépeint la rivière Fataoua et la baignade comme l'intimité même de ces jeunes filles dans laquelle le Français va opérer son intrusion dramatique. Il crée un tableau où s'incarne à la fois le voyeurisme du protagoniste et les premières mises à distance avec son sujet. Comme le souligne Sébastien Baudoin, le paysage fonctionne sur un modèle d'inclusion et d'exclusion, des jeux du visible et de l'occulté. L'endroit devient soudainement clos et renvoie à des images orientales de Harem. Ceci vient donc faire écho à d'autres œuvres de Loti, des scènes d'amour qui prennent place dans des endroits *a priori* réservés aux femmes. Le portrait qu'il dresse de ce bassin exclut tout autre possible

interprétation, le monde extérieur, le grand Océan est temporairement évacué pour laisser place à un paysage d'intériorité, où la verdure rappelle les lourdes soieries d'Orient, où les parfums capiteux des orangeries à proximité se trouvent fort éloignés de la brise marine :

L'épaisse verdure descendait sur nous, verticale et immobile ; de larges papillons d'un noir de velours, marqués de grands yeux couleur scabieuse, volaient lentement ou se posaient sur nous, comme si leurs ailes soyeuses eussent été trop lourdes pour les enlever ; l'air était chargé de senteurs énervantes et inconnues ; tout doucement je m'abandonnais à cette molle existence, je me laissais aller aux charmes de l'Océanie (Loti 18)

La nature de Loti est le reflet sensible de cette relation de prédation et manipulation qui se tisse entre Rarahu et l'officier. En cela, elle est le miroir des états émotionnels que traversent le protagoniste et la façon dont il va progressivement se détacher de la jeune fille, jusqu'à son abandon et son retour en France. La première phase de l'idylle a lieu près du bassin de Fatouata, où le temps semble suspendu, et où la nature paraît retenir son souffle pour laisser la place aux « amants » : « Rien ne troublait le silence accablant de ces midis d'Océanie. [...] On n'entendait que de légers bruits d'eau, des chants discrets d'insectes. » La nature devient progressivement plus mélancolique et reflète les prémonitions de Rarahu et de Loti sur leur propre histoire. Les « heures rieuses » font place à la multiplication des descriptions de paysages nocturnes où les apparitions des fantômes des légendes polynésiennes viennent peupler les nuits tahitiennes : « on entendait derrière les arbres les rires de Toupapahous ; et à terre c'était un grouillement repoussant et horrible, la fuite précipitée de toute une population de crabes bleus. » (66) Parfois des visions presque apocalyptiques surgissent dans cette nuit étoilée et

opèrent un retour à des temps préhistoriques : « Tout à coup nous vîmes une terrible masse noire qui descendait de l'Orohena et se dirigeait lentement vers nous [...] En un instant, elle nous enveloppa d'une obscurité si profonde, que nous cessâmes de nous voir. » (101) Lorsque l'officier parti pour un mois aux Marquises revient à Tahiti, il est accueilli par une veillée funéraire organisée pour le décès de la mère de Rarahu. Le décor change progressivement, et le ruisseau de Fataoua qui abritait le début de leur romance, devient tempétueux et annonce déjà le futur de la relation : « Le ruisseau de Fataoua, grossi comme un torrent, grondait sur les pierres ; le vent secouait les branches mouillées sur nos têtes »(76) Alors qu'ils décident d'emménager ensemble dans une case du district d'Apiré, dans les environs de Papeete, la vie indolente tropicale paraît se transformer en un piège et le paradis se transforme en enfer vert : « Le temps s'écoulait, et tout doucement se tissaient autour de moi, ces mille petits fils inextricables, faits de tous les charmes de l'Océanie, qui forment à la longue des réseaux dangereux, des voiles sur le passé, la patrie et la famille...et finissent par s'y bien vous envelopper qu'on ne s'y échappe plus. » (83)

Déjà dans cet enchevêtrement tropical se détache la nostalgie pour la patrie et la nécessité d'y retourner. En effet, le paradis tahitien ne peut être que de courte durée pour l'Occidental de passage. Cette terre polynésienne n'existe qu'en tant que mirage qui bientôt viendra se dissiper par une forme de principe du réel incarné par l'Europe. La Polynésie n'existe pas en tant que telle pour l'Européen, son existence physique semble d'ailleurs toute relative et n'être qu'un rêve d'écriture. Dans les jardins de Pomaré où retentissent des morceaux de musique classique, font écho chez l'auteur les paysages des premiers conquistadors arrivés sur l'île et les impressions que lui-même a eues lors de son débarquement à Tahiti. On peut retracer la continuité du thème tropical depuis les débuts de la conquête du Nouveau Monde. La

robinsonnade à laquelle les Occidentaux prennent part à leur arrivée sur les îles est déjà condamnée. L'aventure amoureuse de Loti n'est qu'une expérience supplémentaire où l'homme européen éprouve ses réalités imaginaires.

La peur de Loti d'être assimilé complètement à cet espace ressurgit lorsque l'altérité entre l'adolescente et l'officier semble paradoxalement s'amoindrir. Le paysage, reflet des états d'âmes du jeune homme, commence progressivement à dénoter l'absence. Au trop-plein sensoriel auquel est soumis le voyageur à ses débuts vient s'inscrire en creux le paysage natal ou son absence. « La nuit, quand on entendait au loin le son plaintif des flûtes de roseau, ou le bruit lugubre des trompes en coquillage, j'avais conscience de l'effroyable distance de la patrie, et un sentiment inconnu me serait le cœur. » (88)

L'île représente un espace de liberté et de réalisation de soi, mais aussi un risque d'engloutissement. Loti a conscience que l'île est un refuge provisoire, l'incarnation d'une nostalgie d'enfant, et qu'en tant qu'adulte il en sera bientôt expulsé. Le grand Océan, défini comme le chaos absolu, l'*apeiron* de la Grèce antique, est dépeint sous ses traits dans l'œuvre de l'auteur. Il représente cette vastitude, ce *no man's land* auquel l'homme peut prendre part dans la mesure où il est confronté à sa propre finitude. L'île pour l'Européen est ce lien ténu entre le néant que représente la mer et le refuge provisoire de la terre ferme. Comme le souligne John R. Gillis, dans *Islands of the Mind*:

Paradise islands stood for what Europeans most feared losing in the new age of conquest and colonization; utopian islands represented what they most feared hoped to gain in the

brave new early modern world. As Henri Baudet put it so felicitously, images of paradise symbolized the “no longer”, while utopia presented a dream of the “not yet”.” (65)

Alors que la Polynésie et en particulier Tahiti représente un échec relatif en termes d'exportations pour la France, elle ne peut que difficilement incarner l'île utopique où le projet colonial pourrait pleinement se concrétiser, et se contente donc, aux yeux des colons et des visiteurs en général, d'incarner l'île paradisiaque, ce qui n'« est plus ». Puisque cette île prend les formes d'un passé à jamais révolu, le visiteur ne peut être que de passage, il n'est pas destiné à y vivre, et ses jours sont donc comptés sur l'île. L'installation de Loti et de de Rarahu dans leur petite maison éloignée de Papeete n'est qu'un simulacre de leur bonheur conjugal. Pour le Français, le paradis s'affadit à l'instant où un futur possible avec sa compagne tahitienne voit le jour, plaçant ainsi le rapport à l'île dans un désir contradictoire : la volonté de replacer l'île dans une espèce de reproduction authentique du passé mais aussi un désir de l'en faire sortir pour la « civiliser ».

La romance entre Loti et Rarahu se solde par un échec, la jeune fille étant bientôt abandonnée par l'officier. L'île, qui était alors une échappatoire devient un piège qui se referme sur le protagoniste. Le paradis n'en est plus un lorsqu'il n'est que la reformulation d'une nostalgie devenue alors trop lourde à porter. En effet, passé le stade du voyeurisme exotique, le fossé commence progressivement à se creuser entre Rarahu et l'officier. Tout imprégné d'une culture coloniale qui nie l'altérité du colonisé, l'officier en reste à une interprétation très superficielle des ressentis de son amie : il lui prête « un charme mystérieux », une sorte d'intériorité à laquelle il dit ne pas avoir accès puisque celle-ci semble totalement soumise au lieu, à l'île. La jeune Polynésienne ne paraît pas exister hors de l'île, elle est la déclinaison « charmante » d'un décor

des « mers du Sud ». Elle représente son aboutissement le plus absolu. Loti lui fait réaliser qu'elle ne pourra jamais appréhender l'espace dont il vient. Elle en est totalement exclue, puisqu'elle fait corps avec l'idée des Antipodes dans l'esprit de l'écrivain, elle n'est que le fantôme de l'île qui ne doit en aucun cas contaminer la possibilité du futur en dehors de l'île, sur le continent. Elle n'existe que dans le présent de Loti, et lorsqu'elle souhaite devenir sa femme, il y consent de la même manière que l'on consentirait à jouer un rôle dans une pièce de théâtre :

Dès lors, chaque fois que l'on voulut gloser sur telle ou telle vision « polynésienne », reconstruire la cosmologie ancestrale puis la manière dont ces peuples auraient interprété l'arrivée des premiers Européens, on dessinera un être « primitif » et naufragé pour qui tout ce qui se situerait au-delà de son île serait incompréhensible, magique divin (au sens occidental : d'une autre essence) ; toute manifestation tangible d'un ailleurs ne pouvait être pour lui qu'une sorte d'outre-monde, un au-delà des cieux. (Tcherkétoff 277)

Cosmogonie polynésienne : le corps du fenua et le corps des hommes

Une réalité tout autre détermine pourtant le rapport des Polynésiens à leurs îles mais aussi de manière plus générale à l'espace et au temps. Non seulement la mer est nourricière mais la terre ne peut être pensée sans elle. Le flux et reflux des marées qui conditionnent la vie insulaire sont aussi sacrés. La cosmogonie polynésienne situe le passé et le futur à des endroits précis sur la carte, de la même manière que le voyage vers la mort. La conception de la nature dans la mythologie polynésienne est le corps du dieu suprême, il n'y a pas de séparation entre sacré et matérialité.

La relation à l'espace et au temps se révèle complètement différente dans la cosmogonie polynésienne. Alors que les Européens conçoivent leur quête de connaissance et d'aventures dans une perspective principalement spatiale (Tcherkézoff), les Polynésiens ont un rapport au lieu directement connecté à l'histoire des origines. En effet, dans les cultes polynésiens, le soleil joue un rôle prépondérant dans leur conception du monde. L'Est représente tout ce qu'il reste à accomplir, le début de toute chose et l'espoir qui l'accompagne. L'ouest est le pays des morts, c'est là où aboutit toute vie. A l'ouest, près de l'île de Raiatea, perçue comme l'île des origines, se trouve une autre île enfouie dans les profondeurs de la mer, qui abrite les grands ancêtres. A la mort de l'individu, l'âme part à l'ouest rejoindre l'île sous-marine. Le culte polynésien implique que les ancêtres réapparaissent sous la forme de cétacés qui viennent rendre visite aux vivants aux abords de l'île. Il y a ainsi un enchevêtrement ontologique qui s'opère et invite au mélange entre les règnes, que ce soit végétal, minéral ou animal. Tout se superpose, se matérialise ou se liquéfie dans le grand espace océanique, entremêlé du *fenua*, la terre sur laquelle se bâtit l'identité polynésienne et le culte aux dieux. Cet enchevêtrement ontologique se remarque particulièrement dans la mythopoétique, qui décrit la naissance des dieux et des îles polynésiennes. En effet, dans le récit qui retrace la naissance de Tahiti, l'île est tout d'abord un poisson que le héros Maui viendra pêcher et stabiliser :

L'anguille devint possédée par l'esprit de la jeune fille et devint enragée ; elle arrachait des racines en bondissant de tous côtés et déracina des arbres ! Cela commença et cela finit et le corps se transforma en un énorme poisson qui se fraya un passage dans les profondeurs de la terre. La tête se trouvait à Opoa, la queue s'étendait loin au-delà de Uporu, et le poissons se mit à voyager en mer. Il apparut au loin dans la mer, la mer qui

apparaissait au loin, la mer du poisson qui changeait les cieux, et c'est ce qui devint Tahiti.

(Henry 102)

Les îles voyagent en bancs de poissons, et se dispersent sur l'océan. La pratique de la « section des tendons » des îles-poissons par les héros mythiques est ce qui permet à l'île de s'ancrer et de créer le récit des origines. La naissance des dieux participe à la confusion des genres : lorsque le dieu Tane apparaît à la surface du monde, il n'est alors qu' « une motte de terre », « une méduse gigantesque ». C'est au Dieu suprême Ta'aora que revient la tâche de le façonner. Pour se faire, il utilise tous les éléments naturels qui lui sont à disposition pour inventer ce dieu à la fois nuage, arbre et océan :

Ensuite Ta'aora fit pousser des épidermes pour l'enfant, pour lui donner des qualités pour en faire un grand Dieu, et un homme parfaitement beau, l'écorce du *hutu* pour rendre l'enfant robuste, l'écorce du *atae* pour que l'enfant ait un épiderme résistant, la croûte de la mer pour que l'enfant ait un épiderme salé, l'écorce du cocotier pour que l'enfant ait un épiderme salé, l'écorce du cocotier pour que l'enfant ait un épiderme poreux, l'écorce du pureau pour que l'enfant ait un épiderme plein de fissures, etc. l'écorce de l'arbre à pain pour que l'enfant ait un épiderme gluant, la peau de la raie pour que l'enfant ait un épiderme froid, la qualité du vent pour que l'enfant ait un épiderme lisse, la surface du soleil pour que l'enfant ait un épiderme chaud, etc. Toutes ses peaux furent placées sur l'enfant et la peau et sa qualité, la peau et sa qualité, la peau et sa qualité pour cet enfant. (Henry 49)

Il est à la fois le ciel et la terre confondue d'où partent les messages et pour qui les poissons vont émerger du grand océan. Il contient la mer en lui, devient lieu de passage et de refuge pour les animaux sacrés. Pour lui est créé le messenger Ro'o qui est à la fois le nuage et une prédiction de vie ou de mort. C'est un nuage accouché et son commencement : « Ro'o provoque de vives douleurs dans le nuage. Les douleurs de l'enfantement saisissent le nuage avec Ro'o. Ro'o est né du nuage ! Voyage, grandis et voyage. » (Henry 53).

Comme le précise Julia Frengs, le corps et la terre -le *fenua* – sont indissociables dans les cultures polynésiennes. Lorsque l'environnement se retrouve atteint, c'est un coup porté au corps même du peuple polynésien : « En Océanie, les connexions entre la pensée écologique et les discours anticoloniaux sont fortes, car non seulement l'environnement a été utilisé à maintes reprises pour subjuguer des populations autochtones, mais, comme nous l'avons remarqué, le corps et la terre en Océanie sont vus comme faisant partie d'une seule et même substance. » (277) L'ouvrage de Ari'irau *Matamimi ou la vie nous attend* illustre parfaitement ce lien indestructible entre l'homme et la terre polynésienne, en joignant dans le récit le chant ma'ohi de l'oralité polynésienne à une quête individuelle et spirituelle. « L'auteure (ndlr : Ari'irau) est la dépositaire d'une mémoire constituante qui scintille, clignote et se télescope en avant et en arrière dans une temporalité symbolique. [...] C'est une continuité qui sert de cadre pour l'invention de l'identité de Matamimi, un tissage textuel qui entrelace les bribes, les traces, les vertiges ontologiques de l'être. » (Pallai 47) Le texte de Ari'irau évolue dans la relation au monde glissantien en proposant des créolités inédites :

Notre Dieu polynésien à l'origine de ce monde, Ta'aro a brisé sa coquille pour faire naître notre peuple. Je reconstruis cette coquille d'œuf, éparpillée comme nos atolls,

ces grains de calcium, ossature de notre Humanité océanienne, coquille reconstruite en mots français, la genèse de mon écriture que je revendique polynésienne ironiquement. (112)

Les mythes des origines viennent asseoir la primauté du corps dans la construction du monde. L'origine de l'univers prend place dans la coquille de Ta'aora. En effet, le monde originel, avant l'apparition de toute chose, se résume à une coquille tournoyant dans l'espace infini. Par lassitude, Ta'aora la brise et décide de concevoir le monde. Pour se faire, il utilise chaque partie de son corps : avec sa colonne vertébrale, il crée les montagnes. Avec les larmes et l'eau de son corps, le dieu fait émerger les océans et les rivières. Avec son sang, il crée l'arc-en-ciel et toutes les notes du soleil couchant. Avec ses plumes, puisqu'il est aussi l'oiseau originel sur lequel repose la condition humaine, il crée les arbres et les buissons. Les ongles serviront à créer les écailles de poisson. Tout son corps à la fois se dissout et se matérialise dans la multiplicité du règne animal, végétal, et minéral :

Both body and cosmos are made of the same organic material and woven into the same living matrix – but one should also note the primacy of the body, its precedence, which make it appear as the master, the original referend, and the founder. It is the body that provides the depth of the universe and determines its physicalness. (Wuart 408)

Le corps divin ou celui de l'homme et de la femme mythologique, est un corps polysémique, un corps dont la faculté essentielle réside dans sa fluidité. Le récit originel qui définit l'existence de toute chose passe par le corps démembré, renouvelé, qui est passé à travers les éléments. De nombreux contes et légendes retracent cette particularité polynésienne. La

légende Maioré par exemple met en scène ce sacrifice primordial qui permet de rétablir l'équilibre des choses : Une famine terrible sévit à Tahiti, tout est sécheresse et abandon. Deux jeunes gens, Moé et son fiancé Aruta, décident d'aller consulter le vieux sage Ta'aroa. Emu par l'amour inconditionnel que partage le jeune couple, celui-ci décide de se sacrifier pour permettre le retour de l'abondance :

Et le miracle se produisit. Le corps du sage Ta'aroa semble se fondre dans l'air du soir qui descendait des vallées, puis il prit des formes étranges, ses jambes se fixèrent au sol comme des racines, tandis que sur les bras devenus branches naissaient des feuilles et des fruits. C'est ainsi que naquit le maïore. Le miracle fut complet. L'eau coula à nouveau dans le lit desséché des torrents, les champs reverdirent. (Les Polynésiens Associations 76).

C'est un équilibre constant qui doit s'opérer, un équilibre entre les dieux et les hommes, mais aussi entre la nature et les hommes. C'est un environnement précaire qui demande un soin particulier : « Les éléments de la terre sont puissants et très éphémères : vous n'en saisissez aucun, pourtant ils vous prennent dans leur incessant et lent mouvement, cette impression de survivre dans un déséquilibre permanent et satisfaisant, et même, rassurant. » (Glissant 30)

La légende de Maui met en scène cette lutte primordiale qui s'engage entre l'homme et la nature pour créer la configuration géographique que l'on connaît à présent. Si le soleil brille de bonne heure sur la Polynésie, c'est parce que Maui a réussi à capturer et maintenir le soleil à sa position actuelle. Grâce au cheveu de sa bien-aimée, le héros a permis aux hommes d'exister en équilibre avec cette nature avec laquelle ils font osmose :

L'insulaire est à l'image de l'arbre dont on fait les pirogues : entre la terre, l'homme et l'arbre, le lien est généalogique, biologique et consubstantiel. Il en découle une idéologie fondée sur l'identité, elle-même préexistante, entre le sang (la parenté) et la terre (le territoire) qui est d'autant plus forte que le groupe de parenté coïncide exactement avec son territoire. (Pérez 134)

Voix autochtones en Polynésie

Que reste-t-il des voix autochtones et de leur rapport à l'île ? De quelle manière s'exprime cette réalité polynésienne pour ceux qui en ont encore l'héritage ? Ces dernières décennies ont vu apparaître un réel besoin chez le peuple polynésien de se reconnecter avec leur passé, leur terre mais aussi cette culture orale qui a été pratiquement détruite avec l'arrivée des colonisateurs français et anglais. Des voix ont émergé pour déclarer l'indépendance et l'autonomie de la Polynésie française mais aussi pour dénoncer une culture coloniale qui perdure dans les politiques actuelles. Une des voix les plus proéminentes de ces dernières années dans le domaine culturel et politique est celle de l'écrivaine Chantal Spitz : pour introduire la relation de l'homme avec la terre polynésienne, ce lien complexe qui relie l'homme à son île et les déchirements qui peuvent résulter de sa séparation, nous allons aborder son roman *Hombo* qui met en scène les tensions qui existent entre traditions et modernité.

Le début du roman retrace l'enfance d'Ehui auprès de son grand-père Mahine à Huahine, petite île de la Polynésie française. Mahine est présenté comme le gardien de la tradition, celui chez qui la parole est venue se déposer et qui transmet, à travers les gestes, les contes et les chants, ce qu'il reste de la sagesse polynésienne. A ses côtés, Ehui apprend les gestes

immémoriaux qui accompagnent les plantations de Taro et du manioc, la récolte et le séchage des gousses de vanille. A travers les mots du narrateur, cela se traduit par la ferveur du travail collectif : « amoureuse transmission d'une conscience collective qui unit le village comme elle harmonise une civilisation dispersée sur l'infini océanique. » (38) La voix du narrateur se mêle à celui de Mahine, conteur de la communauté. Alors que le savoir -faire ancestral se déploie sous les mains expertes des femmes de la famille durant la récolte de la vanille, Mahine raconte les mythes d'origine. Dans le texte, ce rapport à l'origine et le déploiement du mythe prennent la forme traditionnelle de l'épopée poétique. Le moment de la tradition se définit dans les mots de Mahine par « En ce temps-là », initié par la naissance de la terre originelle, celle qui est à l'origine de toutes les autres : Havai. C'est ainsi que s'entremêle à la fois dans la narration la terre mythique, le fondement même de la Polynésie, et la terre sur laquelle résident dans ce monde contemporain les communautés polynésiennes, issues de cette première émergence, soubresaut de la mer infinie. La terre est étroitement liée à la mer, et les souvenirs pour l'enfant Ehu y sont aussi ancrés : « se pencher dans un des *farae moemoe*, maison de guet sur pilotis, pour humer de son corps la mer battue mêlée aux poissons se débattant. » (45)

Lorsque le grand-père Mahine disparaît, le petit-fils Ehu se retrouve soudainement propulsé dans une modernité non choisie. Aux gestes lents et remplis de sens effectués par le grand-père, perpétuant ce « lien consubstantiel entre la terre et le corps de l'homme » viennent se substituer ceux du père absent, là dans les collines qu'il découpe à grands coups de tractopelle « pour le compte du service des travaux publics qui modernise l'île. » (45)

L'intégration d'Ehu à l'école primaire se fait péniblement. Celui-ci se retrouve aliéné et marginalisé par des contenus scolaires qui ne correspondent en rien à ce qu'il a pu apprendre

auprès de son grand-père. Il se lie d'amitié avec un jeune garçon prénommé Tane, qui, lui, décrochera rapidement du parcours scolaire pour subvenir aux besoins de sa famille. Comme le père d'Ehu, Tane s'use le corps et dégrade l'environnement pour accomplir cette modernité voulue par les politiciens polynésiens mais aussi par la métropole : « Opérations de destruction. Défoncer le sol de lents jours violemment opiniâtrement à la barre à mine pour éclater les blocs de corail condensé et parsemer de cratères réguliers l'étendue du champ. » (69) C'est une forme de désenchantement du monde auquel est confronté Ehu et son ami Tane. Le temps de l'adolescence est celui de la marginalisation encore plus profonde d'Ehu et de Tane, ce que les locaux appellent *Hombo*, c'est-à-dire un marginal. Le *Hombo* est l'errant de la culture polynésienne, celui qui s'adonne aux drogues et qui a rompu avec la tradition, et se retrouve dans un processus de désocialisation. Une espèce de dérive dans une modernité qui n'a pu l'absorber. Pourtant la création du « château » va redonner du sens à ces jeunes gens épris de liberté. Avec des matériaux et savoir-faire traditionnel, cette petite communauté adolescente qui se constitue autour de Tane et Ehu commence alors ce projet de construction, sous l'œil émerveillé des Anciens : « les gestes sont attentifs la patience est délicate. Ils perpétuent la mémoire. Ils y sont volontairement sensibles. » (85)

Le texte se pense en deux temporalités : *L'en ce temps-là*, de Mahine, la parole immuable, éternelle et l'autre *L'en ce temps-ci* « où il est difficile à l'homme d'être homme. » *L'en ce temps-là* marque le temps de l'origine, celui du Dieu tout puissant sorti de la coquille primitive, Ta'aoroa, qui vient déposer le Verbe au cœur des hommes. Ceux-ci sont alors chargés de la mission sacrée de perpétuer la parole génésique : le conteur devient l'âme collective du peuple polynésien, il en est l'incarnation. Lorsque le grand-père Mahine meurt, cela crée une faille irrémédiable dans la

culture polynésienne. Puisque la culture se retrouve condensée dans l'oralité, il devient impossible de retrouver le lien avec la terre. La mort du conteur constitue le premier déracinement pour son petit-fils Ehu : « Le petit-fils n'a plus de repères, il erre sans attaches, tel un *Hombo*, privé d'une relation profonde à une terre et à une Parole traditionnelle qui permettraient jusqu'alors aux Maohi de se définir. » (Picard 41). *L'en ce temps-ci* entérine la fin de la parole et des gestes primordiaux, et engendre une nature désenchantée, contenue dans une vision étriquée du monde moderne. Le conteur n'a pas pu transmettre à l'enfant le savoir ancestral :

Le lien s'est brisé entre Ehu, son petit-fils, et sa terre de Parole n'a plus le pouvoir d'antan.

Le rythme des phrases, les images véhiculées, la magie des lieux lui donnent encore sa beauté, mais elle a perdu son pouvoir originel d'attacher les hommes à leur terre et à un passé que les Polynésiens désignent encore par le mot Po. (Spitz 5)

L'île des rêves écrasés et la destruction du fenua

Dans le roman *L'île des rêves écrasés* de Chantal Spitz, devenu aujourd'hui une œuvre incontournable de la littérature polynésienne, le déchirement à la Terre et l'amnésie qui s'en suit sont au cœur de l'intrigue. Dans ce roman, on suit sur plusieurs générations le destin d'une famille polynésienne, prise dans les turpitudes de l'histoire, et dont chaque membre souffre d'une dépossession particulière liée à un moment de la colonisation française. Au cours du récit, apparaît le personnage de Laura Lebrun, ingénieure venue de métropole pour travailler sur les sites d'essais nucléaires. Elle y fait la rencontre d'un jeune Polynésien, Terii, dont elle tombe amoureuse. Cette relation met en scène deux mondes irréconciliables, car la catastrophe

nucléaire imminente était déjà présente avant même que leur relation débute. Au fil de l'œuvre, le personnage de Laura évolue au contact de cette famille polynésienne, et celle-ci prend conscience de « ces inégalités révoltantes entre le peuple ma'ohi qui se prolétarise et s'analphabétise et une minorité de privilégiés qui s'enrichit. Pour une partie des habitants, c'est la misère au soleil. » (173) La rupture est consommée entre les deux amants lorsque le missile nucléaire est déployé au-dessus de l'île : « Il était beau, il était jeune. La raison de l'homme me laisse orpheline d'un amour sans lendemain. » (169).

Le début du roman dévoile un arrachement premier, celui des explorateurs français, décrit dans la prophétie de *Vatai* : « Ils s'approprièrent notre Terre, renversant l'ordre que nous avons établi, et les oiseaux sacrés de la mer et de la terre viendront se lamenter. » (18) La terre nourricière de la Polynésie s'oppose à la terre lointaine, du pays « sans soleil, sans mer, sans uru. » Le retour au pays se révèle d'ailleurs impossible pour ceux qui sont tombés pendant la guerre et dont l'esprit, selon la tradition polynésienne, ne pourra jamais retrouver la paix, le corps n'étant plus sur le *fenua* polynésien : « Quelle inhumaine plaisanterie pour eux, morts là-bas et dont le corps fait de terre ma'ohi retournera à une terre étrangère dont l'esprit, cherchera éternellement l'esprit de leurs pères. » (42) Les îles polynésiennes attisent les convoitises des colons blancs, qui viendront progressivement se les accaparer. Lorsque la jeune fille Emere issue des amours d'un Anglais « richissime » et d'une Polynésienne, décide d'aller sur les terres que son père lui a données, c'est pour retrouver l'amour de sa vie avec un local, celui que condamne son père. Avec Tematua, le lien avec la terre devient tangible. Il lui fait connaître ce *fenua* dont elle a été relativement coupée dû à son éducation :

Tematua apprend à Emere la langue de la terre, de la mer, de la lune, et des étoiles, lui montrant la magie des gestes simples de tous les jours, gestes de leurs pères, gestes de leur monde. Il lui chante l'amour de leur Terre, redonnant vie par la parole, à la mémoire oubliée de ceux qui longtemps avant eux ont vécu, aimé, et sont morts, enracinant son âme dans sa culture, celle dont l'école ne parle pas. [...] (61-62)

Le rituel de la mise en terre du placenta est ce qui crée un lien charnel entre l'homme et le *fenua*, le lie pour toujours à l'île, physiquement et spirituellement. Lorsque les enfants d'Emere et de Tematua naissent, Tematua perpétue la tradition, non seulement pour les ancrer dans le monde polynésien et de son savoir ancestral mais aussi pour contrecarrer, empêcher et les protéger symboliquement des grands changements à venir : « Tematua une fois encore, répète le geste immémorial d'unir sa fille à sa Terre. Pour elle, il a choisi un *tumu 'uru*, qui ne la nourrira pas, mais la guérira. Il sent confusément dans ses entrailles que ses enfants préfigurent le monde nouveau qui se lève à l'horizon [...] » (71)

Et ce nouveau monde s'esquisse sous les traits d'une nouvelle de la métropole. Le roman non seulement suit l'histoire sur plusieurs générations d'une famille polynésienne mais aussi celle de Laura Lebrun, qui a été envoyée pour travailler sur la base nucléaire de Rahine. Dès le survol de l'île en avion, elle aperçoit, effarée, la destruction du motu :

Laura Lebrun contemple tristement par le hublot les gros engins qui dévastent la cocoteraie, transformant peu à peu cette terre en une immense plaie béante, se demandant si les palmes luisantes des cocotiers produisent elles aussi de l'oxygène. Elle

n'a jamais imaginé une telle perfection, et voilà qu'elle participe à la destruction de la terre d'hommes qu'elle ne connaît pas. (107)

La douleur dans le ventre de Tematua à l'annonce de l'installation du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP) sur l'île de Rahine vient réaffirmer ce lien entre le corps de l'homme et la terre, *le fenua*. Toucher à l'intégrité de cette terre est aussi apposer une volonté sur le corps polynésien :

Il est assis sous le *tumu 'uru* qu'il a planté au jour de la naissance de son fils, premier-né, après avoir enterré son *pito* dans le ventre de leur Terre. Le temps semble s'être arrêté, figeant nature et homme dans l'élan de la vie. [...] Le goût du sang de ses frères morts autrefois pour cette glorieuse mère patrie. Le goût de sa Terre profanée par les engins monstrueux d'hommes venus d'ailleurs. Le goût du sang de l'âme violée de son peuple. (87-88)

La lutte est engagée du côté polynésien mais elle reste lettre morte auprès du gouvernement français. La terre de Rahuine ne représente rien pour les Blancs, ni pour le père anglais d'Emere qui ne voit en cette terre qu'un « placement immobilier. » (99) Il est impossible alors pour les locaux de concevoir l'étendue des dommages causés par les retombées radioactives, de pouvoir conceptualiser ce que ses essais nucléaires représentent en termes de danger et la façon dont ils vont impacter leur santé. Une des questions qui émerge est celle-ci : peut-on enterrer un placenta dans une terre contaminée ?

Le texte est entrecoupé d'extraits de lettres et d'échanges gouvernementaux, par exemple, la cession des terres pour l'exploitation nucléaire. La mise en place du système juridique

métropolitain, fait d'indemnisations et d'évacuations, vient entériner la décision prise par la France, sans laisser aucun moyen de recours aux locaux. Il s'entame alors une période de destruction de la terre, un territoire annihilé par « l'œuvre républicaine ». Tout est transformé, il ne reste plus rien de la terre ancestrale. Un mur de béton est construit et forme une enceinte tout autour de l'île, un bunker est dressé. « Le motu n'existera plus. Même pas de nom. La base-vie portera désormais le doux nom d' « Anémone » et le blockhaus, bâtiment principal stratégique, sera bien nommé « Dinsaure. » (105)

Le bunker représente un monde étanche dans lequel un semblant de décoration expose un exotisme facile, fait d'images du motu que l'on va détruire, une espèce de mise en scène cherchant à créer l'illusion pour s'éloigner un peu plus de la réalité tragique des événements en cours. Ce bunker représente « la mémoire photographique de ce monde disparu » (111) La rencontre de Terii, fils d'Emere et de Tematua, et de Laura se situe d'abord dans l'incompréhension qu'ils éprouvent l'un envers l'autre. Alors que Terri partage sa tristesse d'avoir perdu sa terre « Je suis né sur une terre qui n'existe plus que dans nos cœurs, rayée du monde par l'orgueil démesuré d'un homme. » (124) Laura, déconnectée de ses propos, lui oppose sa stupéfaction concernant sa maîtrise du français. Laura et Terii commencent pourtant à se voir régulièrement, bien que leurs univers s'entrechoquent perpétuellement : l'univers du motu, où Laura est technicienne nucléaire, recluse dans son bunker, et dans les modalités de destruction et celui de Terri, de l'autre côté du pont, profondément lié à sa terre et son peuple. Comme le mentionne Sylvie U. Baage, l'installation du bunker signale la fin de l'espace mouvant, et constitue une entreprise labyrinthique qui annonce la présence du complexe militaro-industriel,

ainsi que la fin de l'île. L'apparition de Laura sur l'île représente déjà l'île détruite, elle porte en elle l'île annihilée en devenir.

Les essais nucléaires par les puissances impériales tels que la France et les Etats-Unis infligées aux populations autochtones dans l'ensemble du Pacifique représentent un changement profond des écosystèmes, devenus à la fois dépotoir nucléaire et sujets aux mutations invasives sur plusieurs générations, atteignant à la fois les humains et non-humains.

Par l'entremise de la revue tahitienne *Litterama'ohi*, les voix se sont élevées pour dénoncer l'impact irréversible sur le corps collectif et intime de la Polynésie et des Polynésiens. Dans l'essai de Stéphanie Ari'irau Richard « 720 fois Hiroshima en mon pays », l'auteure fait part des déflagrations psychologiques et physiologiques qui ont atteint son peuple :

La puissance totale des explosions atmosphériques faites en Polynésie française se situe entre 7650 KT pour l'estimation minimum et 10807 KT, soit entre 510 et 720 fois la bombe d'Hiroshima. [...] Pleurons 720 fois, 720 ans Hiroshima en notre pays et les brûlures au goût de sel, sous notre sable, se sont enfouies. Les particules se disloquent et se culbutent, elles nous abîment et nous transforment. (Ari'irau 65)

Ce qui sous-tend toute la trame de *L'île des rêves écrasés*, c'est bien cela, le corps humain détruit en même temps que l'île que l'on va pulvériser. L'autochtone représente pour l'Etat français le dommage collatéral nécessaire à la défense du pays, le paysage génétique étant modifié au même titre que l'horizon du motu à jamais changé. Stéphanie Ari'irau dénonce une certaine forme de faiblesse qui s'est emparée de son peuple, mais que contredit pourtant l'intense effort des locaux qui va se mettre en place à partir des années 70 pour endiguer et

mettre un terme aux essais nucléaires et dont les femmes constitueront une part importante. La poésie devient par exemple le lieu privilégié de l'expression anti-nucléaire, peut-être parce qu'elle est la prolongation de la transmission orale pratiquée dans les communautés polynésiennes.

L'auteure kanak, Déwé Gorodé, dans son recueil *Sous les cendres des conques*, invite le lecteur à prendre place dans ce paysage irradié, une forme de radiographie des îles disparus, et des corps malmenés. Le paysage édénique des fantasmes occidentaux, figé dans sa représentation, prend alors les formes mouvantes des mutations génétiques, s'efface pour laisser place au cratère nucléaire, sur la peau des brûlures, les fruits irradiés des corps des femmes que l'on nomme *grape ou jelly babies*, sans tête et sans colonne vertébrale. Gorodé dans son poème *Zone interdite* fait part de tous ces endroits qui ont été effacés de la carte, qui n'existent plus que comme témoignages de la folie techno-industrielle occidentale :

Coral atolls silenced in Postcards rhythmed by the vahine's tamure with hair of Polynesian goddesses/ Breasts and loins dreamed by frustrated sailor/s Flowered with frangipani hibiscuses and other tiaras . . . With a thousand pistils perfumes of opium/ To drug us /Since the monstrous cloudy wound pours its nuclear drugs poisoning Oceania mining the Pacific /now Hell. (Maurer et Hogue 1272)

C'est une véritable destruction du corps des femmes qu'opère la radiation nucléaire. Les maladies radio-induites sont principalement la leucémie, le cancer de la thyroïde et les cancers du sein ainsi que la mise au monde d'enfants mort-nés. Dans un très beau poème de la poétesse des Iles Marshall Kathy Jetñil-Kijiner *Monster*, l'auteure met en scène l'indicible souffrance

causée par ces fausses couches considérées comme monstrueuses, en parallèle avec la parole de son jeune enfant cherchant les monstres dans les placards sombres et faisant revivre ceux de la mythologie marshallienne comme Mejenkwaard, des femmes démons dévorant leur progéniture :

Did you hear that?

Nerik gave birth to something resembling the eggs of a sea turtle and Flora gave birth to something like intestines. [...]

Were the women who gave birth to nightmares considered monsters? Were they driven mad by these unholy things that came from their bodies? Were they sick with the feeling of horrors there was something

Wrong. With them (382)

L'auteure Chantal Spitz devient une porte-parole efficace de la cause anti-nucléaire, portant au pilori les politiques corrompues en Polynésie et en Hexagone ayant permis l'installation du Centre d'expérimentation du Pacifique. Cela se retrouve dans ses textes intimistes comme les *Pensées insolentes et inutiles* où elle raconte son enfance, et les changements radicaux qui se sont opérés au moment des essais nucléaires et au sein même de sa communauté :

Je ne savais pas les nouveaux mots que crachait mon père et ses compagnons comment aurais-je su bombe atomique mépris autonomie interne droits bafoués Pouvanaa Hiroshima légion étrangère domination liberté Moruroa contamination politique

coloniale Sahara Algérie Indochine [...] Nous avons enterré mon copain Tinihau leucémie contamination atomique j'ai compris nous avons quatorze ans. (12)

Elle intervient aussi dans des tribunes qui s'adressent aux politiciens français, les confrontant à l'héritage atroce de la bombe atomique laissé aux générations futures. Plus particulièrement, par la reprise des essais nucléaires par Jacques Chirac à la fin des années 90 et les politiques de déni qui s'en sont suivies :

Reconnaître le fait nucléaire obligerait l'état à reconnaître le fait colonial puisque son « bidouillage » nucléaire n'a pu se faire dans notre pays que parce qu'il est une colonie française et qu'une décision unilatérale arbitraire du président de sa république a suffi à imposer les essais à des gens qui n'ont jamais eu à donner un quelconque avis à ce sujet, leur avis ne leur ayant jamais été demandé. (Spitz 12)

Dans les récits contemporains des écrivains autochtones, il y a une véritable volonté de se détacher de l'image de la vahiné et celle des îles paradisiaques pour offrir un tableau beaucoup plus intimiste de cette nature vécue au quotidien profondément touchée par la présence coloniale.

Dans le roman de la Tahitienne Rai Chaze, *Vai La rivière sans nuage*, l'auteure dresse plusieurs portraits de la vie polynésienne contemporaine, en explorant l'équilibre fragile entre la mer et le pêcheur, la splendeur et la dureté de ce milieu. Ce sont des tableaux intimistes de ce lien privilégié avec la nature et dans cette relation immédiate qui empêche toute tentative d'exotisme.

C'est l'histoire du mythe originel revisité, de l'île première, Havai, d'où découle toutes les autres, la terre mythique engloutie où viennent se réfugier après leur mort les ancêtres. Havai est ici personnifié et lègue ses mémoires écrites à Tahiti et ses descendants, avant de partir en pirogue rejoindre son destin. Elle évoque aussi les essais nucléaires dans son chapitre « Césure » : c'est tout d'abord par l'image convoqué d'un palmier « tout bête, tout vert » en train d'être progressivement effacé de la mémoire collective :

Enflée de douleur, l'île de la nuit s'est tue, épuisée. La mer est montée, avec son goût salé, étouffant les gémissements de ses blessures. De toutes ses langues, elle a léché la plaie. A grands coups de vent, à grands coups de pluie, elle a lapé le chagrin mouillé qui brûle et qui dessèche. Les hommes intelligents ont fermé les yeux pour ne pas regarder. Ils n'ont pas regardé la blessure crue, éclater et purulente s'écouler vers la mer. Ils n'ont pas regardé les déchets de l'onde de choc s'accrocher au fond des océans, au fond des lagons et sur les plages. (39)

On retrouve ici cette analogie de la mer qui possède un corps souffrant de la même manière que l'être humain. La blessure infligée à la mer, les violences radioactives, chimiques, résonnent dans le corps polynésien comme une forme de conscience collective, un esprit de ruche qui vient entremêler les destinées humaines et non-humaines.

Si les atrocités nucléaires ont pu être commises sur les territoires du Pacifique, c'est parce que ceux-ci ne représentaient pas un patrimoine digne d'être préservé et étaient l'incarnation même de la *Terra nullius*. Dans ses recherches sur les essais nucléaires américains en Micronésie et plus particulièrement sur les *Bikini atolls*, l'auteure Elisabeth Deloughrey souligne l'importance

du mythe de l'île isolée, à la fois comme laboratoire d'expériences scientifiques et sociologiques de toutes sortes, et comme objet de propagande auprès des populations occidentales. En effet, les films diffusés par l'AEC montrent de manière dématérialisée, par des prises de vue aérienne, des îles qui semblent dénuées de toute culture et histoire. Ces pratiques sont venues renforcer les représentations de l'île du Pacifique, incarné déjà par les récits d'aventure du 18^{ème} siècle.

On pense aussi à l'île-laboratoire de *l'Île Mystérieuse* chez Jules Verne. Cette île non cartographiée va être baptisée « l'île Lincoln » par les colons qui s'y sont échoués et devient l'objet d'expérimentation, comme le drainage des lacs pour créer une habitation sous-terraine, l'utilisation des explosifs et d'autres « prouesses techniques » de l'époque qui vont permettre d'asseoir leur légitimité et « supériorité » auprès du lecteur. Les prises de vue aériennes, et tout le complexe techno-industriel qui entourent la préparation des essais dans le Pacifique joueront le même rôle de légitimation, surtout à l'époque de la guerre froide où tout pouvait être justifié au nom de la défense nationale :

Remote islands of the Pacific, for American viewers, become legible by likening them to island laboratories. This displaces the inhabitants of these islands who must be suppressed in order to naturalize the islands as nuclear testing zones and laboratories, bereft of human history. Thus, in the AEC's aerial surveillance films, images of the Marshall Islanders have been removed, their housings and cemeteries plowed down. (Deloughrey 176)

La littérature polynésienne s'esquisse à travers ce contexte historique particulier. A partir des années 70-80 s'élèvent de nouvelles voix. L'écrivain et activiste Henri Hiro devient le fer de

lance de la parole ma'ohi, et celui du refus du nucléaire qu'il a incarné pour une génération de Polynésiens. Dans l'avant-propos de l'édition *Message poétique*, Eric Monod relève avec nostalgie le défi que l'écrivain-militant s'était lancé : « non aux mille-soleils qui ont souillé l'atoll mais aussi les cœurs et les esprits, non aux accidents de l'histoire que l'on ne se décide pas à réparer, non au parler qui se dégrade et au geste qui s'oublie et non à une prière qui n'était plus simple ni joyeuse. » (1)

Dans le poème *Dévoré le temps parasite*, issu de son recueil *Message poétique*, Henri Hiro fait état de l'abandon des valeurs et traditions du passé qui plongent le pays dans le désarroi :

Il est passé trop de temps depuis

Que j'extirpais de moi-même

Les racines de mon peuple,

Ainsi la génération nouvelle

S'est retrouvée errante

Dans son propre pays. (35)

Cette errance marque la disparition de certains atolls, atomisés, rachetés et vendus au plus offrant, privant les Polynésiens de leurs *motu* (atolls) et des cultures spécifiques propres à chacun d'eux. L'écriture polynésienne contemporaine, ancrée dans la culture de l'oralité, fragmente l'exotisme séculaire en de multiples questionnements et dispersions identitaires. Elle se nourrit des lieux de mémoires qui la parcourent ainsi que la renaissance d'une culture ancestrale. L'auteure Flora Devatine a beaucoup écrit sur l'importance de l'oralité dans la réalité

insulaire polynésienne et se concentre aussi sur la conservation et la préservation de ce patrimoine culturel (Margueron 280). Elle publie *Tergiversations et rêveries de l'écriture orale* où elle rassemble ces réflexions sur le devenir de la parole et de l'écriture :

La parole est reine parce que l'homme habite avec elle pleinement le monde dans toutes ses dimensions, visibles et invisibles, passées et futures. Ce monde n'est plus tout à fait le nôtre. [...] Elle n'est plus substance de l'être, *pneuma* immanent à l'individu et au cosmos mais uniforme social. [...] Sujet occidental flottant dans une culture taillée trop large, sujet polynésien engoncé dans une culture rapiécée maladroitement par l'histoire, l'urgence de l'écriture apparaît, urgence d'abord polynésienne » (8-9)

Conclusion

Profondément inspirée par l'œuvre de Deleuze et Guattari, ainsi que celle de Glissant sur le rhizome et la racine, notre travail a été imaginé en termes de connections multiples, à la manière d'un système végétal aux branchements spontanés. Nous avons privilégié une réflexion en arborescence et par réseau pour illustrer la construction de l'altérité tropicale à travers l'intertextualité des discours littéraires, scientifiques et politiques.

Ma démarche s'inscrit dans une analyse approfondie d'un corpus de textes : lire avec attention l'œuvre de Bousсенard constitue à relever le style littéraire d'une époque, celui du roman-feuilleton, avec les contraintes imposées par le genre et l'éditeur. Comment en effet combler l'horizon d'attentes d'un lectorat habitué aux codes du roman d'aventure ? Bousсенard est passé maître dans l'art de construire ces Tropiques tant convoitées par son public. L'auteur œuvre dans le connu, réactualise, recycle ce qui est déjà dans l'imaginaire, s'inspire d'un discours scientifique qui est à même de susciter l'enthousiasme des lecteurs. Le Robinson de Bousсенard, en écho à celui échoué sur l'île déserte un siècle et demi plus tôt, est non seulement l'incarnation romantique de l'aventurier, mais aussi un colonisateur en puissance qui fera de son refuge une véritable Habitation. Il apprendra à ses enfants comment devenir de véritables « petits maîtres blancs », en leur inculquant très tôt une idée de leur présumée supériorité sur le monde naturel mais aussi sur les populations autochtones. On assiste donc, par un construit langagier, au façonnement et à l'évolution de ces Tropiques, d'une jungle hostile aux plantations « pacifiées » du colon.

L'édification des Tropiques à travers le texte littéraire et les discours scientifiques révèle une profonde violence épistémologique commise à l'encontre des populations colonisées et de l'environnement. En effet, la relation à l'autre, que ce soit l'humain ou le non-humain, n'est envisagée, dans le cadre des politiques coloniales, qu'en termes d'asservissement. Il faut « civiliser », « pacifier », « domestiquer », « organiser », « ordonner », par le discours et la pratique, les milieux de vie des populations locales. Les croyances et les mythes des Amérindiens, Businenges, et Créoles, sont relégués au rang de superstitions qu'un esprit « civilisé » viendra tout aussi tôt chasser.

Dans son essai sur *L'Orientalisme*, Edward Said démontre cette construction linguistique, et pseudo-scientifique du monde oriental :

Under the general heading of knowledge of the Orient, and within the umbrella of Western Hegemony over the Orient during the period from the end of the eighteenth century, there emerged a complex Orient suitable for study in its academy, for display in the museum, for reconstruction in the colonial office, from theoretical illustrations in anthropological, biological, linguistic, racial, and historical thesis about mankind and the universe [...] (15)

Ce propos peut aussi bien s'appliquer aux Tropiques où le système colonial a modelé son discours sur des logiques de subjugation des peuples et de pillages des habitats pour alimenter les jardins d'acclimatation européens, les laboratoires, les expositions de toutes sortes. Nous avons décrit les collections dans *Vingt mille lieues sous les mers* de Jules Verne. Le *Nautilus* devient en effet le dépositaire, non seulement du positivisme scientifique propre à la fin du 19^{ème}

siècle mais aussi d'autres formes tropicales : on y retrouve exposé, dans les bibliothèques, l'étrange, l'iconoclaste, tout ce qui sort des conceptions d'un monde tempéré. Lors des banquets organisés par le capitaine Nemo, les fruits de mer inconnus sont dévorés par ses visiteurs. L'exotisme devient une forme de pratique : On l'ingère, on marche, munis d'un scaphandre, dans les forêts sous-marines, on va chasser « le gibier » de mer : les Tropiques sont vécues comme une forme de monde à l'envers, c'est l'autre côté du miroir. En parallèle à ces Tropiques sombres et mystérieuses, Jules Verne dépeint les Tropiques paradisiaques de la Polynésie, faisant circuler dans son texte les mythes de Bougainville et de Cook sur l'abondance et la profusion des richesses naturelles. Bien que la Polynésie soit présentée sous un jour plus « favorable » que la jungle inextricable de Guyane, les Tropiques portent en elle quelque chose de profondément dangereux et instable.

Dans notre analyse *des Révoltés de la Bounty* et de *L'Île à hélice*, tout est en équilibre précaire. L'Européen est constamment menacé par les éléments : dans *Les révoltés de la Bounty*, après une mutinerie, le capitaine Bligh se retrouve exilé avec quelques matelots sur une barque dérivant sur l'Océan Pacifique. La « sauvagerie » peut faire irruption à tout moment, celle des membres de l'équipage eux-mêmes ou des populations côtoyées. L'harmonie est de même rompue sur le paquebot de la *Standard Island* dans *L'Île à hélice* : alors que ses résidents vivent dans un environnement tempéré, auto-géré par « l'électroculture », les dissensions internes entre Bâbordais et Tribordais finissent par provoquer des dommages irréversibles. Des bêtes « féroces » surgissent brutalement dans cet univers policé, et réactualisent alors cette mise en scène des Tropiques exubérantes et barbares.

L'altérité tropicale menace constamment l'homme blanc : par ses maladies, les fièvres de Guyane, la lèpre à Tahiti, par la dangerosité d'un environnement qui conspire à l'engloutir. Le colon devra toujours rester sur ses gardes, fragilisé par cet environnement qui vise à l'exclure. Une thématique omniprésente dans ce corpus est celle de la nostalgie ressentie par le colon envers sa patrie, la France : dans ces rêveries mélancoliques y est évoquée la douceur des paysages agraires, façonnés par un climat tempéré. On y détecte une forme d'exaltation pastorale du pays perdu.

Le troisième chapitre propose une réflexion sur cette dichotomie entre nature et culture en Occident. Nous y avons évoqué l'imagerie rattachée aux forêts en Europe, la peur des bêtes sauvages et des loups en particulier. Déboiser participe alors à l'acte civilisateur : on déboise en Occident pour faire place, créer des espaces où la nature cède le pas à la « grandeur » civilisatrice. Les contes de Grimm ont fourni un exemple de cette forêt à la fois terrifiante et transformatrice pour l'homme. Il nous a fallu aussi établir que ce processus d'antagonisme entre la nature et l'homme s'est fait par à-coups, et que cette distinction n'a pas toujours été aussi claire : en témoignent les procès faits aux animaux au Moyen-Âge, qui viennent flouter les frontières entre l'humain et le non-humain.

Nous avons fourni des exemples des débuts de la colonisation dans le *Nouveau Monde* : la rencontre initiale entre cet univers tropical et les explorateurs met en évidence une certaine confusion qui ont parfois créé des espaces de rencontre et des zones de contact avec les populations autochtones : les séjours en Amérique de Cabeza de Vaca, de Jean De Léry ou Walter Raleigh témoignent de ces rencontres étranges et nouvelles.

Cependant, la systématisation des sciences du 17^{ème} au 19^{ème} siècles viendra entériner cette dichotomie entre la nature et l'homme. L'environnement naturel devient un objet vérifiable et quantifiable que l'on soumet à toutes sortes d'expérience. Lorsque Humboldt se rend en Amérique du Sud, il observe avec minutie l'environnement qui l'entoure et contribue à illustrer, théâtraliser le monde tropical : si l'on examine son *Essai sur la géographie des plantes*, les Tropiques sont faites de ces forêts de solitude à peine perturbées par quelques bêtes errantes où le scientifique y enrichira ses connaissances mais aussi son savoir-faire. Comme nous l'avons montré, il y a parfois des zones de contact qui s'ouvrent à l'explorateur mais celles-ci ne remettent pas en cause le discours dominant sur « l'indispensable mission civilisatrice. »

Il nous a paru nécessaire de présenter des éléments de contre-discours et d'offrir une plateforme aux voix autochtones, leurs systèmes de croyances et leur rapport au monde naturel, humains et non-humains. Il a fallu, dans un premier temps, révéler dans le discours colonial ce qui a permis d'établir, de construire la fiction exotique puis, de manière tout aussi essentielle, démontrer par la suite en quoi ce discours n'était pas aligné avec la réalité autochtone. Le travail de Philippe Descola, auprès de la communauté Achuar, nous a fourni un éclairage indispensable sur les cosmogonies amazoniennes. Nous avons exploré les mythes génésiques des communautés amérindiennes, puis les mythes créoles avec la figure de l'araignée *Anansi* et les personnages mi-humains, mi-animaux, des *Veillées Noires* de Damas. En écrivant sur les mythes génésiques et les systèmes de croyances autochtones, nous nous sommes demandé de quelle manière cela s'était illustré dans la littérature contemporaine : avec Colin Neil et Sylviane Vayaboury, la collision entre les mythes occidentaux, ceux de la Guyane et le mythe de l'Eldorado s'est réactualisée à travers la figure des *garimpeiros* dans les forêts guyanaïses.

En Polynésie, les mythes fondateurs viennent contrer l'idée diffusée en Occident d'une *Terra nullius*, de quelques ilots parsemés sur l'océan, sans histoire et culture. Dans le chapitre 5, nous avons à la fois exploré la création de l'espace océanien dans l'œuvre emblématique de Pierre Loti, *Le mariage de Loti*, puis montré les conséquences de ces visions réductrices dont on a pu en voir une prolongation avec l'implantation du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP). Les représentations de ce paradis sont multiples comme on peut le voir par exemple dans le roman *Le mariage de Loti : l'idylle exotique*, entretenue par le protagoniste, commence par la découverte de l'île et les descriptions romantiques et exaltées du paysage, de la « végétation invraisemblable, des pandanus à la physionomie antédiluvienne et le ciel lourd et plombé comme celui des âges détruits » (Loti 86). Le récit se conçoit en deux lieux distincts : celui du ruisseau de Fataoua, source d'éternelle jeunesse où il rencontre une jeune fille dont il va tomber amoureux, puis le reste de l'île, la case de Rarahu, le palais de la Reine Pomaré où progressivement s'y insinuent la tristesse et la désillusion. L'enfer réside là, dans « cette tristesse étrange qui pèse sur toute l'Océanie », le silence des forêts où rien « ne vole, rien ne bouge, c'est toujours le même silence étranger qui règne dans l'imagination mélancolique des naturels. » (60) Pourtant, les représentations de Tahiti ne se réfèrent pas uniquement au jardin d'Eden. Les romans d'aventure et carnets de voyage mettent en scène des colons qui s'entre-déchirent sur une île sans perspective, où y règne l'ennui. Dans *Otahiti, Au pays de l'éternel été* de Henri Lebeau, l'auteur brosse un portrait au vitriol de ce microcosme colonial qui n'a pas su exploiter la fertilité et l'abondance polynésiennes : « Un mauvais lieu en plein vent où végètent, les uns contents, les autres furieux, d'innombrables fonctionnaires [...] Telle est bien la définition la plus exacte qui se puisse donner de la bourgade coloniale poétisée par Loti. » (170).

L'auteur mentionne aussi que l'administration n'a rien su faire de vivant (170) de cette île fertile. L'utilisation du mot « vivant » n'est pas anodine puisqu'elle sous-entend que sans l'apport et l'esprit d'entreprise des colons, l'île serait un désert, abandonnée aux caprices des autochtones. Cette idée évoque la *Terra nullius* et plus généralement la vision portée par les Occidentaux sur les îles du Pacifique. Selon Serge Tcherkézoff, les Européens ont adopté et fait circuler des conceptions biaisées sur l'Océanie, en enfermant le Polynésien dans « un espace liquide, atemporel, ahistorique. », n'ayant pas conscience du « réseau terrestre que les îles constituaient pour les habitants du Pacifique. » (277). Les voix de Chantal Spitz, Stéphanie Ari'irau Richard ou encore Kathy Jetñil-Kijiner ont fourni des exemples de contre-discours à cette vision réductrice et essentialiste de la nature et du peuple polynésien ainsi qu'à l'hégémonie et l'impérialisme nucléaire. Des mouvements comme *Hiti Tau* à Tahiti exemplifient la volonté du peuple polynésien à se mobiliser pour les populations touchées par les radiations, mais aussi à développer un futur éco-responsable en remettant au goût du jour des pratiques traditionnelles :

In the case of Hiti Tau, self-sufficiency and true independence are linked to environmental sustainability, which is itself inseparable from cultural sustainability. Part of this cultural independence is also expressed in a recognition of intersubjective relations between humans and nonhumane nature- a very different construction of the subject than is found in Western liberal discourse, and a fundamental aspect of their conceptions of environmental and social activism (Kuletz 135)

Nous avons privilégié des œuvres francophones dans le cadre d'une réflexion sur la construction du monde tropical issu des milieux culturels et politiques français. La Guyane et la Polynésie, les deux pôles opposés de cette vision exotique, subissent encore le prolongement de

ces politiques coloniales. Alors que la montée des eaux et la déforestation appellent à une mobilisation générale des milieux politiques, il y a un véritable désir dans les milieux associatifs et culturels de présenter un front commun : de nombreuses initiatives, littéraires, entre autres, proposent d'étendre la cause environnementale à l'ensemble du bassin amazonien et pacifique.

Les contraintes d'une étude comparative entre deux régions comme celles de la Guyane et de la Polynésie française ne nous ont pas permis d'étendre notre sujet aux mouvements littéraires et environnementaux des pays limitrophes. Il serait intéressant de développer ces perspectives, jointes à celles que nous avons déjà explorées, dans le cadre d'un *proactive scholarship*, où l'attention est davantage portée sur les stratégies de résistances, plus spécifiquement par rapport à ce qui nous intéresse, dans le domaine de la littérature. Des initiatives comme celles de Kathy Jetñil-Kijiner, Leora Kava et Craig Santo Perez mettent en avant cette volonté de rassembler des œuvres du Pacifique, dans une optique transnationale et écocritique : le recueil *Indigenous Pacific Islander Eco-Literatures* y fait dialoguer à la fois des poèmes qui relatent les problématiques du changement climatique, mais aussi des réflexions plus larges sur la façon dont le futur peut se penser à travers lui. Dans la préface consacrée à l'ouvrage, les éditeurs réitèrent la nécessité d'amplifier collectivement les voix du Pacifique, et l'importance de la nature dans ce processus :

As you read this anthology, we hope you feel the *mana*, or power, of Pacific eco-literature. We hope you will see how our stories teach us that humans, nature, and other species are interconnected and interrelated; land and water are central concepts of indigenous cultural identity and genealogy; [...] We hope our voices will inspire and empower you to

stand with us. We hope this anthology will be a trusted companion as we all navigate toward a precarious yet hopeful future. (Jetñil -Kijiner and al.16)

Une exploration de la littérature néo-zélandaise pourrait aussi faire l'objet d'une étude : lorsque Jacques Chirac décide de reprendre les essais nucléaires par le projet *Rainbow Warrior* en 1995, de nombreuses voix s'élèvent en Nouvelle -Zélande contre les essais en Polynésie. Par exemple, le roman de Cathie Dunsford, *Manava Toa : Heart Warrior*, décrit le parcours d'une jeune militante maorie qui s'oppose directement à la présence du CEP. Elle est rejointe dans son combat par d'autres femmes qui iront manifester à Moruroa. Celles-ci assisteront à de violentes émeutes entre les manifestants et les forces de l'ordre. (Pfersmann 40) Ce livre démontre aussi que ce combat est transnational et met en scène les différentes cultures et langues qui traversent la cause écologique pacifiste :

La dimension maorie est accentuée par les titres bilingues des nombreux chapitres, toujours en *reo maori* et en anglais [...], les proverbes polynésiens, les nombreux termes autochtones repris dans un glossaire final, ainsi que par les *haka* et autres chants de combats maoris entonnés à des moments solennels du récit. » (38)

L'analyse des récits, coloniaux et post-coloniaux, a fait l'objet de notre étude. Nous nous sommes avant tout préoccupés à dévoiler la façon dont les textes créent et perpétuent des modes de pensée ou, dans le cadre des récits contemporains autochtones, comment ceux-ci continuent de défaire le trope exotique. Pour élaborer sur ce sujet, il conviendrait d'explorer et incorporer ces résistances qui émergent un peu partout dans la pensée écologique : dans *Sentir-penser avec la terre : L'écologie au-delà de l'Occident*, Arturo Escobar nous invite à réfléchir sur

la multiplicité des savoirs du Sud Global et la nécessité de leurs intégrations dans les systèmes de pensées actuels :

Reconnaître qu'il existe bien, à l'extérieur du monde occidental/ colonial hégémonique de composition du monde, d'autres façons de faire monde qui se sont construites à travers d'autres trajectoires d'expériences, mais aussi de produire les conditions de possibilité d'un dialogue symétrique avec celles et ceux qui habitent les bords extérieurs du système hégémonique. (12)

Cette décolonisation des savoirs participe à repenser notre lien avec la terre et privilégie des politiques qui choisissent d'abord l'être humain et l'environnement avant le profit économique. Nous pensons en particulier dans le cas des politiques extractivistes d'Amérique du Sud, qui reproduisent « des mécanismes de pillage et d'appropriation de type colonial et néocolonial » (Pinet 26) Dans ce cadre-là, il est aussi intéressant de visualiser la Guyane, à l'instar de la Polynésie française, à l'intérieur de ce cadre systémique et incorporer les systèmes de résistance guyanais à travers un ensemble plus large de problématiques sud-américaines. En cela, il y a une fusion qui peut s'opérer entre l'écologie et une décolonisation des savoirs qui visent à décentrer la parole, en favorisant la diffusion de discours alternatifs et la mise en place de résistances : « Les écopoétiques décoloniales viennent défaire de l'intérieur les poétiques coloniales, elles les minent depuis ces lieux qui échappent aux cartographies, et où se vivent des expériences qui ne sont prises en compte dans aucun paramétrage. » (Boizette et al.,72)

Œuvres citées

- Adamson et al. *The Environmental Justice Reader*. The University of Arizona Press, 2002.
- Agostini, Jules. *Tahiti*. J. André Editions, 1905.
- Alighieri, Dante. *La Divine Comédie. L'enfer*. Paul Editions, 1837.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54489939.texteImage>
- Ari'irau, Stéphanie. « 720 fois Hiroshima en mon pays. » *Revue Litterama'ohi*, no. 16, 2009, pp. 66-69.
- Aurima-Devatine, Flora. *Tergiversations et rêveries de l'écriture orale. Te Pahu a Hono'ura*. Au vent des îles, 1998.
- Baage, Silvia U. « Les Possibilités du non-Lieu insulaire : Une étude comparative de l'espace-temps insulaire dans la fuite aux Agriates se Marie Ferranti, Une île ou séduire Virginie de Jean-François Smlong et L'île Des Rêves Écrasés De Chantal Spitz. » *L'île, image, imaginaire et fiction*. Moniz et al. University of Porto, 2014, pp.6-25.
- Benjamin, Walter. *Unpacking My Library*. Eris Editions, 1931.
- « De la géographie coloniale à la connaissance de l'ailleurs. », *Balises*, 2012,
<https://balises.bpi.fr/de-la-geographie-coloniale-a-la-connaissance-de-lailleurs/>
- Barkate, Anne-Laurence. « Le récit de voyage : une appellation floue ? », *Revue Lisca*, no.1, 2015, pp.59-74.
- Barone-Visigalli, Egle, et al. *Amaz'Hommes : Sciences de l'homme et sciences de la nature en Amazonie*. Ibis Rouge, 2010.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Editions Du Seuil, 2015.
- Bartosch, Roman. "Environmentalism: Ecocriticism and the Event of Postcolonial Fiction." *Nature, Culture and Literature Series*, vol. 9, 2013, pp.1-315.
- Baudoin, Sébastien. *La poétique du paysage dans l'œuvre de Chateaubriand*. 2009. Université de Clermont-Ferrand II, Thèse.
- Bauer, Ralph. "The Crucible of the Tropics: Alexander Von Humboldt's Hermeneutics of Discovery." *The Eighteenth Century*, vol. 59, no. 2, 2018, pp. 237-255.
<https://doi.org/10.1353/ecy.2018.0013>
- Beaudet, Gérard. « Désir de nature et invention de la forêt en Occident." *Téoros : Revue de recherche en tourisme*, vol. 25, no. 3, 2006, pp.6-13. <https://doi.org/10.7202/1071013ar>

Bédier. « Tristan et Iseut dans la forêt : roman de Tristan » *BNF les Essentiels*, février 2023, <https://essentiels.bnf.fr/fr/image/21ec2f23-92e3-4754-907e-7f1c543a8961-tristan-et-iseut-dans-foret>

Blanchard, Pascal, et al. *La fracture coloniale : La société française au prisme de l'héritage colonial*. Editions La Découverte, 2005.

Blérald, Monique. « Anansi L'araignée en terre guyanaise : adaptation et évolution d'un personnage mythique. » *Nouvelles Etudes Francophone*, Vol. 23, no. 2, 2008, pp. 98-110.

Blérald, Monique. « Monde amazonien et chants traditionnels créoles » *Amaz'hommes.Sciences de l'homme et sciences de la Nature en Amazonie*. Ibis Rouge Editions. Cayenne, 2010.

Boizette, Xavier, et al. « Eco-poétiques décoloniales. » *Armand Colin Littérature*, no.201, pp.66-81.

Bolyanatz, Alexander H. *Pacific Romanticism: Tahiti and the European Imagination*. Praeger, 2004.

Bona, Dénètem Touam. *Fugitif, Où Cours-Tu ?* PUF, 2016.

Boudes, Yoan, et al. « La Nature, un objet historique à domestiquer ? » *Questes*, no. 43, 2021, pp. 1-35. <https://doi.org/10.4000/questes.5777>

Bougainville, Antoine de. *Voyage de Bougainville autour du monde*. Imprimeurs des facultés catholiques de Lille, 1889.

Bousсенard, Louis. *Les aventures d'un gamin de Paris à travers l'Océanie*. Marpon et Flammarion, 1883.

---, *Les Chasseurs de Caoutchouc*. Editions Voyages illustrés,1893

---, *Les Robinsons de La Guyane*. Editions Voyages illustrés,1893.

Batsaki, Yota, et al. "The Botany of Empire in the Long Eighteenth Century." *Marion Library Faculty Publications*, no.28, 2017, pp. 1-39.

Bauer, Ralph. "The Crucible of the Tropics: Alexander von Humboldt's Hermeneutics of Discovery." *University of Pennsylvania Press*, vol.59, no.2, 2018, pp. 237-255.10.1353/ecy.2018.0013

Blakemore, Erin. « La véritable histoire des révoltés du Bounty » *National Geographic*, 17 avril 2024, <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/la-veritable-histoire-des-revoltes-du-bounty>

Braun, Juliane. "Bioprospecting Breadfruit: Imperial Botany, Transoceanic Relations, and the Politics of Translation." *Early American Literature*, vol. 54, no. 3, 2019, pp. 643-671. <https://doi.org/10.1353/eal.2019.0062>

- Brightman, Marc, et al. *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Berghahn Books, 2014.
- Bruce, Julia. "Banks and Breadfruit" *RSA Journal*, vol.141, no.5444, 1993, pp.817-820.
- Buell, Lawrence. *Writing for an Endangered World*. Belknap Press, 2001.
- Buekens, Sara. « L'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française. » *Elfe XX-XI*, no.8, 2019, pp.1-11. <https://doi.org/10.4000/elfe.1299>
- Constant, Isabelle. *Le Robinson antillais : De Daniel Defoe à Patrick Chamoiseau*. L'Harmattan, 2015.
- Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland*. Dover Edition, 2020.
- Cartier, Jacques. *Bref récit et succincte narration de la navigation pour le capitaine Jacques Cartier aux îles de Canada, Hochelaga, Saguenay et autres*. Tross, 1863.
- Castro, Eduardo Batalha Viveiros de. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. HAU Journal of Ethnographic Theory, 2012.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien*. Gallimard, 1990.
- Chaulet Achour, Christiane. *La littérature française, de la période coloniale à ses expressions postcoloniales*. Les Presses universitaires de Vincennes, 2016.
- Chevrier, Thierry. « Le cycle de Friquet, héros emblématique de Bousсенard (ou l'interminable Tour du Monde). » *Le Rocambole*, no.91/92, 2020, pp.127-175.
- Clerfeuille, Fabrice. « Le conflit autour du projet minier « Montagne d'or » en Guyane au prisme de la géopolitique locale. » *Géococonfluences*, mars 2022, @download_pdf (ens-lyon.fr)
- Close, Anne-Sophie. « Corpus littéraire, corps du monde et corps de l'homme : de l'organicité des textes à la réaffirmation sensorielle de l'autochtonie polynésienne contemporaine. Eclairage éco-océanique. » *Interculturel Francophonie*, no.31,2017. pp. 249-272.
- Combis, Hélène. « Truie Condamnée à Mort, Dauphins Exorcisés... Les Étranges Procès D'animaux Au Moyen Âge. » *France Culture*, 28 décembre 2018. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/truie-condamnee-a-mort-dauphins-exorcises-les-etranges-proces-d-animaux-au-moyen-age-8722242>
- Compère, Daniel. *La Science romanesque de Jules Verne*. AARP-Centre Rocambole, 2013.
- Contout, Auxence. *Grands contes de la Guyane*. Orphie, 2018.
- Chaze, Rai. *Vai La rivière sans nuage*. Api Tahiti Editions, 2013.
- Chevrel, Yves. *La littérature comparée*. Que sais-je ? Editions, 2016.

Cunha, Manuela Carneiro da, et al. *Savoirs Autochtones: Quelle Nature Quels Apports?: Leçon inaugurale prononcée le Jeudi 22 Mars 2012*. Collège De France Editions, 2013.

Dalleau, Stéphanie. *Le monstre fabriqué dans la littérature occidentale au tournant des XIXème Et XXème Siècles*. 2014. Université De La Réunion, thèse.

Damas Léon-Gontran. *Veillées Noires*. Editions Stock, 1943.

Alighieri, Dante. *La Divine Comédie. L'enfer*. Paul Editions, 1837.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54489939.textelimage>

Dasi, Pierre. « L'école primaire et le récit colonial de la nature (1870-1814) », *Le Télémaque*, n.56, 2019, pp.143-156.

Bougainville, Antoine de. *Voyage de Bougainville autour du monde*. Imprimeurs des facultés catholiques de Lille, 1889.

---, *Métaphysiques cannibales : Lignes D'anthropologie Post-Structurale*. Presses Universitaires De France, 2019.

DeLoughrey, Elizabeth M. "The myth of isolates: Ecosystem Ecologies in the Nuclear Pacific." *Cultural Geographies*, vol. 20, no. 2, 2012, pp. 167–

184. <https://doi.org/10.1177/1474474012463664>

Denizot, Gertrude. « Champs et actions du Mayouri » *Amaz'hommes. Sciences de l'homme et sciences de la Nature en Amazonie*. Ibis Rouge Editions. Cayenne, 2010.

Descola, Philippe, et Pierre Charbonnier. *La Composition Des Mondes*. Flammarion, 2017.

---, *Par-Delà Nature Et Culture*. Gallimard, 2018.

De Vaca, Cabeza. *Relations et naufrages d'Alvar Nunez Cabeça de Vaca*. Arthur Bertrand Editions, 1837.

Delord, Julien. *L'extinction d'espèce histoire d'un concept et enjeux éthiques*. Publications scientifiques du Museum, 2010.

Descartes, René. *Discours De La Méthode*. 1637. Editions Le Maquis, 2011.

Dobrin, Sidney I. *Blue Ecocriticism and the Oceanic Imperative*. Routledge, 2021.

Dupuy, Lionel. « Jules Verne et la géographie française de la deuxième moitié du XIXe siècle. » *Annales De Géographie*, no. 3, 2011, pp. 225–245, <https://doi.org/10.3917/ag.679.0225>

---, « *Les Voyages Extraordinaires de Jules Vernes ou le roman géographique au XIXe siècle*. » *Annales de Géographie*, n.690, 2013, pp.131-150.

- Duviols, Jean-Paul. « La Peur Des Reptiles (Récits de voyage, XVIe- XVIIIe siècles). » *Caravelle*, no. 110, 2018, pp. 19-32, <https://doi.org/10.4000/caravelle.2683>
- Ecco, Umberto. *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*. Grasset, 2014.
- Eibach, Joachim. "Naturmenschen? Alexander Von Humboldt and Indigenous People." *Histories*, no.3, 2023, pp.331-347. <https://doi.org/10.3390/histories3040022>
- Escobar, Arturo. *Sentir-Penser avec la terre. L'écologie au-delà de l'Occident*. Seuil, 2018.
- Faivre, Cyrielle. « Du bague à L'Eldorado : Réhabilitation de la Guyane dans deux robinsonnades de Louis Bousсенard. » *The French Review*, no.4, 2020, pp.108-121.
- Ferdinand, Malcom. *Une écologie décoloniale : Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Editions du Seuil, 2019.
- Fleury, Mary. « Du mythe de la nature aux mythes du monde moderne : représentations du monde et modernité chez les Amérindiens Wayana. » *Amaz'hommes.Sciences de l'homme et sciences de la Nature en Amazonie*. Ibis Rouge Editions. Cayenne, 2010.
- Fontanobona, Jacky. « La Géographie de Jules Verne et ses cartes dans L'île mystérieuse. », *Mappemonde*, no.97, 2010.<https://mappemondearchive.mgm.fr/num25/articles/art10101.html>
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège De France prononcée Le 2 décembre 1970*. Gallimard, 2009.
- Freedman, Françoise B. "The jaguar who would not say her prayers: Changing Polarities in Upper Amazonian Shamanism" *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Synergetic Press, 2016.
- Frengs, Julia. « Une écocritique océanienne ? Des réponses aux injustes environnementales dans la littérature de l'Océanie francophone. *Interculturel Francophonies*, no.31, 2017, pp.273-292.
- Fulford, et al. *Science and Exploration in the Romantic Era*. Cambridge University Press, 2004.
- Gannier, Odile. « Aux antipodes avec les grands navigateurs français des Lumières. » *Le Grand Océan. Le temps et l'espace du Pacifique*. Georg Éditeur, 2003, collection Ethnos, pp. 169-226
- Geillis, R. John. *Islands of the Mind. How the Human Imagination Created the Atlantic World*. Palgrave MacMillan, 2009.
- Glad, Chloe. "Discovering what is already known". *Hakai Magazine*. Janvier 2023, <https://hakaimagazine.com/news/discovering-what-is-already-known/>
- Glissant, Edouard. *La Terre magnétique : les errances de Rapa Nui, l'île de Pâques*. Points, 2019.

Gnaléga, René, and Sylviane Beaufort. *Anthologie de la poésie guyanaise d'expression française de René Maran aux années 2010*. Riveneuve Éditions, 2016.

Grenand, Pierre et Yann Reinette. « L'espace de la grande Amazonie face au recû démographique des populations indigènes: nouvelles données, nouveaux enjeux.» *Amaz'hommes. Sciences de l'homme et sciences de la Nature en Amazonie*. Ibis Rouge Editions. Cayenne, 2010.

Gorodé, Déwé. *Sous les cendres des conques*. Edipop, 1985.

Grimm, Jacob et Wilhelm. *Contes choisis*. Librairie Hachette, 1901.

Guillaume, Isabelle. *Le roman d'aventures depuis « L'île au trésor. »* L'Harmattan, 1999

Hahn, H. Hazel, et Stéphane Bouquet. « Voyages Extrêmes : Les récits d'aventures en France à la fin du XIXème siècle. » *Sociétés & Représentations*, vol. 38, no. 2, 2014, pp. 53-86.
<https://doi.org/10.3917/sr.038.0053>

Harner, Michael. "Discovering the way" *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Synergetic Press, 2016.

Harrison, Robert Pogue. *Forests: The Shadow of Civilization*. University of Chicago Press, 1992.

Hemming, Christine A. *L'art des voyages français en Polynésie, 1768-1846*. Somogy Editions D'art, 2013.

Henry, Teuira. *Mythes tahitiens*. Gallimard, 1993.

Humboldt, Alexander von. *Essai sur la Géographie des plantes*. Levrax et Cie Editions, 1805.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k977938.image>

---, *Voyages aux régions équinoxiales du nouveau continent*. Editions N. Maze 1820.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k972858.image>.

Jahier, Bernard. « L'apologie de la politique coloniale française dans la littérature pour la jeunesse avant 1914 : un soutien sans limites ? » *Enfance et colonies : fictions et représentations*, no.3, 2012, pp.1-18. <https://doi.org/10.4000/strenae.503>

Jauregui, Carlos. "Going nature, going home. Ethnographic empathy and the artifice of return in Cabeza de Vaca's Relacion." *Colonial Latin American Review*, vol.25, no.2, 2016, pp. 175-199.
<https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1205246>

Jetñil-Kijiner, Kathy, et al. *Indigenous Pacific Islander Eco-Literatures*. University of Hawai'i Press, 2022.

Kilani, Mondher. « Langue et domination de la relation coloniale à la relation de dépendance. » *Revue européenne des sciences sociales*, T. 15, no. 40, 1977, pp. 133-147.

- Kohn, Eduardo. *How Forests Think: toward anthropology beyond the human*. University of California press, 2013.
- Kullberg, Kristina. « L'écriture arborescente de la Caraïbe : esquisse d'une écopoétique en situation. » *Revue critique de fixxion contemporaine*, no.15, 2015, pp.1-10.
<https://doi.org/10.4000/fixxion.8440>
- Kuletz, Valérie. "The Movement for Environmental Justice in the Pacific Islands." *The Environmental Justice Reader*, 2002, pp.125-142.
- Kulijaman, Mataliwa, et Eliane Camargo. *Kaptëlo : L'origine du Ciel De Case et du roseau à flèches chez Les Wayana, Guyanes*. GADEPAM, 2007.
- Lacassin, Francis. *Si les fées m'étaient contées : 140 Contes de fées de Charles Perrault à Jean Cocteau*. Omnibus, 2013.
- Lagrou, Elsje Maria. "Two Ayahuasca Myths from the Cashinahua of Northwestern Brazil." *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Synergetic Press, 2016.
- Lamb, Jonathan. *Preserving the Self in the South Seas: 1680-1840*. University of Chicago Press, 2001.
- Le Chartier, H. *Tahiti et les colonies françaises de la Polynésie*. Editions Furne, 1887.
- Lebeau, Henri. *Otahiti : au pays de l'éternel été*. Armand Colin, 1911.
- Lemaire, Didier. « L'institution imaginaire de l'environnement en Guyane française. » *Développement durable et participation publique :de la contestation écologiste aux défis de la gouvernance*. Les Presses de l'université de Montréal, 2018, pp.361-375.
- Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Antoine Chuppin Editions. 1585.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54640v/f2.item>
- Les Polynésiens association. *Contes et légendes de Polynésie*. North Star Editions, 2016.
- Le Tourneau, François-Michel. « Le « système *garimpeiros* » et la Guyane : l'orpaillage clandestin contemporain en Amazonie française. » *Les Cahiers d'outre-mer*, no.282, 2020, pp.263-290. <https://doi.org/10.4000/com.12353>
- Letourneux, Matthieu. *Le roman d'aventures 1870-1930*. Editions Pulim, 2010.
- Leveque, Mathilde. *Des livres, des enfants, et des colonies : une mémoire oubliée ?* 2010. CENEL, Paris 13. Thèse.
- Lézy, Emmanuel. « Le chemin de Léon Damas : Sur les traces de la tortue. Vers une géographie vernaculaire de la Guyane. » *Bulletin De L'Association De Géographes Français*, vol. 82, no. 3, 2005, pp. 358–380.<https://doi.org/10.3406/bagf.2005.2470>.

- , *Guyane, Guyanes ; Une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazonie*. Belin, 2000.
- Litzenburger, Laurent. « Les Procès d'Animaux En Lorraine (XIVe- XVIIIe Siècles). » *Criminocorpus, Revue Hypermédia*, 2011, pp. 1-21. <https://doi.org/10.4000/criminocorpus>
- Loti, Pierre. *Le mariage de Pierre Loti*. Calmann Lévy Editions, 1901.
- Magnone, Sophia. “Bien Manger, Bien Mangé : Edible Reciprocity in Jean De Léry’s Histoire d’Un Voyage Faict En La Terre Du Brésil.” *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 14, no. 3, 2014, pp. 107–135. <https://doi.org/10.1353/jem.2014.0027>.
- Malcom, Ferdinand. *Ecologie décoloniale*. Edition Seuil, 2019.
- Mam Lam Fouck, Serge. *Comprendre la Guyane d’aujourd’hui. Un département français dans la région des Guyanes*. Ibis Rouge, 2007.
- Mam Lam Fouck, Serge et Anakesa, Apollinaire. *Nouvelle histoire de la Guyane : Des souverainetés amérindiennes aux mutations contemporaines*. Ibis Rouge Editions, 2013.
- Margueron, Daniel. *Flots d’encre sur Tahiti. 250 ans de littérature francophone en Polynésie française*. L’Harmattan, 2015.
- Martin, Lauren. *La Presse écrite en France au XXe siècle*. Le Livre de Poche, 2005.
- Martin, Florence et Isabelle Favre. *De la Guyane à la diaspora africaine. Ecrits du Silence*. Khartala, 2002.
- Maurer, Anaïs, and Rebecca H. Hogue. “Introduction: Transnational nuclear imperialisms.” *Journal of Transnational American Studies*, vol. 11, no.2, 2020, pp. 25-43. <https://doi.org/10.5070/t8112050495>
- Melville, Herman. *Moby Dick*. H. Milford Editions, 1922.
- Merchant, Carolyn. *Autonomous Nature: Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*. Routledge, 2016.
- Merlin, Marcel. « La correspondance de Louis Bousсенard. » *Le Rocambole*, Encrage Editions no.91/92, 2020, pp.79-113.
- Michelet, Jules. *La sorcière*. Editions Lévy, 1878.
- Milanesi, Claude. « Les récits de naufrage : un essai de structuralisme thématique. » *Cahier d’études romanes*, no.1, 1998, pp.1-18. <https://doi.org/10.4000/etudesromanes.3425>
- Missionnaires jésuites. “Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Tome Neuvième.” *Issuu*, 1810, <https://issuu.com/scduag/docs/gad11024>
- Mitchell, W.J.T. *Landscape and Power*. University of Chicago Press, 2nd edition, 2002.

Monchoisy. *La Nouvelle Cythère*. Editions G. Charpentier et Cie, 1888.

Mossner, Alexa Weik Von. *Affective ecologies. Empathy, emotion, and environmental narrative*. The Ohio State University Press, 2017.

Murray, Cara. "Catastrophe and Development in the Adventure Romance" *ELT Press*, Volume 53, no.2, 2010, pp.150-169.

Mussard, Olivier, et al. « Le proche espace sous-marin : essai sur la notion de paysage. » *L'espace géographique*, no.2, tome 36, 2007, pp. 168-185.

Niel, Colin. *Sur le ciel effondré : Une enquête du capitaine Anato en Amazonie française*. Babel noir, 2018.

Nolet, Émilie. « Figures du pouvoir dans l'Archipel des Tuamotu (Polynésie française) : Ce que c'est que d'être chef. » *Journal De La Société Des Océanistes*, no. 124, 2007, pp. 119–140.
<https://doi.org/10.4000/jso.829>

Ortalli, Gherardo. « Entre Antiquité et Moyen Age : « l'invention » du loup ennemi. » *Le monde alpin et rhodanien. Revue régionale et ethnologie*, no.1-3, pp. 97-100.

Overing Johanna, and Alan Passes. *The Anthropology of Love and Anger the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, 2000.

Palewska, Marie. « Louis Bousсенard sous le crayon d'Albert Robida », *Le Rocambole*, Engrage Editions, no.91/92, 2020, pp.205-216.

Pallai, Sandor Karoly. *Microlectures polynésiennes : iles, consciences et identité dans la littérature de la Polynésie française*. Université de Pecs, 2017.

Patte, Marie France. *Contes Arawak des Guyanes : Thoyothinon Udiahu : La Parole Des Anciens*. Editions Karthala, 2012.

Pérez, Christine. *Le Moana Nui des Polynésiens : Un monde divin propice aux exploits héroïques. Tome 2*. L'Harmattan, 2020.

Pessini, Elena. « La Robinsonnade de Jules Verne ou l'utopie de l'imprévisible apprivoisé. » *Mondes utopiques, mondes fantastiques*, no.44, 2003, pp. 29-43.

Pfersmann, Andréas. « Le regard des vaincus : colonialisme et résistance selon Chantal T. Spitz, Titaua Peu, et Jean-Marc Terai'tuatini Pambrun. » *Interculturel Francophonies*, no. 31, 2017, pp.117-141.

---, *La littérature irradiée : les essais nucléaires en Polynésie française au prisme de l'écriture*. La courte échelle Editions transit, 2021.

Picard, Jean-Luc. « La parole de nuit : mises en scènes de l'oralité dans deux romans de Chantal Spitz, écrivaine ma'ohi. » *Littérama'ohi*, no.8,2005, pp.38-54.

- Pinet, Nicolas. *Le piège de l'abondance : L'écologie populaire face au pillage de la nature en Amérique latine*. Les Editions de l'atelier, 2019.
- Porcher-Wiart, Titaua. "Imagining the Body in Pacific Francophone Literature." *The Contemporary Pacific*, vol.27, no.2, 2015, pp.405-430. <https://doi.org/10.1353/cp.2015.0044>
- Pouliquen, Monique. « De l'Océanie à la Guyane : l'odyssée de l'arbre à pain. » *Généalogie et histoire de la Caraïbe*, <https://www.ghcaraibe.org/articles/2017-art15.pdf>
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- Raleigh, Walter. *The Discoverie of the Large, Rich, and Bewtiful Empyre of Guiana 1595*. University of Oklahoma Press, 1997.
- Regourd, François. « Maîtriser La Nature : Un enjeu colonial. Botanique et Agronomie en Guyane et aux Antilles (XVIIe-XVIIIe siècles). » *Revue Française d'histoire d'outre-Mer*, vol. 86, no. 322, 1999, pp. 39–63. <https://doi.org/10.3406/outre.1999.3716>
- Ring, Nathalie J. "Inventing the Tropical South. Race, Region, and the Colonial Model." *The Mississippi Quarterly*, vol.56, no.4,2003, pp.619-631.
- Ripoll Céline. *Contes des Sages de Polynésie*. Seuil, 2013.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Routledge, 1978.
- Salmond, Anne. *L'île de Vénus : Les Européens découvrent Tahiti*. Vent Des Iles, 2012.
- Sanchez, Jean-Lucien. « La relégation (loi du 27 mai 1885) » *Criminocorpus*, no.181, 2005, pp.1-10. <https://doi.org/10.4000/criminocorpus.181>
- Serra Mallol, Christophe. « Tahiti : Du Culte Au Mythe De l'Abondance. » *Journal De La Société Des Océanistes*, no. 120-121, 2005, pp. 149–156. <https://doi.org/10.4000/jso.468>.
- Simon, Ed. "Cabeza De Vaca Invents the Road Novel." *Athenaeum Review*, No.3, 2020 <https://athenaeumreview.org/essay/cabeza-de-vaca-invents-the-road-novel/>.
- Spitz, Chantal. *Hombo : transcription d'une biographie*. Au vent des îles, 2012.
- , « Lettre ouverte de Polynésie ». *Multitudes*, no. 70, 2018. pp.18-24.
- , *L'île des rêves écrasés*. Au vent des îles, 2008.
- , *Les pensées insolentes et inutiles*. Editions Te Ite, 2006.
- Stepan, Nancy. *Picturing Tropical Nature*. Reaktion, 2002.

Strigler, Marie. « La *wilderness* : un espace fantasmé. » *L'espace d'un nouveau monde. Mythologie et ancrages territoriaux*, Laffont et al. Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp.31-44.

Sze, Julie. "From Environmental Justice Literature to the Literature of Environmental Justice." *The Environmental Justice Reader*, Adamson et al., 2002, pp.163-180.

T., Mitchell W J. *Landscape and Power*. University of Chicago Press, 2009.

Tcherkézoff, Serge. « Visions européennes et polynésiennes de l'espace-temps insulaire du XVIIIe siècle à nos jours. » *Le Grand Océan : le temps et l'espace du Pacifique.*, Georg Edition, 2004, pp.277-302.

Tissier, Jean-Louis. « L'île mystérieuse – Jules Verne – 1874 Hydrographie et orographie. L'île est-elle habitée ? Baptême des baies, caps, golfes, rivières. » *Cybergeo*, 1996, <https://doi.org/10.4000/cybergeo.219>

Tola, Florencia. « Corps et métamorphose dans une société amérindienne : Les Toba du Gran Chaco. » *Communications Le Seuil*, no.86, 2010, pp.129-143.

Torres C., William. "Becoming-jaguar" *Ayahuasca Reader: Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Synergetic Press, 2016.

Trepetova, Elena. « Louis Bousсенard (1847-1910) Une vie bien remplie, et une œuvre à redécouvrir » , *Le Rocambole*, Encrege Editions, no.91/92, 2020, pp. 11-78.

---, « Louis Bousсенard Journaliste (1876-1880) », *Le Rocambole*, Encrege Editions, no.91/92, 2020, pp. 93-113.

Vayaboury, Sylviane. *La Crique*. L'Harmattan, 2009.

Verne, Jules. *L'île à Hélice*. Hetzel et Cie Editions, 1895. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6133811r/f12.item.textelimage>

---, *L'île mystérieuse*. Hetzel et Cie Editions, 1905. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65773209/f1.textelimage>

---, *Les Révoltés De La Bounty*, 1879. http://elg0002.free.fr/pdf/jules_verne_revoltés_bounty.pdf

---, *Vingt Mille Lieues Sous Les Mers*, Hetzel et Cie Editions, 1870. <https://beq.ebooksgratuits.com/vents-xpdf/Verne-mers.pdf>

Wulf, Andrea. *The Invention of Nature: Alexander Von Humboldt's New World*. Vintage Books, 2016.