

CHAPITRE 1

Le nouvel esprit scientifique au XVIII^e

C'est à partir des prémisses humanistes de la Renaissance que le débat philosophique occidental va profondément transformer, on pourrait presque dire "terraformer", la conscience européenne et l'amener à la découverte de l'altérité radicale, c'est-à-dire à la découverte de l'Autre. "Découvrir de nouvelles terres, c'est, avant tout, découvrir de nouvelles "variétés d'hommes" qui viendront remplir l'immense intervalle qui sépare l'homme des espèces animales 'anthropomorphes' " remarque Michèle Duchet¹, et dès le départ il y aura bien identité, équivalence entre le voyage et l'autre, entre ailleurs et autrui.

Or, parmi tous ces voyages et tous ces ailleurs, remarque Numa Broc², "la question de la Terre Australe ou du Continent Austral est une des plus vieilles énigmes qui se soit posée à la curiosité des hommes et à la sagacité des savants". Cette énigme a même traversé les siècles et les époques s'inspirant tour à tour du ton de chacune : toute

¹ Michèle Duchet, "Aspects de la littérature française de voyages au XVIII^eme", *Cahiers du Sud*, n° 539, 1966, pp. 7-53. Voir p.12.

² Numa Broc, "De l'Antichtone à l'Antarctique", *Cartes et figures de la terre*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1980, pp. 136-149.

CHAPITRE 2

Les grandes expéditions

Une grande expédition se prépare...
Péron

Dans la mouvance de ces voyages et de leur importance sur les représentations européennes, personne ne traduit mieux la fameuse exception française que Lapérouse. Beaucoup considèrent aujourd'hui encore son expédition comme la toute première¹, parce qu'elle constitue à elle seule l'ébauche de toutes les expéditions à venir.

Ce voyage de Lapérouse s'inscrit aussi dans une volonté française têtue d'armer une expédition à la hauteur des voyages prestigieux de Cook. C'est donc véritablement la première fois dans l'histoire de l'Occident qu'une expédition maritime sera montée au

¹ La première expédition maritime ayant touché les côtes australiennes sera celle de Marion Dufresne en 1771, suivie de celle de Saint-Allouarn et de Kerguelen en 1772, puis Lapérouse en 1785 et enfin celle de Bruny d'Entrecasteaux en 1791. Pour plus de détails, voir le tableau des différentes expéditions en fin de première partie.

seul nom de la science et de la connaissance pure : connaissance géographique, volonté de découverte d'autres mondes, d'autres peuples et d'autres mœurs.

1. Lapérouse : un précurseur

En 1774, Louis XVI, qui accède au trône, se révèle de manière inattendue être un souverain vivement intéressé par ces expéditions lointaines dans le Pacifique. Il a par ailleurs lui-même une solide formation de géographe. Fasciné par les deux premiers voyages de Cook, il avait même exigé un rapport circonstancié sur le deuxième voyage. L'annonce sensationnelle et anticipée du troisième voyage de l'illustre navigateur anglais fut alors l'occasion inespérée pour les Français d'essayer de devancer leur sempiternel adversaire. La rivalité franco-anglaise allait pouvoir ainsi s'exercer à nouveau mais cette fois dans le domaine des voyages de découvertes. L'expédition de Lapérouse est donc dès l'origine, et à plusieurs titres, unique en son genre. A l'image de ce siècle des Lumières qui l'organise, elle est le reflet en réduction du triomphe de la Raison et du Cogito. Les philosophes affermis par l'essor fabuleux du nouvel esprit scientifique fondent désormais leurs approches sur l'expérience empirique et la rigueur méthodologique. La science devient synonyme de progrès et l'exploration scientifique, le champ privilégié de cette connaissance naturaliste si particulière au XVIII^e. Toute l'expédition de Lapérouse sera pétrie de cette pensée à la fois rigoureuse¹ et idéale comme le démontre, à partir des Archives de France, Catherine Gaziello dans "son" expédition de Lapérouse. Depuis les préparatifs minutieux jusqu'à la précision inaccoutumée de l'itinéraire donné à Lapérouse, depuis l'aréopage de savants et d'officiers qui l'accompagnent jusqu'au programme élaboré par l'Académie des sciences et la Société de médecine sur les procédures d'approches des naturels, tout témoigne de cet esprit nouveau et fait dire très justement à Numa Broc que cette expédition est une véritable "académie flottante"². Ce sera d'ailleurs lors du voyage de Lapérouse qu'apparaîtront les premières dissensions entre marins et savants. Les savants ne se considéraient pas assujettis à la même obéissance vis à vis du commandant, leurs travaux se passent à terre alors que ceux des navigateurs s'exercent continuellement.

¹ Catherine Gaziello, *L'expédition de Lapérouse, 1785-1788. Réplique française aux voyages de Cook*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1984.

² Numa Broc, *La Géographie des philosophes*, Paris, Ophrys, 1974, p. 290.

Rien ne fut laissé au hasard. Le voyage, pensait-on, allait permettre publiquement à la France de réaffirmer vis à vis des Anglais son ambition à l'universalisme et surtout de présenter au reste du monde, par contraste, l'image pacifique d'un pays entièrement dévoué au progrès et à la science. Tous les gouvernements étrangers seront donc dûment notifiés et leur aimable coopération requise pour ce projet phare qui se présente officiellement comme dépouillé de tout dessein colonial. La réalité est bien plus pragmatique. Les objectifs secrets de l'expédition sont en effet beaucoup plus intéressés qu'annoncés. Economiques tout d'abord, il s'agit de devancer les Anglais sur ce front et d'affermir les relations commerciales avec l'Amérique du Nord et la Chine. Politiques ensuite, il s'agit de surveiller étroitement les activités portuaires des continents déjà occupés par les autres puissances européennes, les Anglais, mais également les Espagnols et les Hollandais et enfin de repérer de nouveaux emplacements pour la fondation de futurs établissements coloniaux là où aucun Européen n'est encore installé.

Derrière sa façade scientifique, le programme reste très vaste et situe cette expédition comme le voyage peut-être le plus ambitieux de son siècle. Il est vrai que le XVIII^e siècle français est encore pour un temps porteur d'un immense espoir en l'homme et d'un mouvement encore "désintéressé" vers l'Autre.

Lapérouse, comme la plupart des explorateurs du XVIII^e, a encore à l'esprit l'horreur de la Conquista. Les Espagnols ont massacré dans la sphère méso-américaine plus de douze millions d'êtres humains¹, Todorov parle même de vingt quatre millions. "Aucun des grands massacres du vingtième siècle ne peut être comparé à cette hécatombe" ajoute-t-il. A la veille de la conquête du Mexique, la population était de vingt-cinq millions, en 1600, elle n'est plus que de un million. Ce massacre est aussi le premier ethnocide massif et véritablement historique, notion nouvelle qui apparaît d'ailleurs fugitivement dans la conscience européenne de l'époque. Dans ces mers australes pourtant, pas de Conquista, à l'exception peut-être des Philippines où Lapérouse ne

¹ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Paris, Seuil, 1982, pp. 138-139.

manque pas d'en relever les marques atroces lorsqu'il fait relâche dans les ports de l'archipel.

Les causes morales et politiques de cette stupide barbarie sont impitoyablement analysées: orgueil d'une nation "idolâtre de ses préjugés, fanatisme religieux, ignorance des vrais principes du commerce" et soif insatiable de l'or...¹

Les philosophes humanistes du XVIII^e siècle tels Rousseau ou Diderot, s'accordent à voir désormais dans ce fanatisme religieux² et cette avidité l'exemple même de la pire infamie humaine. Mais cette révulsion n'a pas tant pour objet le sort des natifs mais plutôt la manière cruelle et honteuse dont les missions maintiennent à tout prix leur pouvoir. Lapérouse note :

... un grand nombre de religieux de tous les ordres furent envoyés pour y prêcher le christianisme. [...] Si ce zèle avait été éclairé d'un peu de philosophie, c'était sans doute le système le plus propre à assurer la conquête des Espagnols et à rendre cet établissement utile à la métropole; mais on ne songea qu'à faire des chrétiens, et jamais des citoyens. [...] Chaque faute, chaque péché est encore puni de coups de fouet; le manquement à la prière et à la messe est tarifé, et la punition est administrée aux hommes ou aux femmes, à la porte de l'église, par ordre du curé. [...] Je crois qu'il serait difficile à la société la plus dénuée de lumières d'imaginer un système de gouvernement plus absurde que celui qui régit ces colonies depuis deux siècles. [...] On n'y jouit d'aucune liberté : les inquisiteurs et les moines surveillent les consciences, les oïdors toutes les affaires particulières, le gouverneur les démarches les plus innocentes.³

Et pourtant, dit Lapérouse qui a personnellement parcouru les villages :

... je les ai trouvés bons, hospitaliers, affables; et quoique les Espagnols en parlent avec mépris et les traitent de même, j'ai reconnu que les vices qu'ils mettent sur le compte des Indiens doivent être imputés au gouvernement qu'ils ont établi.

Lapérouse n'ignore cependant pas les dangers et les réactions imprévisibles des indigènes. Marion-Dufresne est mort victime de son excessive confiance avec les Maoris, Cook a été assassiné par les Hawaïens. S'il est prêt à respecter les populations autochtones, il se considère comme un bienfaiteur, apportant avec lui animaux et plantes, mais aussi les bienfaits d'une civilisation avancée. Il est aussi conscient de son devoir d'anthropologue et de sa mission d'étudier d'autres peuples. Lorsque Lapérouse accoste enfin à Botany-Bay en janvier 1788, son état d'esprit a pourtant hélas bien

¹ Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, op. cit., pp. 161-162.

² "... les Espagnols cherchaient l'or et proposaient le Christ avec un sabre." A. Leroi-Gourhan, *Les explorateurs célèbres*, Editions d'art Lucien Mazenod, 1947, Introduction, p. 8.

³ Lapérouse, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole, 1785-1788*, F. Maspero, 1980, pp. 198-199.

changé à la suite du massacre inexpliqué de Tutuila, une des îles des Samoa, pendant une escale, où douze hommes de l'expédition furent tués par les indigènes et plusieurs autres blessés sans motif apparent. Ces événements sanglants vont le rendre beaucoup plus méfiant et l'amener à reconsidérer certaines de ses positions. En juin 1786, lors de son passage au Canada, il semble déjà peu enclin à croire en la soi-disant bonté naturelle du sauvage :

Les philosophes se récrieraient en vain contre ce tableau. Ils font leurs livres au coin de leur feu, et je voyage depuis trente ans : je suis témoin des injustices et de la fourberie de ces peuples qu'on nous dépeint si bons parce qu'ils sont très près de la nature, mais cette nature n'est sublime que dans ses masses; elle néglige tous les détails.¹

Lui-même, médiocrement influencé par la philosophie de Rousseau, s'était pourtant montré jusqu'alors relativement bienveillant et personnellement disposé à approcher les naturels sans parti pris ni jugement préalable. Après la tragédie de Tutuila, il n'est plus le même homme et lorsqu'il croise ses premiers Aborigènes à Botany Bay, c'est aussitôt pour les assimiler à des bêtes fauves et s'en protéger par tous les moyens. Son premier réflexe est de faire construire autour du camp une palissade de bois pour dissuader les Aborigènes qui campaient non loin de là. Frank Horner note que lors du séjour de Lapérouse à Botany Bay, les Anglais tenaient en telle estime l'approche française qu'ils doutèrent même de la nature des incidents entre Français et Aborigènes:

... the Englishmen were prepared to believe that there must have been provocation, as they had been told about the extremely humanitarian nature of the French instructions concerning relations with indigenous people.²

Il était donc bien établi, même aux yeux de son concurrent anglais, que la France se proposait effectivement d'approcher les naturels de manière différente. Sa visite à Port Jackson où il resta à peine six semaines reste malheureusement très succincte, surtout en ce qui concerne les premières observations d'Aborigènes. Peu après, Lapérouse disparaît tragiquement et avec lui la plupart de ses notes. Malheureusement celles confiées à de Lesseps ne contenaient pratiquement pas d'informations sur son séjour à Port Jackson ou sur les habitants de la Nouvelle-Hollande. Le seul texte que nous ayons

¹ Lapérouse, op. cit., p. 199.

² F. Horner, *Looking for La Pérouse: D'Entrecasteaux in Australia and the South Pacific, 1792-1793*, Carlton South, Vic, Miegunyah Press, 1995, p. 2.

de lui à ce jour reste la lettre qu'il adresse à Fleurieu, Premier Conseiller du Maréchal de Castries chargé du ministère de la marine, le 7 février 1788, mais qui reste silencieuse sur le sujet.

Curieusement ce n'est donc pas Lapérouse qui représentera la meilleure source d'informations mais paradoxalement ce même Conseiller Fleurieu dont le texte, devenu fameux, servira d'instructions et d'accompagnement aux capitaines de la Royale. La visite de Lapérouse elle-même, pour aussi brève et mouvementée qu'elle fut, a cependant le mérite implicite de nous renseigner sur ces perceptions des Français vis à vis des naturels. Ces premiers contacts de Lapérouse, hostiles et fragmentaires, représenteront un modèle pour les expéditions à venir. Même si les observations idiosyncrasiques de Lapérouse restent un peu vagues, elles portent cependant en germe la forme des relations ambiguës et tendues qui s'établiront par la suite entre Européens et primitifs. Ce qui reste remarquable chez Lapérouse cependant, ce qui le place en marge de ses prédécesseurs comme de ceux qui lui succèdent, c'est une volonté personnelle de comprendre l'autre pour lui-même et non plus en fonction des finalités commerciales ou politiques qui motivaient tous les autres Européens avant lui. Ce dernier n'est-il pas, caractéristiquement, saisi d'un remords magnifique lors de son passage sur l'île de Pâques, à prendre ainsi possession d'un territoire à peine "découvert", comme si celui-ci n'appartenait en droit à personne, et que ses habitants n'étaient à leurs yeux qu'une quantité négligeable ?

Quoique les Français fussent les premiers qui, dans ces derniers temps, eussent abordé sur l'île Mowée, je ne crus pas devoir en prendre possession au nom du roi. Les usages des Européens sont, à cet égard, trop complètement ridicules. Les philosophes doivent gémir sans doute de voir que des hommes, par cela seul qu'ils ont des canons et des baïonnettes, comptent pour rien soixante mille de leurs semblables; que, sans respect pour leurs droits les plus sacrés, ils regardent comme un objet de conquête une terre que ses habitants ont arrosée de leur sueur et qui, depuis tant de siècles, sert de tombeau à leurs ancêtres.¹

Cependant l'importance de l'expédition de Lapérouse ne s'arrête pas là. S'il fut le premier à avoir intégré dans ses préparatifs les instructions officielles toutes nouvelles pour traiter proprement avec les naturels, son impact réel réside sans doute dans la

¹ Lapérouse, op. cit., p. 90.

nature de son destin tragique mais aussi et surtout parce qu'il s'agit de la première expédition à avoir été accueillie par un engouement populaire aussi immense. Au cœur même de la Révolution, royalistes et sans-culottes, et même le malheureux Louis XVI à la veille de son exécution, tous demandaient encore si l'on avait des nouvelles de Lapérouse. Sans sa disparition, les expéditions qui suivirent n'auraient peut-être pas eu lieu. S'il n'y avait eu cet élan brisé, peut-être que la volonté française d'une présence dans le Pacifique ne se serait pas manifestée de manière aussi obsessive.

2. Bruny d'Entrecasteaux (1791-1794)

En 1790, on est toujours sans nouvelles de Lapérouse. La France finalement s'émeut et décide d'envoyer à sa recherche une nouvelle expédition commandée cette fois par Bruny d'Entrecasteaux. L'expédition de 1791, elle aussi, a un caractère scientifique, mais elle est aussi et surtout dédiée à la recherche d'un capitaine et d'une expédition devenus mythiques auprès du public français et dont la disparition a constitué un choc profond.

De manière prévisible, les instructions de l'expédition d'Entrecasteaux, surtout en ce qui concerne l'observation des naturels, sont les mêmes que celles qui avaient été confiées à Lapérouse. Cette fois l'expédition aura plus de succès et reviendra avec une riche moisson de rencontres et d'observations, les premières dont nous ayons les traces écrites entre Français et Aborigènes de Tasmanie. Rappelons que Marion-Dufresne fut en fait le premier à accoster en Tasmanie mais il n'y resta que trois jours. Les deux textes de référence de l'expédition de Bruny d'Entrecasteaux sont ceux du naturaliste Jacques-Julien Houton de La Billardière¹ et du capitaine de vaisseau Elisabeth Paul Edouard de Rossel². Certains ont pu reprocher à La Billardière la froideur de son style, mais pour Rhys Jones³, cette froideur répond plutôt aux critères des navigateurs humanistes et s'oppose en cela au romantisme exacerbé d'un Péron, comme on le

¹ Houton de La Billardière, *Relation du voyage à la recherche de Lapérouse*, Paris, Imprimeur libraire H.J. Jansen, Vol II, 1800.

² Rossel, *Voyage de d'Entrecasteaux envoyé à la recherche de La Pérouse, Publié par ordre de sa Majesté l'Empereur et Roi, rédigé par M. de Rossel, ancien capitaine de vaisseau*, Vol 1, Paris, Imprimerie nationale, 1808.

³ Rhys Jones, *Images of Natural Man. Baudin in Australian waters*, Melbourne, Oxford University Press, 1988, pp. 35-36.

verra plus tard. Ces rencontres avec les Aborigènes y sont décrites comme extrêmement cordiales et encourageantes. La Billardièrre et Rossel, même si beaucoup des témoignages de ce dernier sont de seconde main, vont enfin pouvoir s'appliquer aux directives que Lapérouse n'avait pu mettre en pratique.

Les relations du voyage sont extrêmement bienveillantes envers les Aborigènes, les descriptions aussi bien de la Billardièrre que de Rossel ne comportent que peu de jugements de valeur et s'appliquent à maintenir une fonction informative. Ainsi les Aborigènes sont décrits de manière presque naïve par La Billardièrre :

Leur peau n'est pas d'un noir très foncé, mais c'est sans doute une beauté chez ces peuples d'être très noirs, et pour le paraître encore beaucoup plus qu'ils ne le sont en effet, ils se couvrent de poussière de charbon principalement les parties supérieures du corps.¹

La remarque n'est pas utilisée à des fins péjoratives mais au contraire dans le sens d'une véritable observation anthropologique. Il y a également chez La Billardièrre de surprenantes pointes d'humour mais celles-ci sont rarement condescendantes, comme lorsqu'il décrit, par exemple, cette scène remarquable où les marins s'efforcent maladroitement d'habiller une femme aborigène d'un pantalon afin de lui montrer comment porter cet étrange accoutrement. Celle-ci se laisse volontiers habiller sans manifester la moindre peur en s'appuyant sur les épaules des matelots et La Billardièrre conscient de l'humour involontaire de la scène précise, pince sans rire :

Voulant éviter tout sujet de mésintelligence, nous conservâmes dans cette circonstance toute la gravité dont nous étions capables.²

Si l'on compare les relations de cette expédition à celles des suivantes, on peut voir que les termes utilisés par La Billardièrre relèvent tous d'un vocabulaire descriptif à la fois simple et positif. Il commence par présenter directement l'aspect physique des naturels pour ensuite seulement analyser les caractéristiques de l'échange, qu'il s'agisse de cadeaux, de nourriture ou de signes. Ce qui transparaît de ces nombreuses rencontres, c'est surtout une confiance inattendue et même une certaine estime

¹ La Billardièrre, op. cit., p. 31.

² Ibid., p. 32.

mutuelle basée sur le respect des règles et des coutumes. Lorsque les Aborigènes, au tout début, emportent avec eux les objets du campement comme s'il s'agissait des leurs, les Français leur font comprendre qu'ils contreviennent à la morale et aussitôt la règle est apprise puis établie comme convenance mutuelle.

Nous vîmes avec satisfaction qu'ils rendoient, sans faire la moindre résistance, les objets que nous ne pouvions pas leur laisser.¹

Par un heureux hasard aucun tabou aborigène ne semble alors avoir été transgressé accidentellement par les Français. Ceux-ci en effet n'ont pas cherché à suivre les Aborigènes chez eux sans y être invités, ni enfreint involontairement aucune enceinte sacrée. Une grande confiance s'installe entre les deux groupes au point même où l'on voit une mère confier son enfant à la garde des marins. Mystérieusement cette confiance n'ira pas cependant jusqu'au partage de la nourriture européenne envers laquelle les Aborigènes semblent avoir développé une certaine méfiance :

Nous ne sûmes à quoi attribuer leur répugnance pour nos aliments; ils ne voulurent goûter à aucun de ceux que nous leur offrîmes, ils ne permettent pas même à leurs enfans de manger le sucre que nous leur donnions.²

Quoique les textes de cette expédition demeurent finalement assez peu nombreux en dépit du nombre élevé des rencontres, il semble indéniable qu'il s'est installé, entre ces deux groupes, une réelle volonté de communication et d'échanges.

Les attentions que nous prodiguèrent ces Sauvages nous étonnèrent singulièrement. Notre passage étoit-il embarrassé par des morceaux de branches sèches, quelques uns d'eux marchaient devant nous et les rangeaient sur le bord du sentier. [...] Nous ne pouvions marcher sur l'herbe sèche sans glisser à chaque instant, surtout dans les lieux en pente; mais ces bons Sauvages, pour nous empêcher de tomber, nous soutenoient en nous prenant par le bras.³

Les "sauvages" sont devenus de "bons Sauvages", attentionnés, polis à l'image d'Européens civilisés. Même les échanges linguistiques progressent énormément et La Billardière se réjouit de noter qu'il rapporte, cette fois, encore plus de vocabulaire que ce qui avait été recueilli par ses prédécesseurs. Une véritable curiosité humaine anime en

¹ La Billardière, op. cit., p. 31.

² Ibid., p. 42.

³ Ibid., p. 37.

permanence les deux groupes sur tous les plans, comme par exemple lorsque les Aborigènes, tout à fait innocemment, insistent pour vérifier le sexe des jeunes matelots tant ils s'étonnent de ne trouver parmi eux aucune femme.

Rossel, quant à lui, diffère quelque peu dans l'objet de ses descriptions sur ces Aborigènes de Van Diemen. Son récit souvent plus personnel et subjectif vient compléter le texte plus factuel de La Billardièrre. Si Rossel commence un peu abruptement son récit par une remarque sur la simplicité des huttes qu'il voit comme la preuve d'une intelligence peu évoluée, sa remarque reste un éclat isolé. Il semble, au contraire véritablement séduit par :

ces hommes si bons et si différens de l'idée qu'on se forme de tous les sauvages, ces hommes si voisins de la nature, et dont la franchise et la bonté contrastent si fort avec les vices de l'état de civilisation.¹

Rossel ne tarit plus d'éloges : "obligeans", "intéressans sous tous les rapports", il conçoit ses chers sauvages comme baignant dans une félicité romantique et tout régis par un état naturel de société quasi édénique où les hommes naturels vivent sans passion ni vices avérés, "la plus parfaite image du premier état de société". Tout chez eux, dit-il, est le reflet de la félicité.

Aussi leur physionomie ouverte et riante offre-t-elle l'image d'une félicité qui n'est jamais troublée par des réflexions importunes, ni par des désirs impuissans.²

La colère, ni l'envie, alimentées par "d'importunes" activités intellectuelles n'existent, pas plus que la perversité et le crime. Les femmes certes sont nues, mais avec pudeur, puisque fait remarquer Rossel, lorsqu'elles sont assises en tailleur, elles protègent leur intimité d'un pied. Il règne au sein des familles une telle affection et un tel respect mutuel que ce trait lui arrache presque un cri d'amertume.

Oh ! que les peuples civilisés et qui s'enorgueillissent de l'étendue de leurs connoissances auroient à s'instruire à cette école de la nature !³

¹ Rossel, op. cit., p. 230.

² Ibid., p. 243.

³ Rossel, op. cit., p. 234.

Il n'y a, de plus, chez ces êtres si aimables et apparemment parfaits aucun calcul, aucune fourberie sociale. Leur réelle gentillesse ne se dément pas avec le temps. Ils ne se présentent pas comme tant d'Européens sous un abord à priori charmant bientôt démenti par une nature plus duplice.

Jamais nous n'avons remarqué en eux la moindre apparence d'humeur ou de colère. Leur manière d'être ne s'est pas démentie un seul instant; ils ont toujours été obligeants à notre égard.¹

Rossel va même jusqu'à s'insurger que de précédents voyageurs, tel Marion Dufresne par exemple, vingt ans plus tôt, en 1772, aient pu présenter ces mêmes habitants de la Nouvelle-Hollande comme des cannibales et des brutes. Leurs manières si tendres et si ouvertes et leur confiance "semble ne devoir laisser aucune incertitude sur les dispositions pacifiques de ce peuple"².

Plus personnel, plus humain et subjectif, le témoignage de Rossel tranche nettement par son émotion sur le ton posé et scientifique de La Billardièrre. C'est pourtant Rossel dans cette relation si passionnée et peu encline à la méthodologie anthropologique qui va cependant poser les questions les plus étonnamment modernes et précises sur les structures de la parenté par exemple ou sur le système des croyances religieuses.

Même si parfois ce tableau est un peu forcé, idyllique, et visiblement très influencé, dans le choix du vocabulaire, par la lecture des philosophes, on ne peut remettre en question la complète véracité des rapports et la confiance qui se sont alors établies, fut-ce brièvement, entre ces deux groupes humains, surtout lorsque ce témoignage se voit ainsi corroboré par d'autres textes d'une nature si différente.

Il convient pour mémoire de noter la date de ces Relations. Nous sommes en 1791. Et peut-être à cause du "hiatus" accidentel dû à la disparition des notes de Lapérouse, ces descriptions croisées du bon sauvage selon Rossel et La Billardièrre restent encore très largement marquées par l'influence indulgente de Rousseau. L'Aborigène est ici

¹ Ibid., p. 242.

² Ibid., p. 232.

encore décrit au travers du prisme charmant de la perfection morale et du naturel. Son manque de sophistication matérielle ne lui est nullement imputé et s'éclipse tout à fait à la lumière de l'état bienheureux et pur dans lequel baigne sa vie agreste. Par contraste, et toujours en synchronie avec les philosophes, la civilisation semble bien être le lieu et l'origine de toute perversité, de tous maux. La société serait même un véritable cloaque politique et social que l'homme nouveau se doit de réformer au plus vite, par le sang si nécessaire. Influence de Rousseau, mais influences aussi des idéaux égalitaires de la révolution française. Les esprits sont alors d'autant plus prompts à condamner la société qu'ils condamnent en réalité la perversité et l'échec moral de l'Ancien Régime.

Le fait qu'aucun heurt n'ait eu lieu pendant la rencontre a sans doute permis à l'expédition française de ramener avec elle, outre cette superbe moisson d'informations sur la situation géographique de la Terre de Van Diemen, un portrait encore idyllique des Aborigènes, image largement documentée par les gravures de F. Piron, l'artiste officiel de l'expédition¹. C'est aussi, incidemment, le premier contact. Les Français, comme nous l'avons vu, n'étaient jamais encore véritablement entrés en contact avec les Aborigènes comme ils l'ont fait à cette occasion et ceci durant les trente-huit jours que devait durer leur séjour. La seule référence que les navigateurs avaient jusque là à l'esprit remontait aux deux premières relations de voyage de Cook, publiées en 1768 et 1772. Plus de vingt ans se sont donc écoulés et les Français sont à leur tour avides de jeter un regard nouveau et personnel sur ces sauvages de la Nouvelle-Hollande et de la Terre de Van Diemen.

3. L'expédition de Baudin (1800-1804)

Sans conteste, c'est l'expédition de Baudin qui reste la plus emblématique et la plus importante de toutes les expéditions françaises à ce jour, même si celle-ci ne fut que la

¹ Voir ci-après deux gravures présentant la vie quotidienne des sauvages de Van Diemen

Gravures

Piron

1

et

2

septième grande exploration maritime et seulement la cinquième à avoir véritablement accosté en Australie. Georges Condominas¹ fait remarquer combien il est étrange encore de penser que tant de gens de nos jours ignorent à quel point l'expédition de Baudin avait d'importance par son ampleur et par la personnalité des scientifiques français qui y participèrent. Les disciples et les élèves des trois plus grands noms des sciences naturelles, Jussieu, Cuvier et Lacepède sont à son bord, à savoir l'élite scientifique de son temps. Elle est aussi unique, pour Frank Horner², par sa date révélatrice qui coïncide en effet avec la création de la *Société des observateurs de l'Homme*³ et aussi et surtout parce qu'elle emporte dans ses malles le fameux *Mémoire*⁴ du jeune philosophe français Degérando, l'un des quatre documents commandités par l'Institut national à la *Société* pour accompagner l'expédition. George W. Stocking remarque⁵ que les deux textes qui ont survécu, à savoir celui de Degérando et celui de Cuvier⁶, annoncent déjà deux approches divergentes dans leur objet, leurs méthodes et leurs assomptions⁷. L'une, celle de Degérando, témoigne en effet de la volonté d'éclairer la science de l'homme par une observation adéquate et prudente tandis que celle de Cuvier se préoccupe essentiellement de spécimens et de leur conservation, de "race", de mesures et d'anatomie. L'un appartient encore à la philosophie des Lumières tandis que le second annonce déjà clairement l'ère scientifique. Cependant c'est clairement la première fois qu'une telle place est faite à l'anthropologie, science de l'homme encore largement en gestation. C'est pourquoi Marie Rose Faure⁸, qui a

¹ "Australie Noire", Revue *Autrement*, H.S. n° 37, mars 1989, "La culture intellectuelle du désert", p. 27.

² Frank Horner, "Anthropology and the Baudin Expedition. 1800-1804", in *Australian Aborigines and the French*, The French Australian Research Centre, Occasional Monograph n° 3, edited by Maurice Blackman, The University of New South Wales, 1988.

³ La Société devait disparaître en 1805, privée de sa raison d'être par la guerre qui ne lui permettait plus de recevoir de documents anthropologiques et profondément divisée en son sein depuis la proclamation de l'Empire.

⁴ Degérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Lyon, Société des Observateurs de l'Homme, An VIII.

⁵ George W. Stocking, "French Anthropology in 1800", *Isis*, 55, 2, 1 80, 1964, pp.134-150. Voir p. 143.

⁶ Georges Cuvier, "Note instructive sur les recherches à faire relativement aux différences anatomiques des diverses races d'homme", in J. Copans et J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978.

⁷ Miranda Hughes en cite deux autres qui auraient disparu, ceux de Pinel et de Hallé, membres également de la Société. Cf. p. 28, "Philosophical Travellers at the Ends of the Earth : Baudin, Péron and the Tasmanians", *Australian Science in the Making*, Cambridge University Press, 1988, pp. 23-44.

⁸ Marie Rose Faure, *Elaboration du concept de vie lors du voyage aux Terres australes (1801-1804)*, Thèse soutenue le 22 mars 1999, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, publiée par les Presses universitaires du Septentrion.

consacré une thèse à ce voyage, note longuement combien cette expédition fut aussi un voyage de science et non pas seulement de découverte.

Ce voyage caractéristiquement est aussi issu d'un autre très grand moment fondateur dans l'histoire des idées françaises : *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. *L'Encyclopédie*, qui est comme le fait si justement remarquer Michel Foucault¹, "une opération à la fois politique et économique d'homogénéisation des savoirs technologiques". En d'autres mots, une vaste opération de normalisation et de rationalisation de la science, devenue le 22 août 1795, une institution par la fondation de *l'Institut national*. A l'Institut précisément interviennent déjà Cuvier, Pinet, Jussieu... C'est à l'Institut justement que, en mars 1800, Nicolas Baudin présente son projet d'expédition scientifique et de voyage de découvertes. Le voyage devient alors le lieu d'observation et d'expérimentation des objets relevant de l'histoire naturelle.

Les bibliothèques à bord des deux navires, *Le Géographe* et *Le Naturaliste*, comportent une centaine de livres, dictionnaires, relations de voyages, encyclopédies, traités de philosophie, de physique, de chimie. Ces navires, véritables "appendices de la science, sont un laboratoire composé de livres, de questionnaires, d'instruments, de débats d'idées"² et emportent avec eux astronomes, géographes, zoologistes, minéralogistes, jardiniers et dessinateurs, sans compter les équipages. C'est en effet à cette époque le nombre le plus élevé de savants jamais réunis lors d'une seule expédition. Les chiffres à eux seuls témoignent de l'incroyable ascendance qu'ont pris les sciences par rapport à l'antique approche des humanités scolastiques jusqu'alors prévalentes. Nous parlions un peu plus haut d'anthropologie naissante mais il convient peut-être de faire remarquer que parmi tous ces savants réunis, il s'agit plutôt de naturalistes que d'ethnologues. Or cette distinction est d'importance puisqu'elle rattache les premiers à la tradition naturaliste de Buffon et de Linné, tradition elle-même héritière de la pensée taxinomique grecque, et la seconde à la très jeune tradition anthropologique, encore dans l'attente de ses Mauss et de ses Durkheim, même si le

¹ Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours du Collège de France de 1976*, Paris, Hautes-Etudes Gallimard Seuil, 1997. Cours du 25 février 1976, p. 161.

² Marie Rose Faure, op. cit., p. 19.

Mémoire de Degérando, que nous étudierons plus loin en détail, annonce déjà la future anthropologie et le travail de terrain. Nous pourrions tout à fait citer ici Michel Serres¹ et souligner combien en effet, dès 1800, “la science positive prend le pouvoir [et] les humanités le perdent”. En cette année qui inaugure un siècle nouveau, à la veille du départ de l’expédition, ce sont bien ces mêmes naturalistes qui incarnent et annoncent le triomphe de l’esprit de discipline scientifique qui émergera définitivement au XIX^e.

Tout, dans cette expédition, témoigne de l’importance que l’on attache à ce voyage fabuleux, comme par exemple l’incroyable quantité de précautions qui ont présidé à son organisation. On a même pensé à étudier les récits des expéditions précédentes pour s’assurer soigneusement de la localisation exacte de tous les points de relâche, où se réapprovisionner, comment éviter les dangers. Même l’aspect juridique et légal a été envisagé et des passeports exceptionnels ont été délivrés aux passagers par toutes les puissances maritimes du moment : l’Angleterre, l’Espagne, la République Batave, la Suède, le Danemark, la Prusse, le Portugal et même les Etats-Unis d’Amérique...

L’expédition commandée par l’officier de marine Baudin et commanditée par Bonaparte lui-même avait trois fonctions : la première, très officielle, compléter le relevé cartographique des côtes du continent australien, mission précisée par les instructions de Fleurieu², les mêmes que celles destinées déjà à Lapérouse et d’Entrecasteaux. La deuxième moins affichée : essayer de surclasser les Anglais et établir une suprématie française sur les mers australes et enfin la troisième, scientifique, étudier les sociétés primitives et mesurer l’impact que la civilisation européenne avait déjà exercé sur elles. Bien qu’aucun document officiel ne nous soit parvenu quant aux réelles instructions politiques données à Baudin, leur existence semble ne faire aucun doute. Jean-Paul Faivre note que l’expédition contenait sans nul doute des arrière-pensées politiques qui étaient de connaître l’exactitude de la présence anglaise en Nouvelle-Hollande même

¹ Michel Serres, “Paris 1800”, *Eléments d’histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, pp. 341-342.

² *Mémoire pour servir d’instruction particulière au citoyen Baudin, capitaine des vaisseaux de la République, commandant les corvettes le Géographe et le Naturaliste dans le voyage d’observations et de recherches relatives à la géographie et à l’histoire naturelle, dont la conduite et la direction lui sont confiées*. Reproduit dans le Journal personnel de Baudin publié par J. Bonnemains, *Mon voyage aux Terres Australes*, op. cit., p. 74.

s'il semble qu'aucun ordre n'avait été donné officiellement à Baudin de fonder de nouvelles colonies, ni même celui d'accoster à Port Jackson qui représentait pourtant le lieu où évaluer la réalité de la présence anglaise¹.

Des travaux plus récents² suggèrent que non seulement certains membres de l'expédition avaient à l'esprit de fonder des colonies sur certaines parties de la Nouvelle-Hollande mais également d'envahir Port Jackson. Nous trouvons dans une des correspondances³ de Baudin avec les administrateurs généraux de l'Île de France une référence intéressante. Celui-ci, devant l'obstruction des administrateurs et pour les faire fléchir, est obligé de faire valoir l'importance de l'expédition qui "embrasse encore quelques points de vue politiques". Si Bonaparte n'avait pas alors nécessairement des plans pour coloniser le Pacifique, il lui fallait des renseignements plus précis si l'occasion devait se présenter⁴.

Dans son récit sur l'expédition, Pierre-Bernard Milius rappelle combien chaque heureux élu était alors conscient de la chance de participer à une telle entreprise et de l'importance de la tâche qui attendait chacun :

On concevra facilement le plaisir qu'éprouvèrent ceux qui furent désignés pour cette reconnaissance. Ils alloient communiquer avec des peuples nouveaux et d'un pays neuf et qui, sous tous les rapports, ne pouvaient qu'offrir aux savans et au gouvernement le plus vif intérêt.⁵

Mais de tous les participants, la tâche la plus difficile et la plus complexe revenait sans doute à son capitaine, l'infortuné Nicolas Baudin, qui, non content de commander les deux navires, doit également s'assurer que chacun à bord suit rigoureusement et à la lettre les recommandations de Cuvier et du tout nouveau manuel rédigé spécialement pour cette occasion mémorable par Joseph-Marie Degérando.

¹ Jean-Paul Faivre, *L'expansion française dans le Pacifique de 1800 à 1842*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1953.

² Anthony J. Brown, *Ill-Starred Captains: Flinders and Baudin*, Adelaide, Crawford House Publishing, 2000. Voir plus spécifiquement pp. 266-268. Voir également l'analyse du Mémoire de Péron par Margaret Sankey, "The Baudin Expedition in Port Jackson, 1802: Cultural Encounters and Enlightenment Politics", *Explorations*, 31, December 2001.

³ Lettre du 17 mars 1801, *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit., p. 155.

⁴ Voir l'article de Frank Horner, "The Baudin expedition to Australia, 1800-1804", *Les Français et l'Australie*, Actes du colloque d'Etudes franco-australiennes, op. cit., pp. 107-114.

⁵ Pierre-Bernard Milius, *Récit du voyage aux terres australes*, Le Havre, Société havraise d'Etudes diverses, 1986, p. 7.

4. Le *Mémoire* de Degérando

La France, plus tôt que l'Angleterre, a été sensible à ce nouvel aspect des recherches sur l'homme. L'anthropologie s'y est structurée aussi plus rapidement comme une science autonome et dès 1799 Joseph-Marie Degérando fondait à Paris l'éphémère *Société des observateurs de l'Homme* dont la devise sera le fameux "*Gnoti Seauton*" grec, "Connais-toi toi-même". L'illustre Jauffret en sera le secrétaire. C'est aussi une époque faste pour les sciences en général puisque presque simultanément seront créés à Paris l'Académie des Sciences et l'Institut national.

La jeune *Société des observateurs de l'Homme*, surtout composée de philanthropes, de moralistes et philosophes, de médecins et de naturalistes, entendait "se dévouer à la science de l'homme envisagée sous un triple aspect physique, moral et intellectuel"¹. Elle se proposait à cette fin de compiler et comparer minutieusement les observations ethnologiques, mais sur cette base nouvelle scientifique de l'observation expérimentale directe et non plus sur des théories :

... ce n'est qu'en recueillant une grande suite de faits, qu'en s'environnant d'une multitude d'objets de comparaison, que la Société veut procéder à la connaissance de l'homme. Elle n'abandonnera pas cette route si sûre de l'observation, même en se livrant à l'étude des facultés de l'âme, à cette étude qui ne fut si stérile et si déprimée, pendant tant de siècles, que parce qu'on négligea jusqu'à nos jours de l'appuyer sur les mêmes bases que les autres sciences naturelles, c'est-à-dire l'observation et l'expérience.²

La *Société* veut donc étudier les hommes mais aussi montrer tout ce qui les différencie à la fois des animaux mais aussi les uns des autres au sein des différentes sociétés humaines. Plus universellement, comme l'écrit alors un peu pompeusement Jauffret, Secrétaire perpétuel de la Société des observateurs de l'homme, dans son Introduction aux Mémoires de la Société, il s'agira d'étudier l'homme sur "le vaste théâtre de l'univers". Et c'est dans cette perspective grandiose et humaniste que Degérando entreprendra la rédaction de son fameux mémoire qui devait servir à accompagner l'expédition de Nicolas Baudin. Certains chercheurs contemporains iront

¹ Louis-François Jauffret, *Introduction aux Mémoires de la Société des observateurs de l'homme*. in J. Copans, op. cit., pp.79-80.

² Ibid.

jusqu'à voir dans ce mémoire les premières véritables instructions ethnographiques publiées officiellement et en Degérando le premier philosophe à avoir formulé les principes mêmes de ce que l'on appellera désormais "l'observation participante". Ce mémoire est-il, comme se le demande Marie Rose Faure¹, "un des derniers soubresauts des idéologues du XVIII^e siècle ou le texte fondateur d'une anthropologie scientifique ?" Cette remarque s'apparente à celle de nombreux autres chercheurs² qui voient dans ce manuel un des derniers soubresauts de la pensée des Lumières.

Ce qui frappe à la lecture du *Mémoire* de Degérando, c'est la multitude des lignes de conduite et d'attitudes édictées par la *Société* pour l'approche des naturels. Tout y est décrit par avance, réfléchi, structuré, argumenté... Ce texte essentiel nous est donc ici doublement précieux en ce qu'il nous permet de discerner les premières épures de ce que sera plus tard l'ethnographie française moderne mais aussi et surtout pour ce qu'il révèle tacitement presque de façon spectrale et inconsciente de la psyché française de l'époque. Cette vision "continentale" s'est déjà largement différenciée de l'approche insulaire anglaise et commence même à marquer de sa spécificité les premiers modes opératoires des contacts indigènes élaborés par ce que l'on pourrait désormais qualifier de véritable "école française". Tous les chercheurs ne s'accordent pas cependant sur l'importance à accorder au texte de Degérando. Pour Jean Copans³ par exemple, qui le reproduit in extenso dans son ouvrage, le *Mémoire* n'a pas eu l'influence qu'on aurait pu en attendre, même de nos jours, en raison de sa lourdeur, de sa trop grande minutie et finalement de son irréalisme. Il est vrai que le mémoire demeure aujourd'hui connu des seuls spécialistes, mais cependant sans vouloir rejeter entièrement les critiques de Copans, ce texte reste par bien des aspects, étonnamment contemporain et tout à fait éclairant. Il suffit d'en lire les premiers paragraphes pour s'en convaincre.

Il semble étonnant que, dans un siècle d'égoïsme, on éprouve tant de peine à persuader l'homme que de toutes les études, la plus importante est celle de lui-même. [...] Peut-être craint-il, en pénétrant les mystères de son être, de fixer son propre avilissement, de rougir de ses découvertes, et de rencontrer sa conscience.⁴

¹ Marie Rose Faure, op. cit., p. 67.

² Voir par exemple Miranda J. Hughes ou George W. Stocking.

³ J. Copans, *Aux origines de l'anthropologie française*, op. cit., p. 24.

⁴ Degérando, op. cit., p. 1.

Ce pamphlet liminaire, qui doit tout à Montaigne, représente cependant la première tentative, pourrait-on dire, d'élaboration d'un canevas pragmatique pour l'étude scientifique de l'homme. Il dresse, sur une quarantaine de pages assez denses, les "faire" et "ne pas faire" dans l'observation et l'approche des naturels. Son postulat majeur restant, en termes de bonne méthodologie, la "collection" des faits, la moisson objective de données, soigneusement relevées, scrupuleusement répertoriées pour servir ensuite et seulement l'analyse. Une sorte de "division du travail" avant la lettre qui sépare l'acte analytique de la "collection" des data.

Pouvoir comparer, catégoriser pour plus tard tenter d'interpréter les données brutes, et ceci en l'absence même de leur contexte, cette démarche reste encore à ce jour celle effectuée routinièrement par l'anthropologie contemporaine. On croirait lire Lévi-Strauss¹, le père de la pensée structuraliste, lorsque Degérando écrit ce qu'il convient de faire :

... recueillir avec soin tous les moyens qui peuvent servir à pénétrer dans la pensée des peuples [...] et à s'expliquer la suite de leurs actions et de leurs rapports.²

Le texte du *Mémoire* s'articule essentiellement autour de plusieurs règles fondamentales, mais dénonce également les erreurs commises par le passé par des observateurs peu scrupuleux ou inexpérimentés. Ces observations erronées, remarque Degérando, prêtent au sauvage des pensées qui lui sont pourtant étrangères, c'est ainsi qu'aucune communication véritable ne peut s'établir entre deux sujets qui ne se comprennent pas fondamentalement. De même, le *Mémoire* s'élève contre la négligence coupable des voyageurs qui n'ont pratiquement ramené aucun objet culturel significatif ni même tenté de transcrire un vocabulaire, même rudimentaire, des langues indigènes. Quelle absurdité, s'indigne-t-il, à vouloir témoigner d'une civilisation en l'absence même de ses vocables, et où les termes et les concepts par nous utilisés n'ont pas nécessairement le sens que leur donnent les naturels. Ces observateurs peu scrupuleux

¹ Lévi-Strauss qui, pourtant, selon J. Copans, ne semble jamais citer Degérando comme s'il l'ignorait.

² Degérando, op. cit., p. 13.

... nous ont transmis des descriptions bizarres qui amusent l'oiseuse curiosité du vulgaire, mais qui ne fournissent aucune instruction utile à l'esprit du philosophe.¹

En s'effaçant culturellement, en mettant en sommeil le soi culturel, l'observateur peut peut-être ainsi espérer accéder par l'observation et l'analyse à l'Autre encore intact dans sa nature non interprétée, non contaminée. L'approche se doit donc d'être scientifiquement ordonnée afin de ne pas se réduire à la simple identité idiosyncrasique de l'observateur. Elle se doit d'être "réglée" afin d'apporter au "philosophe" une contribution objective, complète, dépouillée d'à priori et surtout reproductible.

Cet ordonnancement général de l'observation se construit en termes voisins des grilles et des questionnaires (*Queries*) contemporains. Pour être fonctionnelle, par exemple, l'observation doit toujours se baser sur deux éléments séparés. L'objet d'étude doit être approché d'abord d'un point de vue physique : force, besoins, climat, alimentation... ensuite seulement d'un point de vue moral et intellectuel. Cette dichotomie classique corps/esprit se manifeste par "signes" et "transformations".

Après avoir donc en quelque sorte enregistré les matériaux sur lesquels le Sauvage opère, l'observateur cherchera à connaître quelle est la transformation qu'il leur fait subir. Or, les sensations se transforment de deux manières, par les combinaisons et par les abstractions.²

Une technique primitive, la confection d'une arme ou d'un outil par exemple, sera l'indicateur à la fois de ces "signes" matériels et des transformations qu'elle leur fait subir. Transformation physique des matériaux, bois, pierre ou peau, mais aussi transformations indicatives de "sensations" intelligibles qui elles-mêmes se "transforment" comme le bois ou la pierre, par "combinaisons" sensibles entre elles et par "abstractions" c'est-à-dire par paroles et pensées.

Le sauvage, étranger par toutes ses perceptions, fait ici l'objet d'un questionnement méticuleux dont il reste absent. On lui accorde abstraitement, l'état objectif d'être pensant, donc d'être religieux, dans le sens étymologique du *Religare* c'est-à-dire de

¹ Degérando, op. cit., p. 12.

² Ibid., p. 30.

celui qui fait des “liaisons” entre les événements du monde et une raison supérieure qui les ordonne et les agence sous formes significatives pour lui. Mais c’est un être cependant dont la vision nous demeure totalement opaque et étrangère. Etrangeté empirique qu’il nous reste toutefois à appréhender dans ses plus petits détails. Quelle organisation sociale se donnent-ils ? Quels liens unissent les membres d’une telle société ? Quel rôle jouent-ils ? Quel statut, quelles attributions ont ces hommes et ces femmes ?

Exhaustivement répertoriées par Degérando, ces questions sont toutes extrêmement détaillées. C’est la richesse même de ces détails qui, pense-t-il, permettra un jour de dresser le “portrait” le plus fiable de l’observé. Pour l’instant la précision et la richesse de ces mêmes détails nous permettent en fait de voir plutôt apparaître en filigrane une figure adventice et inattendue, celle de l’observateur-observé.

Exemple : le code étroit des interdits religieux et moraux qui brident violemment le siècle intervient encore qualitativement comme élément capital dans la nature “objective” de l’analyse. La nudité du sauvage pour notre société pudibonde reste à fortiori la preuve de sa non-évolution morale, de sa débilité définitive et un objet de scandale et de répulsion.

Y a-t-il, en effet, un tel degré d’abrutissement chez quelques hordes sauvages, que les femmes n’aient absolument aucun sentiment de pudeur, qu’elles ne se prescrivent aucune réserve, et qu’elles aillent sans rougir au-devant des hommes ?¹

Tzvetan Todorov² qui, à l’inverse de Lévi-Strauss, connaît Degérando, le cite même comme l’exemple type de l’ethnocentrique scientifique. Degérando parle en apparence depuis un “sol” qu’il veut universaliste et rationnel mais oublie qu’il n’utilise à cette fin que des catégories philosophiques françaises, contemporaines et locales, décrétées pour l’occasion “universelles”, prenant ainsi à contre pied sa propre devise du “Connais-toi toi-même”.

¹ Degérando, op. cit., p. 38.

² T. Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 26.

Si la minutie extrême des instructions peut nous avoir trompés un instant sur le sérieux de l'approche pré-scientifique, pré-ethnologique ou sur le caractère de son objectivité interculturelle, la conclusion du texte, elle, nous ramène un peu brutalement à la réalité. Le capitaine Baudin y est sommé par Degérando (et par Cuvier) de ramener le plus grand nombre de spécimens vivants ou "préservés"¹, si possible par "la douceur et la conviction", "faire arriver jusqu'à nous quelques échantillons des variétés humaines qu'il pourra découvrir"².

C'est à nouveau ici l'affirmation brutale de cet Européen victorieux et civilisé persuadé de son bon droit et confronté à une espèce humaine dégradée qui n'a pas encore trouvé tout à fait, à ses yeux, sa place dans l'échelle des hominidés. Bête ou homme ? Degérando ne semble pas avoir retenu l'admonition prophétique de son prédécesseur le Président de Brosses qui insistait dès 1756 déjà en disant :

On ne doit ravir par force ni leurs fruits, ni leurs bestiaux, ni leurs personnes.³

Incidemment, fait remarquer Todorov, on peut imaginer la nature des déviations qu'entraîne l'inclusion systémique des sciences de l'homme parmi les sciences de la nature. L'être humain est devenu "échantillon humain" relégué à un statut d'objet d'étude, zoologique et déshumanisé. Degérando était certes influencé par la venue célèbre et volontaire d'Ahu-Toru, ramené de Tahiti à Paris par Bougainville, et il a pu sans doute ainsi se persuader lui-même de l'innocuité, voire de la haute vertu morale d'une telle entreprise. Mais pour notre philosophe, il s'agit seulement de nous permettre d'étudier plus commodément ces fossiles culturels et de faire accéder toute une malheureuse famille d'Aborigènes transplantés plus ou moins par la force, à l'état bienheureux qui est le nôtre. Apporter à nos "anciens parents" les bienfaits et les progrès des Lumières. Nous faire auprès d'eux les prosélytes de notre civilisation

¹ Cf. De Brosses.

² Degérando, in *Mon voyage aux Terres australes*. Journal personnel du commandant Baudin. Texte établi par Jacqueline Bonnemains, Paris, Imprimerie nationale, 2000, p. 61.

³ Le Président De Brosses, *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour [...] et des moyens d'y former un établissement [...]*, op. cit., tome II, pp. 394-399.

universelle. Civilisation qui, pour aussi entachée de vices qu'elle puisse paraître, n'en est pas moins la seule, la vraie "naturelle".

Cette douteuse opération qui consiste à utiliser l'autre comme une pure commodité scientifique, s'accompagne également d'une pieuse et hypocrite réécriture de l'histoire. Le regard encore vierge d'Autrui, fut-il primitif, fut-il à peine humain, reste suffisamment impérieux pour justifier chez Degérando ce réflexe évangélique :

... ne vous présentez à eux que pour leur offrir des bienfaits. Portez-leur nos arts, et non notre corruption, le code de notre morale, et non l'exemple de nos vices, nos sciences, et non pas notre scepticisme, les avantages de la civilisation, et non pas ses abus.¹

Hypocrisie, injustice, arrogance culturelle mais aussi, comme le remarque Jean Copans², inexpérience et irréalisme. Les recommandations du *Mémoire* ne se prêtaient nullement aux besoins de l'exploration scientifique telle qu'envisagée par les savants, et ceci en raison même de la nature nomade des expéditions. Celles-ci en effet supposaient de nombreuses et multiples reconnaissances, des relevés cartographiques incessants, des collectes d'échantillons très dispersés, des expéditions lointaines et ponctuelles, toutes sortes d'activités mobiles et transitoires qui ne permettent pas de répondre aux exigences méthodologiques du *Mémoire*, à savoir pouvoir demeurer suffisamment longtemps en un même lieu pour apprendre la langue des naturels, les observer, les étudier et les comprendre. Toujours selon Copans, la plupart des savants embarqués n'étaient pas du tout prêts à suivre ces fameuses directives ni de par leur formation, ni de par leur volonté. Les escapades des savants, telles celles du naturaliste Péron par exemple, ou lorsque l'un d'entre eux décidait d'explorer un peu plus loin ou un peu plus longtemps les rivages et les espèces nouvelles qu'ils découvraient, suscitaient invariablement la colère du Capitaine Baudin.

Même ainsi, et malgré la somme de ses faiblesses et défauts, le *Mémoire* de Dégérando reste, à l'image de cette fameuse "Archéologie" des textes de Michel Foucault, "un monument" en soi, c'est-à-dire un texte "opaque" à lui-même qu'il

¹ Degérando, op. cit., p. 5.

² J. Copans, op. cit.

convient d'étudier, par strates, non pour ce à quoi il fait référence, mais en lui-même, comme un objet intrinsèque en soulignant le choix des mots, les idéaux qui les suscitent, les registres sémantiques qu'il utilise plus que le sujet auquel il réfère. C'est en cela que paradoxalement le *Mémoire* devient lui-même le "primitif", ironiquement dans le sens absolu d'une production "autre" dont il convient de souligner et analyser l'altérité. Il est étonnant de remarquer combien ce texte pourtant d'une extrême importance dans l'histoire de l'anthropologie moderne reste toujours plongé dans une relative obscurité. Il préfigure pourtant deux autres questionnaires clés qui eux-mêmes serviront plus tard à codifier les méthodes de l'enquête anthropologique : l'*Instruction générale adressée aux voyageurs* publiée en 1839 par la Société ethnologique de Paris et les *Notes and Queries on Anthropology* de 1874, dont une esquisse avait été publiée en 1843 par la *British Association for the Advancement of Science*¹.

5. Le Journal de Baudin

Le choix du capitaine Nicolas Baudin pour diriger cette expédition s'explique en partie par le fait que Baudin, qui avait rejoint la marine française en 1792, était aussi le correspondant de la *Société des observateurs de l'homme* depuis sa fondation en 1799. Il était ainsi tenu en très haute estime par les milieux des savants naturalistes du Muséum d'histoire naturelle de Paris parce qu'il avait rapporté de ses précédents voyages une extensive collection de plantes vivantes, de graines, d'animaux et de croquis. Baudin avait ainsi acquis une réputation de capitaine sérieux, méticuleux et déjà sensibilisé à cet aspect de la collecte d'informations.

Autodidacte insatiable, il était devenu botaniste et savant à travers ses propres lectures et officier de marine à travers ses propres voyages. N'appartenant donc ni à la noblesse ni à l'Académie des sciences, Baudin va susciter contre lui la colère à la fois des officiers de carrière nobles obligés de servir sous les ordres d'un capitaine roturier, qui plus est, issu de la marine marchande, et en même temps la colère des savants *Bona Fide* peu habitués à la discipline militaire qu'il lui fallait leur imposer. En plus de l'équipage et des officiers de marine des deux vaisseaux qui composent l'expédition, Baudin a la charge non seulement de vingt-deux passagers civils, savants, artistes et

¹ "Aux origines de l'anthropologie", *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 538.

jardiniers mais aussi d'un curieux passager, le Chinois A-Sam qui avait séjourné à Paris durant une année et qu'il devait débarquer à l'Île de France pour lui permettre de rejoindre son pays. Ces responsabilités considérables aggravées par son double handicap social et académique représenteront tout au long de l'expédition des points de friction continuels et incessants.

Malheureusement pour nous, son journal personnel s'arrête en 1801¹, mais son journal de mer reste une mine d'or, tant par les détails des préparatifs du voyage que par les différents compte-rendus marginaux que l'on y trouve, qu'il s'agisse de ceux de la main de Baudin lui-même ou de ceux des membres de l'expédition. Les suppléments les plus nombreux sont ceux des naturalistes eux-mêmes puisque Baudin dans ses fonctions de capitaine est souvent retenu à bord. Très vite, on peut y lire ses craintes vis à vis des savants embarqués, plus prompts à suivre leurs désirs et lubies personnelles que les strictes consignes de sécurité. Baudin y relate les divers incidents qui émaillent le voyage.

C'est donc plus par la richesse des "entrées" et la grande diversité des compte-rendus que le texte du journal de mer est unique, plus que par le récit de Baudin lui-même car ce dernier a eu relativement peu de contacts directs avec les naturels. Il en parle cependant comme "des êtres oubliés de Dieu" et les imagine un peu comme des hordes primitives jetées cruellement sur une terre aride et sans merci. Baudin remarque cependant prophétiquement que ces "sauvages" de la Terre de Van Diemen "ne seraient pas un frein à une implantation européenne"². Comme Lapérouse avant lui, il tente en dépit de ses propres préventions de rester fidèle aux "consignes de respect et de mansuétude du ministère".

Si vous rencontrez, dit Baudin à son équipage, des Naturels, ce qui est très probable, il vous est absolument défendu de commettre aucune hostilité envers eux, à moins que le salut de quelqu'un en particulier ou de tous en général n'en dépende. Les habitants de cette contrée passent d'après ce que l'on connaît de leur caractère pour n'être pas

¹ *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit.

² Ibid., p. 86.

méchants à moins qu'on ne les provoque. C'est donc par des bienfaits et des présents que vous devez les prévenir en notre faveur.¹

Il est vrai, Baudin n'est ni philosophe ni véritablement savant mais c'est un marin et un capitaine dont le souci avant tout reste le succès de son expédition. Cependant il ne faudrait pas, comme ses nombreux critiques et adversaires, le disqualifier pour autant. Baudin l'autodidacte, le plébéien, a un esprit et une langue acérés. Au fil des pages, dans son journal personnel et le journal de mer, il se révèle un fin observateur de l'âme humaine doublé d'un redoutable penseur politique. Ses remarques souvent désopilantes sur les comportements infantiles des naturalistes, et plus particulièrement ceux du "Citoyen Péron", sont extrêmement éclairantes et permettent incidemment d'approcher, avec plus de circonspection et d'esprit critique, le texte parallèle du "*Voyage de découvertes aux terres australes...*" du même François-Auguste Péron.

Si les autres passagers et membres de l'expédition font ainsi les frais de ces observations, Baudin se révèle toutefois être un très précieux observateur des Aborigènes. Lors de ses rares visites à terre, il rapporte ses premières impressions. Les contacts se passent bien, mais remarque-t-il, les objets de fer ne semblent pas les intéresser alors qu'ils sont au contraire fascinés par les objets brillants, les perles, les boutons, les bouteilles dont ils jettent aussitôt le contenu pour en garder le verre. Ils semblent aussi fascinés par l'anatomie inénarrable des Français qu'ils ne cessent de palper, de regarder et qui les amuse sans fin.

Ils firent l'inspection de nos poches mais de notre contentement ny ayant rien laissé, après la visite des poches ils passèrent à celle de nos vêtements et pour leur complaire en tout nous leur fimes voir notre poitrine ce dont ils paraissoient très curieux. Cependant ils ne témoignèrent d'étonnement que pour celle du médecin qui n'ayant point de poils excita en eux de grandes acclamations et de plus grands éclats de rire. [...] ils auraient bien voulu voir autre chose mais nous ne jugames pas à propos de leur montrer.²

Très souvent Baudin se montre un observateur impartial et capable avec finesse de concevoir le difficile concept de relativité culturelle. Il s'étonne des brusques

¹ *Livre de bord du Capitaine Nicolas Baudin, commandant en chef des corvettes Le Géographe et le Naturaliste exécuté par ordre du gouvernement*, Centre historique des Archives nationales (CHAN), fonds Marine, 5 volumes, 5 JJ 39, p. 205.

² *Livre de bord du Capitaine Baudin...*, op. cit., p. 227.

changements de comportement qui s'opèrent chez les Aborigènes. Accueillants puis amicaux, ils deviennent à plusieurs reprises et sans explication agressifs, jetant pierres ou sagaies. Baudin ne juge pas, ne condamne pas. Bien que ne s'expliquant pas ces revirements, il est prêt le lendemain à renouer les contacts et refuse qu'on leur reproche leur comportement de la veille. Les Aborigènes "ne sont pas méchants par caractère" écrit-il¹. Sa formation pratique qui, d'une certaine manière, le met à l'abri des travers du savant lui permet de jeter un regard plus objectif, plus distant. Il reste capable d'être surpris.

Je fis présent à l'une d'elle un petit miroir qui ne produisit pas l'effet que j'en attendais car après sy estre regardée un instant elle passa à un autre qui n'en fit aucun usage.²

Miranda J. Hughes note précisément les différences de perception entre Baudin et les autres membres de l'expédition, en particulier Péron, et montre combien finalement c'est Baudin, et non Péron, qui présente le rapport le plus scientifique.

Although Baudin et Péron concur on the general affability of the natives, important differences can be perceived in their accounts. Baudin presents qualified statements that are not presumptive of the Diemenese character, stating instead, their overt actions and apparent intentions. Péron uses the nascent 'science' of physiognomy to gain insights into the character of the Diemenese.³

A propos par exemple de la coutume des Aborigènes d'incendier la végétation, Baudin tente d'en donner des raisons logiques. Lorsqu'il note le regard inquiet des naturels, il l'explique par une rencontre probable avec d'autres Européens sans doute moins scrupuleux. Sa description physique des naturels est informative, détaillée, jamais émotionnelle.

Mais là où se révèle peut-être enfin la véritable personnalité politique et morale de Baudin, c'est dans un tout autre texte qui pourtant ne se prête pas à une forme quelconque de transparence ni de vérité. Il s'agit d'une lettre, d'une réponse écrite officielle, adressée au dirigeant de la colonie anglaise de Port Jackson, le Gouverneur

¹ *Livre de bord du Capitaine Baudin*..., "Remarques particulières pendant notre séjour dans le canal de Bruni d'Entrecasteaux, partie méridionale de la terre de Diemen et sur notre relache à l'isle Maria", op. cit., p. 256.

² Ibid., pp. 256-257.

³ Miranda J. Hughes, "Philosophical travellers at the ends of the earth: Baudin, Péron and the Tasmanians", *Australian Science in the Making*, op. cit., p. 32.

King. Lorsque ce dernier fait suivre Baudin et l'interroge sur les rumeurs qui courent sur les intentions réelles de l'expédition française qui serait d'installer des hommes et une colonie en Tasmanie, notre capitaine réagit énergiquement et se défend.

.... Dans ma façon de penser je n'ai jamais pu m'imaginer qu'il y ait eu de justice et même de loyauté de la part des Européens à s'emparer au nom de son gouvernement d'une terre vue pour la première fois quand elle est habitée par des hommes qui n'ont pas toujours mérité les titres de sauvages et d'antropophages qui leur ont été prodigués ; tandis qu'ils n'étoient encore que les enfans de la nature et tout aussi peu civilisés que le sont actuellement vos montagnards d'Ecosse ou nos paisants de Basse Bretagne [...], qui s'ils ne mangent pas leurs semblables, ne leur sont pas moins nuisibles.

D'après cela il me paroît infiniment plus glorieux pour votre nation comme pour la mienne de former pour la société les habitants de son propre pays sur lesquels on a des droits, plutôt que de vouloir s'occuper de l'éducation de ceux qui en sont très éloignés en commençant par s'emparer du sol qui leur appartient et qui les a vu naître.

Ce discours n'est pas sans doute d'un politique, mais au moins il est raisonnable par le fait ; et si ce principe eut été généralement adopté vous n'auriez pas été obligé de former une colonie par le moyen d'hommes flétris par les lois et devenus coupables par la faute du gouvernement qui les a négligé et abandonné à eux-mêmes. Il s'en suit donc que non seulement vous avez à vous reprocher une injustice, en vous étant emparés de leur terrain, mais encore d'avoir transporté sur un sol où les crimes et les maladies des Européens n'étaient pas connus tout ce qui pouvoit retarder les progrès de civilisation, qui ont servi de prétexte à votre gouvernement [...].

Si vous voulez réfléchir sur la conduite qu'ont tenu les naturels depuis le principe de votre établissement sur leur territoire, vous virez que leur éloignement pour vous, comme pour vos usages, a été occasionné par l'idée qu'ils se sont fait des hommes qui vouloient vivre avec eux. Malgré vos précautions et les châtimens qu'ont subi ceux de vôtres qui les ont maltraités, ils ont su distinguer vos projets pour l'avenir, mais trop faibles pour vous résister la crainte de vos armes les a fait émigrer, ainsi l'espoir de les voir se mesler parmi vous est manqué et vous resterez bientôt paisibles possesseurs de leur héritage car le petit nombre de ceux qui vous environnent n'existera pas longtemps.

Je n'ai nulle connoissance des prétentions que peut avoir le gouvernement français sur la terre de Diémen ni de ses projets pour l'avenir ; mais je crois que ces titres ne seroient pas mieux fondés que les vôtres.¹

Sa lettre, tout en reprenant le droit à la terre des premiers habitants de cette Nouvelle-Hollande, ne critique pourtant pas véritablement l'Angleterre mais plutôt toutes les nations dites civilisées. Sa diatribe politique dévoile ainsi une hauteur de vue et une clarté d'analyse que l'on ne retrouve pas dans les textes des anthropologues, ni des savants qui l'accompagnent. Baudin est ainsi un curieux mélange de libre penseur, de légiste et de moraliste philosophique. Son esprit peu encombré de théories bien pensantes ou en dissonance cognitive avec le réel choisit tout naturellement la pente du bon sens et de l'observation. Lorsqu'il constate le chiasme violent entre civilisations, il

¹ Le Commandant en chef Baudin au Gouverneur King, Ance des Eléphants, le 3 nivose, an XI (23 décembre 1802), *Historical Records of NSW*, King 1803-1805, vol. V, edited by F.M. Bladen, Sydney 1897, Appendix B, pp. 826-830.

préfère y voir un principe d'hétérogénéité. Lorsqu'il pense aux Européens, il préfère voir dans leur arrivée un principe destructeur et non civilisateur. Lorsqu'il constate l'altérité du sauvage, il préfère la décrire comme une pure nomination de convenance que nous imposons à autrui du haut de notre arrogance. Baudin, à sa manière simple et peu prétentieuse, annonce l'honnête homme du XX^e siècle qui lui aussi prendra, mais après le long détour de la décolonisation, la défense des peuples primitifs et opprimés.

D'autres membres de l'expédition Baudin nous ont aussi laissé un certain nombre de manuscrits parmi lesquels Margaret Sankey¹ mentionne aussi le nom du géographe Boullanger qui aurait été l'un des rares participants à écrire extensivement sur les Aborigènes. Malheureusement son journal n'est pas accessible aujourd'hui dans sa totalité pour une étude plus approfondie. Par contre l'une des toutes premières descriptions des naturels de la Baie du Géographe qui nous est parvenue est celle de Le Bas de Sainte-Croix, capitaine de frégate à bord de la corvette *Le Géographe*.

Celui des naturels qui s'approcha le plus de nous était d'une stature ordinaire. Le son de sa voix était bien prononcé, ses membres étaient fort grêles. Il paraissait très agile, il avait les cheveux courts et lisses, l'œil vif, les dents très blanches, la barbe longue. Il me sembla avoir trente ans. Son attitude était belle et imposante, sa contenance était celle d'un homme courageux sur la défensive.²

Le ton est encore respectueux. La rencontre est celle d'hommes rencontrant d'autres hommes et qui s'observent et s'admirent. Et pourtant, le même épisode, mais cette fois rapporté par le minéralogiste Depuch, nous donne une toute autre tonalité.

Les hommes dont je viens de vous entretenir, Citoyen commandant, sont, je pense, de tous ceux qui méconnaissent encore les bienfaits de la civilisation les plus près de l'état primordial, de l'état de nature. Comme les brutes, ils habitent les profondeurs des forêts et n'en sortent que pour pourvoir à leurs besoins les plus pressants, à ceux qu'ils ne peuvent y satisfaire, et surtout pour en défendre l'approche à tout être vivant, convaincus qu'ils sont qu'on ne vient que pour leur en disputer la possession. Ceux-ci se promenaient paisiblement sur la lisière de leur bois. Ils nous ont vu accourir à eux, armés d'une manière offensive. Pouvaient-ils deviner nos intentions à leur égard ? Non, sans doute. Comment auraient-ils imaginé que des hommes pussent se donner tant de mouvements pour satisfaire un sentiment qui leur est presque totalement inconnu, le sentiment de la curiosité, fruit plus ou moins tardif de la civilisation. [...] J'en ai remarqué

¹ Margaret Sankey, "The Baudin Expedition in Port Jackson, 1802: Cultural Encounters and Enlightenment Politics", *Explorations*, 31, December 2001, p. 18.

² *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit., p. 243.

plusieurs de tatoués. En général, ils étaient tous d'une stature ordinaire ou médiocre. Dans aucun je n'ai remarqué de formes belles et bien nourries.¹

“Ils habitent les profondeurs des forêts” s'inquiète Depuch, et déjà l'image s'impose. Déjà celle-ci nous éloigne de ce devoir de réserve de l'observateur idéal de Degérando, pour jouer sur le registre obscur des profondeurs, sur les mythes médiévaux, les peurs ancestrales, anciennes et dangereuses. Les simples connotations d'une telle image font naître instinctivement dans l'inconscient les pires craintes. Tout est dit. Ce sont des “brutes primordiales”. Nous sommes passés sans transition de la description à la condamnation.

Plus loin, c'est Péron lui-même qui intervient. Après avoir décrit brièvement le physique des naturels, il avoue :

Malheureusement, il n'en est pas ainsi de leur caractère moral et de l'expression de leurs sentiments, de la physionomie de leurs passions. Tous diffèrent d'opinions à cet égard et chacun d'eux appuie la sienne de raisons spécieuses; les uns avec Ronsard les regardent comme des êtres stupides, ignorants, abrutis; d'autres avec Leschenault prétendent qu'ils n'ont que l'instinct de l'homme le plus grossier, qu'ils sont en dessous du dernier degré de la civilisation, d'autres au contraire avec Lharidon leur donnent un esprit fin, délicat, un jugement juste et prompt, une conception facile de la générosité de la grandeur d'âme.²

Ronsard, l'officier du génie maritime, Leschenault le botaniste et Lharidon l'officier de santé, tous ont leurs “raisons spécieuses” de témoigner d'un même événement, d'apporter ici leur contribution confuse à ce débat confus. Mais ceci nous en dit long à la fois sur la vie plus qu'éphémère des instructions de Degérando comme sur les capacités humaines d'analyse, plus promptes au jugement qu'à la prétendue objectivité de l'observation ethnologique. Pouvons-nous en toute conscience prétendre, même aujourd'hui encore, échapper à notre propre regard, à nos propres biais culturels lorsque l'on en vient à juger d'autres hommes ?

¹ *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit., p. 252.

² Ibid., p. 260.

Le lieutenant de vaisseau Pierre-Bertrand Milius¹, lui, à priori semble un peu plus impartial, mais jusqu'à ce que ces "brutes" refusent de toucher à la nourriture des Français, jusqu'à ce comportement surprenant du Chef Bennelong (Banedou) que Phillip avait ramené avec lui, qui se dépouille de ses vêtements à peine débarqué de son voyage de retour, après deux ans passés en Angleterre et jusqu'à ce que Milius lui propose de le suivre en France :

... il me répondit qu'il n'y avait pas de meilleur pays au monde que le sien et qu'il ne voulait pas le quitter. [...] D'après la répugnance que Banedou a témoigné pour nos usages, il est impossible d'espérer de ramener les sauvages de ce pays à quelques idées de civilisation. Ce sont de véritables brutes qu'il faut laisser vivre à leur manière.²

Il lui paraît presque impossible de concevoir pourquoi des êtres si déshérités ne désirent nullement changer leurs conditions de vie, ni pourquoi la civilisation ne présente aucun attrait pour eux :

Les habitants de la côte de la Nouvelle-Hollande, ceux du canal d'Entrecasteaux à la Terre de Diemen et à l'isle Maria, nous rappellent encore cet état de barbarie où l'Europe était plongée avant sa civilisation. Nous avons vu l'homme errant sans cesse, de rivage en rivage, parcourant les bois, la torche à la main, pour se procurer des subsistances et les disputer peut-être à des bêtes féroces; étrangers à toutes règles sociales, ne connaissant ni loix, ni religion et continuellement en guerre, pour s'arracher les femmes qui paraissent condamnées aux travaux les plus pénibles...³

Un peu plus loin, Depuch reprend :

Au reste, ce conflit d'opinions, cette contrariété de sentiments ne prouve autre chose si ce n'est que nous ne savons rien de certain sur le caractère moral de ces hommes et nous ne pouvions rien savoir en effet de positif à cet égard quelque fut en effet la sagacité, le talent observateur de nos amis, car comment déterminer un objet aussi délicat en quelques instants d'après la vue de quelques hommes, qu'on ne comprend pas, dont on n'est pas entendu soi-même...⁴

Cette fois, ce sont les précautions mêmes de Degérando qui sont reprises, comme pour faire oublier la brutalité et l'à priori des précédentes descriptions. Tous les textes ne font qu'osciller entre ces deux compulsions contradictoires, celle toute théorique de l'impartialité scientifique et celle plus passionnelle du jugement personnel et

¹ *Récit du voyage aux terres australes*, Transcription par J. Bonnemains et Pascale Hauguel. Le Havre, Société havraise d'Etudes diverses, 1986, p. 39.

² Milius, op. cit., p. 49.

³ *Récit du voyage aux terres australes*, op. cit., p. 39.

⁴ *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit., p. 261.

ethnocentrique. Il est sans doute regrettable que le voyage à la Terre de Van Diemen n'ait pas été écrit par Baudin lui-même qui aurait pu sans doute apporter en même temps que son humour acerbe une tolérance et une certaine clarté politique. Seuls subsistent les textes de Péron et de Freycinet ainsi que les gravures de Charles-Alexandre Lesueur et celles de Nicolas-Martin Petit¹ sur les Aborigènes de Van Diemen et de la Nouvelle-Hollande.

Plus que les mots parfois, ces gravures² portent un témoignage précieux et exemplaire, par leur qualité, la précision et la remarquable objectivité de leurs auteurs. Il s'agit parfois, comme n'ont pas hésité à le dire certains chercheurs, d'un véritable "art ethnologique" qui apporte à l'analyse de précieuses ressources trop souvent négligées. Pour preuve, une gravure de Nicolas Petit représente Poui-Malla, un Aborigène de Van Diemen, dans une pose très spécifique, souvent attestée par de nombreux observateurs. Poui-Malla est représenté debout, tenant sa lance dans la main droite, la jambe gauche repliée et en appui sur la cuisse droite. La signification exacte de cette pose étrange nous est inconnue mais il va de soi que par sa fréquence elle représente un trait particulier que l'iconographie permet d'attester. De même pour la représentation d'un corroborée par Lesueur, ou les gravures de visages dépourvues de toute surcharge et à la très riche expressivité. Brian Plomley³ remarque combien ces deux artistes ont su prendre leurs distances par rapport au modèle classique et ainsi compléter sans afféteries stylistiques les descriptions de Baudin et Péron. Lesueur place ses sujets dans un environnement naturel. Petit, quant à lui, plus influencé par le dessin classique, travaille les formes et les personnages qu'il isole complètement de leur milieu, et cela sans idéaliser leurs proportions comme l'avaient fait les artistes des précédentes expéditions, par exemple Piron. Même dans ce domaine si spécifique de l'art graphique, un même dilemme s'est présenté à ces artistes, eux aussi comme le reste des membres de l'expédition, écartelés entre leur formation et les instructions⁴.

¹ Pour en savoir plus sur ces deux personnages, voir l'article de Elliott Forsyth : "The Australian Aborigines as seen by the artists of the Baudin expedition of 1800-1804" in *Australian Aborigines and the French*, University of NSW, 1988, pp. 111-133.

² Voir gravures ci-après.

³ Cité dans l'article d'Elliott Forsyth, op. cit., p. 113.

⁴ Marie Rose Faure, op. cit., p. 188.

Gravures de Petit (2 pages)

Pour Margaret Sankey¹, les gravures traduisent de la manière la plus visible qui soit une tentative de fidélité aux instructions de Degérando et de Cuvier. Les artistes pour Cuvier devaient oublier les proportions enseignées dans les écoles d'art et se consacrer exclusivement à représenter au plus près la réalité de l'anatomie du sauvage, la forme de son crâne, même si pour cela il fallait omettre de représenter les coiffures ou toute autre forme de décoration. Pour Degérando au contraire, il fallait représenter le naturel dans son milieu et donner le maximum de détails sur son habillement, ses coutumes, ses tatouages et son mode de vie.

6. Le rôle de Péron

“Une grande expédition se prépare....”. Tels sont les premiers mots du pamphlet de François-Auguste Péron, l'un des naturalistes de l'expédition de Baudin, et que Jean-Paul Faivre surnomme assez méchamment “l'arriviste”. Péron, qui se voulait médecin et philosophe, écrivit ce pamphlet² précisément pour réclamer sa place dans l'expédition Baudin, comme zoologiste et anthropologue. Par une ironie propre à la destinée³, c'est à lui et non pas à Baudin que nous devons la moisson de témoignages et d'informations qui furent recueillis entre janvier et juin 1802 sur les groupes aborigènes aujourd'hui disparus de la Terre de Van Diemen.

Zoologiste et médecin de formation, Péron est très intéressé par le comparatisme et entend bien l'appliquer à une étude entre Aborigènes et Européens. Disciple et élève de Cuvier, il veut ainsi prouver que le primitif, bien que supérieur à l'homme civilisé par sa force physique, lui est inférieur d'un point de vue moral. Péron, comme Cuvier, s'intéresse au concept de races et aux différences entre types physiognomoniques, non pas tant, comme pourrait le laisser supposer leur formation de zoologiste, par le biais d'un comparatisme qui aurait simplement opposé l'homme à un modèle animal, mais

¹ Margaret Sankey, “The Baudin Expedition in Port Jackson, 1802: Cultural Encounters and Enlightenment Politics”, *Explorations*, 31, December 2001, pp. 5-36.

² Les *Observations sur l'Anthropologie, ou l'Histoire naturelle de l'homme, la nécessité de s'occuper de l'avancement de cette science, et l'importance de l'admission sur la flotte du capitaine Baudin d'un de plusieurs Naturalistes, spécialement chargés des Recherches à faire sur cet objet*, Paris, Imprimerie de la Stoupe, l'An 8.

³ Pour comprendre les raisons de la mise à l'écart de Baudin, se reporter à l'article de Franck Horner, “The Baudin expedition to Australia, 1800-1804”, *Les Français et l'Australie*, Actes du Colloque d'études franco-australiennes, décembre 1987, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 1989.

grâce à un comparatisme vivant où l'être est déjà différencié entre ses niveaux de société. Anticipant déjà les obsessions racialistes du XIX^e siècle, Cuvier pensait qu'il existait bien un lien qualitatif direct à établir entre l'angle facial et les qualités morales humaines.

L'influence que ces diverses structures peuvent avoir sur les facultés morales et intellectuelles de ces diverses races a été appréciée jusqu'à un certain point, et l'expérience semble assez d'accord avec la théorie dans tout ce qui concerne les rapports entre la perfection de l'esprit et la beauté de la figure.¹

Essentiellement intéressé par l'aspect matériel des échantillons, Cuvier exigera de l'expédition surtout des spécimens vivants ou fossiles, non pas d'être abreuvé de sottises théoriques sur l'organisation sociale ou intellectuelle des naturels. Il ira même jusqu'à proposer des méthodes pratiques de conservation pour ramener des cadavres préservés, si possible, ou du moins des têtes aux chairs parfaitement séchées pour pouvoir ensuite analyser leur physionomie.

Péron, en continuateur de la pensée de son maître, se propose lui aussi de reconsidérer l'ensemble des sciences de l'homme comme une simple branche de la médecine. L'anthropologie se veut alors avant tout, une "anthropologie physique". C'est de la taxinomie rigoureuse des traits matériels et physiques d'un crâne par exemple qu'il sera possible ensuite d'inférer une théorie fonctionnelle et utilitaire de l'humanité. A cette fin, l'utilisation par exemple d'un dynamomètre, instrument servant à mesurer la force, devait l'aider à prouver directement le bien fondé de sa théorie et bien qu'il ne l'utilisât que fort peu avec les Aborigènes², il finira par reconnaître tout aussi hâtivement son erreur. Les Européens, décrète Péron, après ces quelques essais peu probants, sont non seulement plus intelligents mais également plus forts que les Aborigènes.

¹ Cuvier, *Instructions sur l'anthropologie et les recherches à faire en faveur de cette branche de la science, dans un voyage autour du monde, rédigées par Cuvier, en 1800, pour l'expédition commandée par le capitaine Baudin, et ayant servi de guide à Péron pour ses recherches pendant toute la durée de l'expédition*, cité dans l'ouvrage de Maurice Girard, *François Péron, naturaliste, voyageur aux Terres Australes*, Paris, Baillière, 1857, pp. 264-269. Voir p. 265.

² Péron arrivera avec beaucoup de difficultés à tester près de 17 Aborigènes jusqu'à ce qu'un vieillard aborigène s'interpose et interdise aux autres de continuer.

Ses témoignages, ou son “projet anthropologique”, prêtent pourtant à la critique comme le démontre dans son article¹ Margaret Sankey. La nature de son projet, par exemple, outre le fait de justifier purement et simplement sa présence au sein de l'expédition en vantant la nécessité de faire avancer la médecine comme Histoire naturelle de l'homme, s'articule surtout autour de deux soucis principaux. Il s'agit premièrement, en accord avec les théories de Buffon, de déterminer l'influence du climat sur la constitution organique et le développement des facultés intellectuelles des peuples sauvages. Deuxièmement de faire progresser la pharmacopée française en découvrant de nouveaux remèdes que seuls les hommes sauvages connaissent encore et ceci grâce au développement indéniable de leurs instincts de “sauvages”.

Péron s'intéressera donc avant tout à une question fondamentale et qui semble littéralement l'obséder : déterminer les causes et les circonstances physiques ou morales qui font que la santé de l'homme naturel semble si excellente, voire si scandaleusement parfaite. Cette question à la fois sur un plan médical et philosophique est irritante. Comment expliquer en effet que ces hommes vivant sous des latitudes et des climats si différents, “hommes hideux de Laponie” ou “race immonde qui peuple la pointe méridionale de l'Afrique et qui se nourrit de poissons pourris”, que ces hommes puissent bénéficier d'une si insolente robustesse lorsque le seul élément fédérateur entre tant de races disgraciées reste finalement leur “défaut de civilisation” ? N'y aurait-il pas là une quelconque échelle cachée, inversement proportionnelle et qui voudrait que plus ces derniers sont robustes moins leur perfection morale est développée ? De cette angoissante interrogation, Péron tire un précepte général qu'il entend bien vérifier dès que possible de manière expérimentale : “La perfection morale ne doit-elle pas être en raison inverse de la perfection physique ?” Théorème bien vite résolu, puisqu'il lui suffira de quelques heures et d'un vulgaire dynamomètre pour démontrer définitivement l'inverse.

¹ Margaret Sankey, “François-Auguste Péron: Le mythe de "l'homme sauvage" et l'écriture de la science”, *Les Français et l'Australie: Voyages de découvertes et missions scientifiques de 1756 à nos jours*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, Ed. Dommergues et Nedeljkovic, 1989.

Quelques remarques de Baudin dans son journal nous donnent ainsi l'image peu flatteuse d'un Péron fiévreux, agité, qui passe son temps à disséquer, décrire, classer inlassablement et élaborer sans fin des théories à propos de tout et de rien. Lorsqu'il ne peut étudier une chose, il se précipite sur une autre, peu importe si ce nouvel objet d'étude ne relève en rien de sa spécialité. Un jour, ne pouvant débarquer à terre, il se fascine brusquement pour les mollusques.

Il est vrai que le texte de Péron se caractérise trop souvent par d'impardonnables faiblesses de jugement et d'incessantes diatribes au demeurant fort peu scientifiques. Il oscille sans cesse entre l'éloquence douteuse d'un prêcheur évangéliste et les accès d'une colère méprisante et presque haineuse. Il peut tour à tour s'extasier sur un site religieux qu'il vient tout juste de découvrir, pour le profaner aussitôt sans le moindre remords, élaborer un raisonnement philosophique sur l'état anarchique et peu évolué de la condition des Aborigènes pour les qualifier de manière surprenante de "Nouveaux Egyptiens", et plus loin, sans transition, "d'hommes sauvages"...

Ses soi-disant découvertes l'amènent à philosopher longuement sur l'universalité de la communication, la simplicité de l'état de nature et ceci dans les termes d'un romantisme rousseauiste sans limites. Elliott Forsyth¹ qualifie très justement Péron de "scientifique pré-romantique" et J. Mulvaney² le voit lui aussi comme ce personnage douteux "with some lingering notions of romanticism", notions qu'il perdra presque instantanément dès ses premiers contacts avec les naturels.

Cette douce confiance des habitants pour nous, ces témoignages affectueux de bienveillance qu'ils ne cessèrent de nous prodiguer, la sincérité de leurs démonstrations, la franchise de leurs manières, l'ingénuité touchante de leurs caresses, tout sembloit concourir à développer en nous les sentimens du plus tendre intérêt. [...] Je voyois avec un plaisir inexprimable se réaliser ces descriptions brillantes du bonheur, et de la simplicité de l'état de nature dont j'avois tant de fois, dans mes lectures, savouré le charme séducteur.³

Charme séducteur qui ne l'empêchera pas plus loin de critiquer vivement ces :

¹ Elliott Forsyth, "The Australian Aborigines as seen by the artists of the Baudin expedition of 1800-1804", *Australian Aborigines and the French*, op. cit., pp. 111-133.

² J. Mulvaney, "The Australian Aborigines 1606-1929", *Historical Studies Australia and New Zealand* 8 (30), 1958, pp. 131-151. Voir p. 139.

³ Péron, op. cit., p. 231.

... hommes célèbres, entraînés par une imagination ardente, aigris par les malheurs inséparables de notre état social, s'élever contre lui, en méconnaître les bienfaits, et réserver pour l'homme sauvage toutes les sources du bonheur, tous les principes de la vertu. Leur funeste éloquence égara l'opinion. (Entendons là celle de Rousseau.) [...] et pour la première fois, on vit des hommes censés gémir sur les progrès de la civilisation, et soupirer après cet état misérable, illustré de nos jours sous le nom séducteur *d'état de nature*.¹

L'ambivalence, l'ambiguïté, les contradictions logiques sont constantes chez Péron, lui, l'observateur attentif pourtant, insiste sur la perfidie de ces hommes "dont la civilisation n'a pas, selon lui, encore adouci le caractère; et qu'on ne doit aborder qu'avec prudence".

La physionomie, dans ces hommes sauvages, est très expressive; les passions s'y peignent avec force, s'y succèdent avec rapidité; mobiles comme leurs affections, tous les traits de leur figure se changent et se modifient suivant elle. Effrayante et farouche dans la menace, elle est, dans le soupçon, inquiète et perfide; dans le rire, elle est d'une gaieté folle et presque convulsive, mais en général, dans tous les individus et dans quelque moment qu'on les observe, leur regard conserve toujours quelque chose de sinistre et de féroce, qui ne sauroit échapper à l'observateur attentif, et qui ne correspond que trop au fond de leur caractère.²

La méfiance des Aborigènes, leur manque de sollicitude face aux étrangers, leur refus de se soumettre à l'expérience vaguement inquiétante du dynamomètre, le caractère impulsif de leurs réactions, l'impossibilité d'entrer durablement en relation avec eux plongent notre homme dans une profonde méditation. La première entrevue avec les naturels de l'île Maria se passe de manière plutôt chaotique. Attitude agressive, rires moqueurs, cris perçants, regards effrayants, peur... Faut-il se retirer, se demandent les Français ou au contraire faire le coup de feu ? Les termes de l'entrevue rapportée dans le Livre de bord par Depuch, l'ingénieur des mines, indiquent le caractère violent de la rencontre : "notre sécurité... nos ennemis... pas la moindre confiance... cris et gestes menaçants...". La conclusion concorde manifestement avec les présupposés de Péron : ces hommes "les plus près de l'état primordial de nature méconnaissent les bienfaits de la civilisation"³. Il n'est pas jusqu'au sentiment de curiosité, fruit de la civilisation, qui ne leur soit lui-même tout à fait inconnu. Et Péron de

¹ Péron, op. cit., p. 446.

² Ibid., p. 280.

³ Ibid., p. 110.

s'interroger sur "leur indifférence qui me paraît tout à fait extraordinaire et dont il serait bien intéressant de connaître la cause véritable"¹.

Persuadé qu'il est d'apporter avec lui la civilisation, Péron ne comprend nullement les causes de leur méfiance. Il ne peut l'interpréter que comme un trait bien évidemment négatif. Cette même incapacité à comprendre l'autre et à plaquer les schémas intellectuels et moraux de sa société le rattache tout à fait à un autre grand voyageur, Christophe Colomb, comme le démontre brillamment l'ouvrage de Tzvetan Todorov². Comme lui, Péron tente d'appliquer sa théorie et sa vision du monde à une réalité qui ne lui correspond nullement. Pourtant tout semble opposer ces deux voyageurs. A l'inverse de Péron, Colomb n'avait rien d'un empiriste moderne : par exemple un argument décisif à ses yeux est un argument d'autorité, non d'expérience. Il sait d'avance ce qu'il va trouver, l'expérience concrète n'est là que pour corroborer une vérité révélée (biblique) que l'on possède déjà. Si les Indiens sont nus, et aussi dépourvus de langage puisque celui-ci est incompréhensible, c'est bien sûr qu'ils sont dépourvus de culture. Sans culture, pas d'individualité, ils se confondent ainsi aux arbres et à la nature. Or Péron, par un biais un peu plus complexe et qui emprunte, selon Faure³, aux voies obscures d'une certaine influence kantienne sur son maître Cuvier et les milieux parisiens "un peu mondains", retrouve à travers son refus des conseils de Degérando cette division entre *Idéologues* et Grands Voyageurs. A l'échelle théorique des représentations établies à distance par Degérando, Péron oppose le pragmatisme de l'intersubjectivité humaine. C'est pourquoi fasciné par les évolutions rapides des sciences de la nature, il amalgame sans cesse le vécu et les effets subjectifs de la rencontre. Dans son débat d'idée par exemple, sur les prémisses des thèses de Buffon, Péron qui n'a pourtant pas déjà tranché, finit sous la pression expérimentale brute par rejoindre, à travers les siècles, Colomb mais différemment. Si l'homme sauvage est à ce

¹ Péron, op. cit., p. 61.

² Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique*, op. cit.

³ Marie Rose Faure, op. cit., pp. 288-293. Elle insiste beaucoup dans son étude sur l'influence de Kant sur Péron (qui pourtant n'a jamais lu le philosophe) dans l'analyse de la notion de représentation, en la justifiant par la prolixité de Cuvier qui, lui, connaissait les recherches allemandes et qui aurait pu être influencé. D'autres chercheurs (J. Copans et J. Jamin, Cl. Blanckaert) ont également souligné l'influence possible de Kant et de la rédaction de ses cours publiés sous le titre *Anthropologie du point de vue pragmatique* 1800. (Paris, Vrin, 1994).

point imparfait et perfide et même contre toute attente plus faible physiquement que nous, c'est non seulement parce que ses conditions de vie climatiques difficiles le font végéter mais aussi parce que sans notre ordre social et notre perfectionnement moral, il ne peut prétendre à une quelconque "humanité" à parité avec la nôtre. La nature ne l'a pas favorisé et semble même s'être comportée envers lui dans ces régions perdues en "marâtre", le laissant le plus souvent en proie à la famine, l'obligeant à se nourrir de vers, de fourmis et d'araignées...

Presque étranger encore à tout principe d'organisation sociale, sans chefs proprement dits, sans lois, sans vêtements, sans culture d'aucune espèce, sans moyens assurés d'existence, sans habitations fixes.¹

Sans culte apparent non plus. Comment donc ce misérable pourrait-il accéder à un quelconque statut ou à une reconnaissance interculturelle? Il est à jamais privé d'existence et de "Je" ainsi que de tout ce qui pourrait lui donner une place dans l'histoire des hommes.

Seule note positive aux yeux de Péron, les quelques heureuses transformations dues au passage des Européens² eux-mêmes sur ces rivages éloignés. Il conclut ainsi son récit par un exposé dithyrambique cette fois sur les bienfaits que la civilisation pourra désormais apporter à ces peuples : une pêche plus abondante, des kangourous domestiqués, de meilleurs canots, la salaison, une meilleure nourriture afin de leur permettre de perdre leurs difformités filiformes actuelles.

Il semble ainsi presque impossible de retracer le lien entre ce récit subjectif et contradictoire de Péron et les conseils de neutralité scientifique de Degérando. Si d'aucuns ont pu reprocher à l'expédition de Baudin d'avoir failli à sa mission, c'est sans doute à Péron que l'on doit la perception d'un tel échec. Il est vrai la tâche était considérable et les hommes qui composaient cette expédition n'avaient eux-mêmes, en dehors de leurs spécialités respectives, aucune formation ethnologique sérieuse. Mais Péron n'a véritablement ramené avec lui aucune donnée anthropologique utilisable,

¹ Péron, op. cit., p. 270.

² Remarquablement, Péron sera le seul à noter des "bienfaits" au passage des Européens.

seulement les réflexions d'un esprit déjà formé au départ, déjà convaincu de ce qu'il feint ensuite de découvrir à l'arrivée. Péron déjà prévenu par la barbarie du naturel s'est donc trouvé tout enclin à voir ce sauvage comme le pur réceptacle de notre civilisation. Un degré zéro de l'homme dont nous n'avons rien à attendre ni même rien à comprendre. L'exemple le plus symbolique peut-être est cette suite de mots qu'il relève phonétiquement sans même les détacher les uns des autres, comme un phonème unique et insensé, une suite de sons sans signification, un long signifiant compact, informe et inutilisable à l'image du signifié difforme des représentations de Péron.

En effet, "Que deviennent les plus beaux modèles théoriques, les questionnaires les plus rigoureux devant la difficulté du réel ?" dira Marie Rose Faure¹, tentant peut-être de justifier les désillusions de Péron. C'est peut-être là véritablement que ce hiatus opère le plus, là où le voyageur s'oppose le plus au philosophe. Comme dit Margaret Sankey :

lire le récit de voyage de Péron, c'est lire l'expression dynamique de l'interférence entre son projet scientifique et le substrat mythologique et idéologique qui le nourrit.²

Seule Marie Rose Faure³ le défend quelque peu et propose de reconsidérer la valeur de Péron justement à l'aune de son statut polémique et de son refus⁴ finalement de suivre les conseils de Dégérando. Péron, plus que par esprit d'opposition, serait en fait à la recherche d'une validation ou même d'une réfutation de l'hypothèse de Rousseau sur "les facultés virtuelles" de perfectionnement du sauvage.

Trois textes superposés permettent en effet, selon Faure, de retrouver cette richesse polémique : le récit proprement dit de Péron, récit historique qui répond aux besoins de la propagande et à la nécessité de plaire⁵ à un lectorat français précis ; un second texte

¹ Marie Rose Faure, op. cit., p. 317.

² M. Sankey, "François-Auguste Péron: le mythe de l'homme sauvage et l'écriture de la science", op. cit., p. 121.

³ Marie Rose Faure, op. cit.

⁴ Miranda Hughes ("French Anthropology in 1800", op. cit., p. 144) fera remarquer que Péron ne suivra pas plus les consignes de Dégérando que celles de Cuvier, malgré sa collecte d'artefacts et de vocabulaire.

⁵ Ses aventures en solitaire par exemple à la Baie du Géographe où on le croit perdu. Il joue le naufragé, épuisé de fatigue, se croyant abandonné, en quête de plantes et de rencontres avec les naturels. Péron, op. cit., tome 1, p. 122.

virtuel¹ qu'elle nomme joliment la "part du rêve" issu des lectures de Rousseau et de Bernardin de St Pierre (qui figurent bien sûr dans la bibliothèque de bord) et enfin les pages purement scientifiques² où Péron dogmatise, affirme et expose. Cette triple division pourrait même s'appliquer à l'homme-Péron et recouper ainsi trois périodes de sa vie : celle qui va du Havre à l'escale à l'Île de France où il étudie surtout l'état de santé en général (il est médecin de bord) ; deuxièmement son séjour à la Nouvelle-Hollande où ses centres d'intérêt changent lors de la rencontre avec les naturels ; enfin l'escale à Timor où il participe aux fêtes locales et explore l'intérieur de l'île. La cohabitation de ces trois discours/époques ne se passe pas sans hiatus, reconnaît Faure, mais ce n'est pas pour autant qu'elle accepte tout à fait les analyses des chercheurs "australiens", comme elle les nomme un peu généralement, pour qui le rêve rencontre effectivement ici la déception. L'attitude de Péron, dit-elle, est plutôt composée de "restructurations régulières"³, euphémisme commode pour justifier l'écart réel entre le projet initial et le discours final. Car ces trois discours engendrent bien en effet peur, inquiétude, incompréhension puis déception. Ce qui apparaît finalement commun à tous les hommes, leur identité en quelque sorte, serait donc *in fine* pour Péron la violence et la méfiance intrinsèques à l'espèce humaine.

Mais ce qui reste peut-être de plus positif à dire sur ce constat si pessimiste, c'est que cette attention portée aux sentiments lors des échanges, manifeste une réflexion nouvelle sur l'homme en tant qu'individu. Péron, comme tous les naturalistes de la fin du XVIII^e, initie donc un rapport nouveau à l'individualité. C'est pourquoi le récit de Péron porte, presque malgré lui, des témoignages uniques d'un point de vue ethnologique. Même les dessins de Lesueur et Petit porteront caractéristiquement les noms des Aborigènes représentés.

¹ Par exemple lorsqu'il rencontre les premières traces d'un site aborigène : "Je conclusais de tous ces rapprochements que le désir de communiquer ses sensations et ses idées est un besoin de tous les temps, de tous les peuples, de tous les climats." Péron, op. cit., tome 1, p. 70.

² Par exemple le fameux tableau présentant ses expériences au dynamomètre de Régnier.

³ Marie Rose Faure., p. 226.

Et pourtant l'expédition avait été montée selon une logique toute scientifique et les résultats auraient dû ne laisser aucune place aux préjugés ou aux présupposés. Dans un autre article, Margaret Sankey¹ note combien l'opposition est en effet étonnante entre ce qui constitue chez Péron le récit d'une expédition réelle et la narration qui en résulte et qui relève bien plus d'une histoire à suspens. Il ne semble pas que tous les autres membres de l'expédition aient en effet partagé les vues de Péron. M. Sankey cite à ce propos l'épisode éclairant de la rencontre d'un couple d'Aborigènes à la fois décrit par Péron (qui la tient de Lesueur), Brèvedent, St Cricq et Ronsard². La juxtaposition des récits est tout à fait saisissante et démontre à l'évidence l'engagement fanatique de Péron à ses idées préétablies. Là où les autres décrivant la rencontre fortuite avec un couple aborigène voient une pauvre femme enceinte et terrorisée, Péron lui voit³ une femme "horriblement laide et dégoûtante", maigre et décharnée, avec une gorge "flétrie" qui "pendoit jusque sur ses cuisses" et dont "la malpropreté la plus grossière ajoutoit encore à toute cette laideur naturelle, et auroit suffi seule pour repousser le plus brutal de nos matelots"⁴.

La femme est ici décrite de manière si répugnante, si violente et déjetée que Péron lui dénie même jusqu'au statut pourtant avilissant déjà d'objet sexuel. Il n'est plus du tout question pour Péron de témoigner ici mais véritablement de laisser libre cours à ces descriptions abjectes d'hommes et de femmes qui peuplent contre toute attente ce continent aride et inhospitalier.

La même rencontre, analysée cette fois par Marie Rose Faure, donne une autre lumière. Faure oppose ainsi le texte de Depuch⁵ à celui de Péron pour souligner comment Depuch parle de la grande variété des corps rencontrée chez les naturels, un peu de la même manière qu'il parlerait des arbres. Or inversement, Péron ne voit la femme que "entourée d'un manteau de culture"⁶, selon l'expression de Faure, et ne

¹ M. Sankey, "The Baudin Expedition; Natural Man and The Imaginary Antipodean", *Proceedings of the Sixth George Rudé Seminar*, Melbourne 1988, Monash Publications in History, 5, 1989.

² Brèvedent est matelot, St Cricq, sous-lieutenant et Ronsard, ingénieur naval.

³ Péron, op. cit., tome 1, p. 81.

⁴ Ibid., p. 80.

⁵ *Mon voyage aux Terres australes*, op. cit., p. 249.

⁶ Marie Rose Faure, op. cit., p. 284.

cherche nullement à s'interroger sur la situation ni sur l'extrême variabilité physique des naturels, pour adoucir son jugement sur la laideur, la malpropreté et la terreur d'une pauvre femme encerclée par des hommes étranges aux visages blancs (couleur des morts), surgis d'un autre monde. Si ce passage est "souvent cité par les Australiens" comme dit un peu péremptoirement Faure¹, c'est sans aucun doute parce qu'il montre, de la manière la plus transparente, le double jeu du langage "scientifique" de Péron, certainement pas son honnêteté intellectuelle, ni même l'invention d'une "exploitation" de son refus de suivre la méthode proposée par Degérando. Cependant le caractère essentiellement épistémologique de la thèse de Faure et ses développements philosophiques² (Kant, Leibniz, Bergson, Derrida) nous éloignerait trop de notre sujet. Cette recontextualisation de sa part de la pensée de Péron ne permet pas réellement de remettre en cause la vision plus traditionnelle des chercheurs australiens qu'elle critique par ailleurs sévèrement³, parfois même de manière curieuse¹.

De ce voyage Péron rapportera, comme on l'a vu, un premier lexique, succinct et inutilisable, destiné non pas tant à l'étude mais croit-il à aider les futurs navigateurs à se faire comprendre. Ce lexique a pu être réalisé, reconnaît-il, seulement grâce à l'aide des Anglais qui l'ont ici secondé et aidé dans ses recherches. Les tentatives de communication des Français étant réduites à un pur langage gestuel, gestes d'amitié, communication de besoins immédiats réduits à leur plus simple expression. On peut comprendre l'inadéquation des résultats obtenus et la somme des malentendus inévitables. Référents et contenus étant si étroitement liés, l'absence de vocable signifie donc l'absence de sentiments. S'ils ne connaissent ni le sens, ni les mots "embrasser" et "caresser" c'est donc que le concept leur échappe totalement, conclut abruptement Péron.

Le glissement final s'effectue à Port Jackson. Là, Péron découvre par contraste une petite ville florissante, propre, anglaise et civilisée, d'autant plus civilisée que le reste ne

¹ Marie Rose Faure, op. cit., note 16 de la page 284.

² Elle-même dans sa Préface se dit philosophe.

³ "Les études australiennes sont sévères. En réalité, elles sont sélectives, ignorant les deux passages à Timor. Or ce voyage ne peut donner toute sa richesse que si on tient compte du trajet complet." Préface, op. cit., p.9.

l'est pas du tout. Cette petite oasis de culture tranche tellement sur ce fond absolu de sauvagerie que le coeur du pauvre Péron tressaute de joie...

Jamais peut-être un plus digne objet d'étude ne fut offert à l'homme d'état et au philosophe; peut-être l'heureuse influence des institutions sociales ne fut prouvée d'une manière plus éclatante et plus honorable qu'aux rives lointaines dont nous parlons.

Au terme de son voyage, Péron, déçu du naturel, "crée un mythe nouveau"². Puisqu'il n'a pu trouver sous les traits des sauvages de la Terre Napoléon cet "Autre antipodique", c'est donc dans le Port Jackson pénitencier qu'il va réinvestir son rêve de salvation sous la forme de ces criminels dont la nature a pu être ainsi transformée, au sens alchimique, par l'exil, par ce nouvel état social recréé hors Europe, par la colonie pénale. Ce brigand, ce criminel exclu autrefois de sa société a retrouvé ici, à l'autre bout du monde, là où se jouent précisément les inversions (*down under*), une nature bonne et ployable, une forme de salvation et un nouvel état bienheureux. C'est ici que le criminel et l'assassin par leur travail et leur pénitence sont devenus les vrais "bons sauvages".

Plus de vingt ans plus tard, Dumont d'Urville, lors de son séjour à Port Jackson en 1826, assassine Péron et la colonie de quelques phrases lapidaires :

Chacun a lu avec intérêt le tableau séduisant que traça le naturaliste Péron de cette colonie naissante. [...] Sans doute, comme en tant d'autres occasions, cédant aux illusions d'une imagination trop vive, sa plume éloquente fit un éloge outré de cet établissement...³

Péron sans doute avait compris très tôt que l'aspect politique était beaucoup plus important que le vernis scientifique dont se recouvrait l'expédition et qu'il convenait d'étudier au plus près cette nouvelle colonie anglaise, plutôt que ces sauvages dégénérés et sans réelle valeur stratégique pour la France. Cet "éloge outré" de la colonie, Margaret Sankey¹ l'explique plutôt ainsi à la lecture du *Mémoire* de Péron. En effet la quantité de descriptions consacrées à la seule colonie de Port Jackson, à ses

¹ "Les Australiens contemporains, axés sur les entrevues avec les Aborigènes, ignorant le reste du voyage, parlent de désillusion, projetant du reste leur propre déception devant des ancêtres à ce point irascibles." Ibid., p. 24.

² M. Sankey, "François-Auguste Péron: le mythe de 'l'homme sauvage' et l'écriture de la science", op. cit., p. 130.

³ Dumont d'Urville, *Voyage de découvertes de l'Astrolabe autour du monde*, tome 1, Paris, J. Tastu, 1830-1835, p. 256.

habitants, y compris à tous les détails de la vie de trois Français résidents (Larra, Morand et le Baron de la Clampe) montre assez bien les arrières pensées politiques de Péron. Pour lui, il ne fait pas de doute que c'est la France qui aurait dû coloniser la Nouvelle-Hollande la première. Il lui faut ainsi montrer que celle-ci en vaut encore largement la peine et qu'une expédition militaire serait non seulement souhaitable (soutien en particulier des convicts irlandais) mais aurait même toutes les chances de réussir. Pour convaincre, il se livre à une apologie "outrée" de la colonie, ne mentionnant ni les problèmes ni les nombreux inconvénients afin de ne pas décourager un éventuel désir colonial français.

Rappelons que c'est l'Empereur en personne qui confia à Péron en 1806 la rédaction du récit de l'expédition, publié d'ailleurs par l'Imprimerie Impériale. Péron se voit sans doute obligé de tenir compte du climat politique confus de l'époque et surtout de la confrontation quasi permanente avec l'Angleterre. Toutes les descriptions de Port Jackson sont ainsi artificiellement embellies et les Aborigènes n'y ont pas leur place. Freycinet d'ailleurs qui reprendra les notes et la rédaction de l'ouvrage lui donnera un ton beaucoup plus catégoriquement anti-britannique, arguant pieusement dans cette seconde édition publiée en 1824 que Péron avait eu sans doute à l'esprit de composer un ouvrage plus conséquent consacré aux Aborigènes mais qu'il était mort avant d'avoir eu le temps de le faire. On peut tout de même en douter, à la simple lecture du Voyage. Comment Péron en effet a-t-il pu avec tant de notes les ignorer à ce point ? C'est sans doute pourquoi, comme dit Margaret Sankey, on peut aujourd'hui découvrir presque seulement par "inadvertance", dans le texte de Péron, un peu de la vie de ces Aborigènes de Van Diemen à jamais évanouis.

C'est sur cette vision idyllique et presque de l'ordre de l'épopée que pourrait s'achever ici ce témoignage de Péron : "la foible graminée du Nord s'élève sur les débris des puissans Eucalyptus" et qui rappelle un peu ce vers de Nerval, où le nouvel ordre chrétien terrasse l'antique paganisme romain : "Sous l'arc de Constantin dort la sibylle

¹ M. Sankey, "The Baudin Expedition in Port Jackson, 1802: Cultural Encounters and Enlightenment Politics", op. cit.

au visage latin". Ici, c'est finalement l'homme européen si faible et si failli qui est devenu celui qui vaincra les puissantes ténèbres de la sauvagerie.

Etrangement l'histoire française n'aura presque rien retenu de cette expédition, malgré l'incroyable moisson d'informations et de spécimens qu'elle rapporta avec elle. Baudin, d'après Cuvier¹, aurait même fait connaître au monde deux mille cinq cents espèces nouvelles, soit dix fois plus que Cook lui-même, et ramené d'innombrables semences et variétés d'eucalyptus qui furent plantés dans toute la Provence. Cet étrange oubli de l'histoire est sans doute à attribuer aux dissensions permanentes entre savants et officiers, à la mort de Baudin en 1803 à l'Ile de France, à la défection de certains membres de l'équipage et enfin à la vindicte jalouse de Péron qui dans l'ensemble de son oeuvre ne cite pas une seule fois le nom de Baudin. Le texte principal qui nous est parvenu finalement, et le seul qui ait été publié, c'est celui de François Péron, complété à sa mort par Freycinet. Le premier volume sera publié en 1807, le second, rédigé jusqu'à la page 231 par Péron lui-même, sera terminé par Freycinet d'après les notes de Péron. Il n'y a pratiquement aucune différence de style perceptible entre le texte de Péron et celui de Freycinet, si ce n'est peut-être la violente dénonciation de la présence anglaise qui semble bien être de la main de Freycinet. Le récit sera publié en 1816, soit un an avant le second voyage austral de Freycinet. Le journal de bord de son capitaine Nicolas Baudin reste encore à ce jour peu diffusé, d'accès difficile et seulement publié en... anglais². Seule une très récente version de son journal personnel, qui s'arrête malheureusement en 1801, vient d'être publiée par Jacqueline Bonnemains.

Il conviendrait ici sans doute en conclusion de comparer rapidement les deux voyages emblématiques de d'Entrecasteaux et de Baudin. Tous deux ont laissé, comme nous l'avons vu, des textes foisonnant d'informations sur la vie sauvage des Aborigènes

¹ Rapport de l'Institut national, signé par Cuvier, Collection Lesueur, manuscrit n. 22 001 et imprimé n° 22 006. J.-P. Faivre le mentionne également, *L'expansion française dans le Pacifique de 1800 à 1842*, p. 175.

² Christine Cornell, *The journal of post captain Nicolas Baudin, commander-in-chief of the corvettes Géographe and Naturaliste assigned by order of the government to a voyage of discovery*, traduction du manuscrit français de Baudin par Ch. Cornell, Adelaide, Libraries Board of South Australia, 1974.

de Tasmanie et témoignent de multiples rencontres et d'échanges entre les deux peuples. Les deux voyages ont en commun une certaine générosité vis à vis du naturel, issue sans doute des Lumières, et un même désir profond de connaissance que révèle par exemple l'élaboration de l'un des rares lexiques aborigènes. Chez d'Entrecasteaux, les récits de La Billardière et de Rossel se complètent pour donner une image encore isolée et intacte de ce naturel dont la vie clanique est abondamment décrite. Dans les récits de l'expédition Baudin, on note déjà l'apparition d'une certaine méfiance, d'une réticence chez les Aborigènes due sans doute aux premiers incidents avec les baleiniers et autres marins, même si par ailleurs Milius constate qu'ils se montrent encore "d'un commerce doux et affable". Ces deux expéditions, si dissemblables dans leurs approches, finiront par marquer nettement les linéaments du clivage futur qui allait s'installer pour toujours entre les deux peuples. Incidemment elles seront aussi les dernières à pouvoir rencontrer et décrire les Aborigènes dans un milieu culturel et humain encore largement intact. Au-delà de leurs résultats partiels et partiels, ces deux expéditions françaises auront eu le mérite de nous avoir fait entrevoir un pan de l'histoire humaine à la veille de sa disparition.

philosophique et théorique pour l'Antiquité gréco-latine, théologique et mystique pour le Moyen-Age, scientifique et coloniale enfin à partir de la Renaissance.

La France, très tôt, va donc se lancer dans d'incessantes et audacieuses expéditions vers ces terres australes inconnues et sauvages. Mais avant de révéler plus avant les fonctionnements et l'interaction essentielle entre les contextes idéologiques qui ont présidé à ces expéditions et leurs différentes approches, avant même de déterminer comment ont eu lieu ces premières rencontres fantasmatiques ou réelles entre Français et Aborigènes, il convient de dresser un état du théâtre de ces découvertes dans le Pacifique. Etat, comme on le verra, totalement contingent des idées et des présupposés dont procède ordinairement la psyché française.

1. Etat des découvertes

Pour tenter au préalable de comprendre les étapes de cette expansion française dans le Pacifique, ses desseins, ses lenteurs et ses échecs, il convient de remonter aux toutes premières expéditions de la France dans les mers australes. Plusieurs niveaux de motivations coexistent alors sans hiérarchie précise dans l'esprit des premiers navigateurs. Aux purs intérêts mercantiles et coloniaux se mêlent aussi les rêves maritimes, la conviction qu'il existe au sein de cette immensité Pacifique un autre continent, une Terra Australis Incognita, un cinquième continent aux richesses fabuleuses, l'Eldorado austral. Or, précisément, en ce début du XVIII^e siècle, il reste encore beaucoup de *terra incognita* à découvrir, beaucoup d'îles fabuleuses et de continents seulement peuplés, sur la virginité des portulans, de griffons et de cornes d'abondance. Les confins de l'Asie et de l'Amérique sont encore largement inconnus¹,

¹ Pour Numa Broc ("De l'Antichtone à l'Antarctique", p. 142), "la carte du monde de Mercator de 1569 et surtout la mappemonde de l'*Atlas* d'Ortelius en 1570 font triompher une immense Terra Australis qui servira de prototype aux cartographes pendant plus d'un siècle". Il pense que la carte de Nouvelle-Guinée figurant dans la deuxième édition de la mappemonde de Jode (1593) peut être considérée comme la première carte imprimée de l'Australie. Une autre des premières mappemondes connues de la Nouvelle-Hollande serait celle de J. Blaeu publiée seulement en 1648 à partir des récentes découvertes hollandaises. La mappemonde de Blaeu mentionnerait même, pour la première fois dans l'histoire, les terres de Nova-Hollandia et de Nova-Zelandia. Les Français, pour l'essentiel, font surtout référence à la mappemonde de 1761 de Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville, baptisé le "géographe des philosophes", qui ne sera revue et corrigée qu'au retour de Bougainville en 1772. Il faudra donc attendre 1777, après les deux voyages de Cook, pour que les côtes de la Nouvelle-Hollande et de la Nouvelle Zélande soient cartographiées et redessinées. Pour les découvertes hollandaises, voir R. Shirley, *Mapping the world*, Londres, Holland Press, 1983, Planche 180, pp. 394-395.

beaucoup de géographes croient même que ces deux continents se touchent par l'Est et que la Terre de Tasman et la Nouvelle Zélande font partie du continent australien¹.

Qui furent alors ces premiers Européens à avoir “découvert” l'Australie ? La plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui à reconnaître que le Hollandais Willem Jansz fut sans doute le premier à accoster en 1606 au nord de l'Australie et n'y trouva, à ses dires, que des terres arides peuplées de “cannibales sauvages”, “noirs”, “cruels et barbares”. Les Portugais, peu après, auraient suivi le sillage des Hollandais au XVII^e mais sans prendre la peine de s'arrêter. Ces terres inhospitalières ne leur paraissaient en rien pouvoir égaler les richesses fabuleuses du Cathay ou de l'Orient. Parmi ces diverses hypothèses concernant l'arrivée des premiers Européens, on mentionne² même la probabilité que les Français, en la personne de l'armateur dieppois Jean Ango, aient eu connaissance dès 1529 des contours d'une terre nommée Java la Grande et située quelque part au sud de l'Indonésie. Selon Numa Broc³, l'école cartographique de Dieppe était en relations étroites avec la science portugaise et s'était passionnée très tôt pour le mythe d'un continent austral dénommé alors la *Grande Jave*. Ango aurait même bénéficié de manière douteuse d'informations confidentielles soutirées aux Portugais qui avaient déjà cartographié les contours nord de l'Australie. Cette brève visite de Jean Ango restera sans suite cependant puisque les Français restaient persuadés que les Terres australes étaient situées bien plus au sud, d'où nombre d'expéditions lointaines comme celles de Lozier-Bouvet ou même de Kerguelen.

Mais ce furent finalement les Anglais qui découvrirent et visitèrent les terres australes les premiers. Ce qui avait retardé les deux puissances de l'époque dans leur conquête australe, c'était bien sûr l'immensité du Pacifique mais surtout l'état incertain des techniques de localisation géodésiques. Ce n'est seulement qu'en 1768 que les Français furent capables de déterminer, sans marge d'erreur désastreuse, la longitude

¹ Le pirate anglais William Dampier avait bien eu dès 1688 l'intuition que la Nouvelle-Hollande devait être une terre très étendue, séparée à la fois de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, mais il n'avait pu en fournir les preuves matérielles au cours de son second voyage en 1699.

² Jean-Michel Deveau, *Australie, terre du rêve*, Paris, Ed. France-Empire, 1996.

³ Numa Broc, “De l'Antichtone à l'Antarctique”, op. cit., p. 142.

alors que les Anglais en possédaient la maîtrise depuis plusieurs années déjà grâce à l'invention de l'horloger John Harrison¹.

Même ainsi, il faudra encore attendre la signature du Traité de Versailles qui finalise la paix avec les Anglais, en septembre 1763, pour que la France puisse enfin commencer à rediriger ses efforts maritimes vers l'exploration scientifique, sans bien sûr renoncer pour autant à ses visées coloniales. Les Anglais, dans le même temps, à savoir entre 1764 et 1780, ont, eux, déjà effectué huit voyages de découvertes et devançant très largement les Français dans leurs connaissances géographiques et stratégiques de l'autre hémisphère.

2. Les grands voyages

Entre 1504 et 1785, les expéditions françaises vont se multiplier², certaines purement commerciales, d'autres, comme on le verra de manière plus surprenante, purement scientifiques. L'absence de ports et de bases logistiques pour soutenir cette pénétration dans le Pacifique a constitué l'un des principaux écueils rencontrés par les navires de la Royale. A l'exception de l'Île de France (Île Maurice), aucune base arrière ne pouvait être utilisée dans le Pacifique en toute sécurité par les navires de la flotte française. L'Amérique du Sud tout entière est soit espagnole soit portugaise et sur la presque totalité des mers australes, l'Angleterre devance la France et exerce déjà sa domination. Les escales, le ravitaillement, les relâches dans les ports anglais ou espagnols dépendent étroitement de l'état précaire des relations politiques du moment entre la France et ses puissants voisins. A tout moment, les vaisseaux français peuvent se voir refuser les ports d'Amérique et du Pacifique sud. Il faut donc impérativement pour soutenir ses visées coloniales et stratégiques que la France puisse s'assurer de l'existence de colonies de peuplements tout au long de terres nouvelles et affirmer ainsi sa présence dans une région encore largement inexplorée. Même cette simple évidence logistique, la France mit longtemps à la comprendre en raison à la fois de l'éloignement

¹ Celui-ci avait construit sa première horloge en 1727 et présenté à Londres en 1735 devant un jury de spécialistes son modèle Harrison n°1. Il la perfectionna ensuite sous le modèle nommé H2 que Cook emportera avec lui lors de son premier voyage.

² Un tableau des expéditions figure en fin de première partie.

de ces terres, des convulsions historiques qui l'ont longuement affaiblie mais surtout, comme en Amérique du Nord, à cause du manque total de vision géopolitique de la Couronne.

Une expédition cependant représentera un tournant essentiel et donnera involontairement le ton à toutes les autres. En 1504, financé par de simples marchands et armateurs de Honfleur, le Capitaine de vaisseau Binot Paulmier¹ de Gonneville passe six mois sur une terre inconnue qu'il nous est encore aujourd'hui impossible de situer de manière certaine², et qui, contre toute attente, va représenter un point focal si intense dans l'imaginaire français que pendant plus de deux siècles, toutes les expéditions, depuis celles de Bougainville, St Allouarn en passant par celle de Marion-Dufresne et jusqu'à celle de Kerguelen, continueront toutes à chercher vainement la Terre introuvable de Gonneville.

Si les représentants du courant utopiste encourageaient ardemment les voyages, d'autres, au contraire, essayaient de les réfreiner au nom déjà de la préservation des naturels³, mais en général les Français restaient très attirés par ce grand rêve Pacifique tout imprégné des récits des navigateurs et par la Terre évasive de Gonneville. Les expéditions qui suivirent, et même après celle fameuse de Lapérouse, portent toutes en elles ce projet perpétuellement reconduit qui, peu à peu, était devenu l'un des mythes de cette modernité. Si l'expédition de Marion-Dufresne en 1772, en grande partie financée par Bougainville lui-même, avait pour but de ramener accessoirement le Tahitien Ahu-Toru¹ chez lui, elle se proposait en réalité là encore de retrouver la fameuse Terre de Gonneville. Il s'agissait de s'assurer de la mainmise française sur ces terres évanescences et de permettre enfin d'échapper à la dépendance humiliante des Anglais ou des Hollandais. Marion Dufresne sera donc le premier Français à débarquer en Tasmanie et le premier Européen à avoir des contacts avec les Aborigènes de cette Terre de Van Diemen (Tasmanie). Assez bien accueillis tout d'abord, les Français sont

¹ Le seul témoignage de cette expédition figure dans le texte de l'Abbé Paulmier.

² Numa Broc (*La géographie des philosophes*, Paris, Ophrys, 1974) pense qu'il s'agit de Madagascar. Les historiens Margry et d'Avezac démontrent au XIX^e qu'il s'agit plutôt du Brésil ("De l'Antichtone à l'Antarctique", p. 144).

³ Rousseau par exemple s'opposait à toute nouvelle découverte pour préserver les naturels et les Encyclopédistes décrivait certaines terres comme des endroits monstrueux.

brusquement attaqués à cause, dit-on, de l'apparition inattendue de deux autres bâtiments qui effrayent les Tasmaniens. Dufresne répond maladroitement aux jets de pierres par des coups de feu qui font un mort et plusieurs blessés parmi les Aborigènes. Devant ce premier désastre, il ne reste que trois jours à l'ancrage et fait route aussitôt vers la Nouvelle Zélande où cette fois il fera relâche pendant presque un mois, ce qui permettra au naturaliste Crozet, qui accompagne l'expédition, la première observation approfondie de la vie des Maoris. La mort soudaine de Marion-Dufresne dans des circonstances qui demeurent encore aujourd'hui mystérieuses va sceller pour un temps tout désir français de coloniser ce pays peuplé "de sauvages féroces et sanguinaires".

Cependant le rêve de cette terre mystérieuse pousse toujours les aventuriers. St Allouarn et Kerguelen en 1772 reprennent la mer toujours dans l'espoir de localiser l'insaisissable Terre de Gonneville et aussi d'explorer l'Océan indien. Financée cette fois officiellement par la France, l'expédition se divise en deux vaisseaux, d'un côté Kerguelen et de l'autre St Allouarn qui prendra possession au nom du roi de France de Shark Bay, sur la côte ouest de l'Australie où il accoste en mars 1772. Même si ces navigateurs prennent bien soin de revendiquer leurs découvertes officiellement², aucun ne se donne cependant les moyens militaires ou commerciaux de garder ces futurs comptoirs, qui restent, pour la plupart, quoique abordés, des terres largement inconnues.

Un autre fait remarquable dans ces expéditions australes, c'est qu'elles n'ont plus rien à voir avec les motivations des conquistadors tels Cortes ou Pizzaro. L'attrait de l'or par exemple n'y suscite plus du tout le même intérêt. Nicolas Bricaire de la Dixmérie écrivait par exemple à propos de Tahiti lors de sa découverte par Bougainville en 1769 :

Il fut un temps où l'on se serait uniquement informé si cette île produit beaucoup d'or; il serait possible qu'aujourd'hui cette question n'eût pas même été faite. Je le désire pour l'honneur de la philosophie. Nous avons encore plus besoin de mœurs que de richesses.³

¹ Bougainville en 1769 découvre Tahiti et ramène à Paris le jeune tahitien Ahu-Toru.

² Kerguelen découvre les îles qui portent aujourd'hui son nom et décide, sans raison, qu'il a découvert la Terre de Gonneville et qu'il s'agit là du centre du cinquième continent.

³ Nicolas Bricaire de la Dixmérie, "Le sauvage de Tahiti aux Français", in Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Presses Pocket, coll. Agora, 1992, p. 354.

Etrangement le XVIII^e siècle ne renvoie plus d'échos guerriers, ni de rêves grandioses de conquêtes¹. Tout au plus est-il animé par le concept d'expansion commerciale (les victoires se mesurent en termes de marchés nouveaux, de comptoirs maritimes, d'intérêts marchands) et par une volonté insatiable de découvertes scientifiques que l'on pourrait presque qualifier de gratuite tant il s'agit, comme le dit Dixmérie, d'étendre notre connaissance des mœurs et d'élargir notre notion d'humanité, "pour l'honneur de la philosophie".

Christian Couturaud² distingue de fait dans les expéditions françaises dans le Pacifique deux attitudes. La première qui va depuis le voyage de Bougainville en 1766 jusqu'à la fin du XVIII^e considère les naturels comme des objets de curiosité. Toutes ces expéditions limitent leurs contacts et à quelques exceptions près n'essaient même pas d'étudier les langues des naturels. La seconde phase est représentée par les navigateurs du XIX^e, tous scientifiques, passionnés d'ethnologie et profondément intéressés par les traditions et les coutumes des autres peuples. Mais il remarque que ces vagues sont restées notablement limitées au grand Pacifique et n'ont qu'à peine effleuré l'Australie. Aborigènes, Papous et Mélanésien n'ont guère profité de ce courant qui les laissait pour des êtres primitifs et simples.

3. Les influences au siècle des Lumières

Comme on vient de le voir, la nature de ces grands voyages, la nature de ces premières rencontres imprévisibles et meurtrières, ces premières impressions comme ces premières incompréhensions sont toutes déjà teintées, comme prédéterminées, par la nature "embarquée" de ces diverses expéditions, par les causes lointaines, abstraites

¹ Ce qui fera dire à Charles de Brosses dans le tome I de son *Histoire des Navigations aux Terres Australes*: "L'expérience a fait connoître que dans ces climats éloignés il faut faire le négoce & non pas des conquêtes : qu'il n'est pas question de posséder au-delà de l'Equateur des royaumes imaginaires; qu'il suffit d'y avoir un petit nombre de colonies bien placées [...] & que le plus sûr moyen de tenir les peuples sauvages dans une utile dépendance, est de faire en sorte qu'ils aient toujours besoin de nous donner les productions de leur pays pour avoir celles du notre". *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour [...] et des moyens d'y former un établissement [...]*. Paris, Duraud, 1756, p. 15.

² "French attitudes to Indigenous Peoples", *European voyaging towards Australia*, edited by John Hardy and Alan Frost, Occasional Paper n° 8, Highland Press, in association with the Australian Academy of the Humanities, 1990, pp. 143-145.

ou mercenaires qui armaient ces vaisseaux, ces *capsules* idéologiques qui venaient s'échouer au nom d'intérêts abstrus sur des terres inconnues et sauvages.

Pareillement on ne peut comprendre aujourd'hui certains des aspects de ces expéditions qu'à la lumière des grands courants de pensée qui agitent alors ce siècle des découvertes. Le XVIII^e siècle est l'héritier de ce que l'on appellera plus tard la deuxième Renaissance française. Cette seconde Renaissance est en fait liée à une réaction nationale et presque chauvine, réaction à la fois esthétique et politique face à l'influence essentiellement italienne de la première Renaissance. Il fallait pour la sensibilité française se dégager dans un premier temps du modèle italien aussi bien dans le domaine des arts, de l'architecture que celui de la philosophie et affirmer ensuite un modèle français plus sobre et plus rationnel. Il s'agit là véritablement d'un mouvement essentiel où la conscience française se constitue par opposition d'abord à l'italianisme, puis par l'affirmation et le développement d'un modèle français. En architecture par exemple, ce mouvement se traduira visuellement par un refus de la volute baroque italienne et un recours au façadisme rigide et janséniste de Versailles. Tous ces mouvements, loin d'être isolés ou sans importance, se situent au contraire au coeur même d'une compréhension plus générale de la psyché française. L'état d'esprit même des expéditions en sera ainsi profondément bouleversé et comme instruit par ce regain philosophique français de la deuxième période, par son esprit de curiosité qui la porte vers l'Homme et la nature.

Si Dieu était jusque là le centre incontournable de la scolastique médiévale, c'est désormais l'Homme qui occupera cet horizon vacant. C'est l'Homme qui devient à lui-même sa propre terra incognita, le sujet de toutes ses recherches, la centralité même de son voyage intérieur. Cette Renaissance française va reprendre le moi individuel cartésien du XVII^e cette fois non plus comme sujet mais comme objet et redécouvrir ainsi et l'*ego* et le *cogito* comme moteurs immobiles du monde. C'est pourquoi ce siècle *éclairé* va tout naturellement développer les "Sciences de l'Homme" par réaction à la pensée centrifuge et théomorphique du Moyen-Age. Les découvertes, le Bon sauvage, le Contrat social sont autant de développements d'un même recentrage de la pensée française. Avec la révolution française, avec *La Déclaration des droits de l'homme et du*

citoyen, il s'agira désormais de réguler le plan horizontal des relations humaines, à l'inverse de l'ancien régime vertical de la vassalité à Dieu et au Roi. Toutes les forces seront désormais tournées vers la redécouverte et l'édification d'un homme nouveau, inséré dans une société idéale. Ces terres inconnues longuement convoitées devront donc nous livrer un homme "vierge", un palimpseste dans lequel nous pourrions réécrire l'histoire idéale et vertueuse de nos origines adamiques, pas de nouvelles idoles mais l'Homme princeps lui-même.

Mais voilà, la véritable révolution qu'a constitué ce passage d'une histoire de la nature à un savoir, ou au moins à une prétention scientifique sur l'homme, cette pensée là "avait été jusqu'alors mythologique, artistique, théologique, philosophique mais *jamais* scientifique"¹. La philosophie classique et les grandes religions n'ont jamais même voulu penser l'altérité en tant que telle ni encore moins tenté de la résorber "scientifiquement", bien qu'il faille utiliser ce mot avec prudence puisque les sciences en tant que telles ne commencent à se constituer véritablement qu'au XVIII^e siècle. C'est donc bien le XVIII^e tardif qui va se charger d'élaborer une science de l'homme qui veut rompre avec l'humanisme de la première Renaissance et avec le rationalisme mécaniste de la période classique. Jusque là les voyageurs portaient avec le simple souci d'observer la faune, la flore, la latitude, l'homme aussi un peu, mais un homme conçu comme une extension du milieu, un homme physique et anthropomorphe² qu'il s'agissait d'inscrire comme une simple variante de la faune de cette grande "quête cosmographique". Le principe de classification qui fonctionne alors est encore celui de Linné, le père de la taxinomie, principe basé sur le nombre et l'arrangement des organes de reproduction. C'est seulement à partir de Cuvier et de son fameux *Cours d'anatomie comparée*³ que le principe classificatoire deviendra durablement celui de la fonction et non de l'organe.

C'est en 1789 seulement que le mot "anthropologie" va apparaître pour la première fois sous la plume d'Alexandre César de Chavannes, professeur de théologie à Lausanne, et qui publie une *Anthropologie ou science générale de l'homme* en huit

¹ François Laplantine, *Clefs pour l'anthropologie*, Paris, Seghers, 1987, pp. 13-14.

² Cf. Michèle Duchet, "Aspects de la littérature française de voyages au XVIII^e siècle", op. cit., p.12.

³ G. Cuvier, *Cours d'Anatomie comparée*, Paris, Genets Jeune, An VIII-1805, Tome 1.

parties. La manière dont Chavannes articule son mémoire nous éclaire sur ce que recouvre alors ce terme nouveau et vague d'anthropologie : 1. Anthropologie physique (c'est-à-dire anatomie), 2. Ethnologie ou "science de l'homme considéré comme appartenant à une espèce répandue sur le globe et divisée en plusieurs corps de société....", 3. Noologie ou "science de l'homme considéré comme doué d'entendement", 4. Glossologie ou "science de l'homme parlant", 5. Etymologie, 6. Lexicologie, 7. Grammatologie, 8. Mythologie. Le discours anthropologique naissant n'existe alors qu'à l'intérieur d'une philosophie discursive et empirique en voie d'élaboration mais encore largement rattachée par ses origines aux antiques divisions du syllabus de la scolastique médiévale de la Sorbonne.

L'allemand Johann Friedrich Blumenbach¹ utilisera à nouveau en 1795 ce vocable tout neuf d'"anthropologie" mais cette fois, dans le sens assez remarquable d'une approche culturelle *croisée*. En 1806, il précise, par l'observation des crânes, les caractères physiques des quatre grands groupes humains déjà proposés par Linné (l'Homme américain, l'Homme européen, l'Homme asiatique et l'Homme africain) et en rajoute un cinquième : l'Homme malais, catégorie dans laquelle il inclut la race australienne. Plus tard Blumenbach changera ces appellations de Linné qui lui semblent ne plus répondre aux distinctions géographiques nouvelles et définit cinq grandes races : caucasienne, mongolienne, éthiopienne, américaine et malaise. Si cette anthropologie anatomique est conçue d'une manière quasi "comparatiste" avant la lettre, elle annonce déjà les prémisses haïssables des mouvements racistes du XIX^e siècle.

Mais nous n'en sommes pas là encore. Pour en revenir à nos premiers voyages, cette anthropologie nouveau-née n'est encore qu'un simple mot savant relevant strictement du vocabulaire spécifique de l'anatomie comparée. Diderot la mentionne en ces termes dans un article de *l'Encyclopédie* :

L'anatomie humaine qui est absolument et proprement appelée anatomie, a pour objet ou, si l'on aime mieux, pour sujet le corps humain. C'est l'Art que plusieurs appellent Anthropologie.

¹ Johann Friedrich Blumenbach, *De Generis Humani Varietate Nativa*, Göttinge, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795.

L'article "Anthropologie" de *l'Encyclopédie* précise même que "dans l'économie animale, c'est un traité de l'homme". La nuance est de taille... On voit apparaître avec les premiers syndromes du scientisme un glissement ontologique massif et qui touche à toute la méthodologie philosophique. L'anthropologie, cet "Art" nouveau, prendra désormais l'homme pour *objet* et non plus pour *sujet*. La centralité idéale de l'homme a peu à peu glissé vers une centralité physique, anatomique, mais surtout *hiérarchisée*. On ne soulignera jamais assez l'impact incommensurable de cet imperceptible glissement matérialiste entre sujet et objet, entre esprit et corps. Même si l'homme est encore le centre obligé, le commun dénominateur de toutes les espèces chez Buffon, de manière caractéristique, onze volumes de son *Histoire naturelle de l'homme* restent cependant consacrés aux animaux et à la nature.

L'idéologie implicite du Siècle des Lumières sera donc de replacer l'humanité dans son contexte idéalisé de nature mais sans toutefois réaliser pleinement le non-dit de cet édenisme simplificateur. C'est ainsi que tout naturellement, si l'on peut dire, c'est aux naturalistes qui accompagnent les expéditions françaises que nous devons les premières études sur les sociétés primitives. Etudes qui montrent sans surprise que l'homme relève bien, par son anthropologisation récente, du monde animal. L'étude de la nature sera donc tout simplement quelque peu élargie pour englober l'étude de l'un de ses composants, l'être humain, dernier-né de la science. Parallèlement, cette même anthropologie des Lumières va s'appliquer à recalibrer l'échelle des progrès humains et resituer sans surprise l'homme civilisé au sommet de toutes les hiérarchies et de toutes les vertus. Cet être achevé de la création se profilera de façon lumineuse contre l'indigence de ses origines.

Pour ces expéditions qui nous découvrent un miroir humain, miroir parfois déformant, et pour cette Europe du XVIII^e, le doute intellectuel le partage à l'inquiétude religieuse. Les passions s'allument et se déchaînent, les opinions se heurtent et l'on va voir s'affronter, en simplifiant quelque peu, trois écoles de pensées¹, écoles ou plutôt tendances, qui recoupent et cristallisent le champ ambigu et complexe des débats politiques sous-jacents. Tout d'abord la tendance religieuse, qui, fidèle à la pensée

¹ Voir Numa Broc déjà cité.

exégétique des théologiens et Pères de l'Eglise, tente d'expliquer la survivance du primitif par le biais de son arsenal canonique; la tendance climatologique ensuite avec Buffon, qui infère la persistance des cultures primitives de l'influence quasi darwinienne que joue le climat sur les individus; et enfin la tendance pratique ou positiviste pour laquelle encore l'homme transforme la nature par son travail. Ces influences très générales seront reprises par la plupart des penseurs soit pour s'affronter soit pour se compléter.

Mais encore plus au centre de ces disputes d'écoles et de ces débats phylogéniques sur les sources et les causes premières, il y a l'Homme sauvage, la singularité nue de sa nature. Est-il la clef ambiguë de notre origine ? Est-il intrinsèquement vertueux comme le croient les philosophes ? Est-il le chaînon manquant entre nos sociétés civiles et la horde antédiluvienne ? Nous renseigne-t-il sur la haute antiquité du mal qui est en nous, ou est-il la preuve vivante de notre chute hors de la grâce ? Rousseau vient à l'esprit, mais aussi ses maîtres Condillac, Diderot, Buffon, et ses sources plus obscures tel Barbeyrac, tel Pufendorf¹ ou encore Lahontan, Montaigne, que l'on invoque aussi parfois machinalement sur ce thème déjà trop fameux du Bon sauvage qui sera repris par tous les Naturalistes embarqués, soit pour justifier la perte chez l'homme civilisé d'un état antérieur tout théorique de nature édénique, soit au contraire pour reconnaître à ce même homme civilisé les progrès fabuleux de son propre esprit et qu'il a accomplis face à une sauvagerie primitive répulsive. Ce mythe, souvent mal interprété, philosophiquement mal compris comme on le verra plus loin, jouera, quelles que soient son appellation et ses formes, un rôle important entre le XVI^e et le XVIII^e siècles et apparaîtra comme un thème récurrent dans les relations de voyages, relations qui constituent un genre littéraire très apprécié des lecteurs. Curieusement, l'image fantasmatique de ce bon sauvage y apparaît déjà comme très écrasée sur elle-même, très homogène et sans contraste : il ne vient d'aucun pays particulier, ni d'Amérique, ni d'Océanie, il est à la fois de partout et partout le même puisque, dans sa nudité et sa sauvagerie, il s'oppose de manière générique et emblématique à notre être civilisé.

¹ Jean Morel, "Recherches sur les sources du discours sur l'inégalité", *Annales Jean Jacques Rousseau* (1909), Tome V, pp. 119-198. Voir p. 160.

Cette vision, il est vrai, emprunte beaucoup aux observations des marins et naturalistes in situ.

A mieux y regarder cependant, ces marins et ces naturalistes ont pourtant à l'esprit certains auteurs classiques français chez qui se lisait très tôt déjà une volonté plus affinée, plus généreuse et plus déliée socialement. On retrouve même chez eux les bases d'une certaine pensée fondatrice, d'une certaine ethnologie sociale en gestation, chez Montaigne, chez Buffon, ou encore dans l'exemple le plus "pur" de ce bon sauvage selon Todorov¹ et qui apparaît bien avant Rousseau dans les *Dialogues curieux entre l'Auteur et un Sauvage* de Lahontan², *Dialogues* publiés pour la première fois en 1703, soit cinquante ans avant le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Ce qui frappe déjà dans la vision de ce sauvage précurseur pourtant, ce sont les mêmes traits généraux que l'on retrouvera plus tard, libéralement disséminés et socialement réadaptés, aussi bien dans le *Contrat social* que dans *L'Esprit des Lois* de Montesquieu : égalitarisme, minimalisme, naturalisme, et en particulier ce fondement égalitaire qui condamne prémonitoirement aussi bien la propriété privée que la soumission vassalique, "ils n'ont ni *tien* ni *mien*" remarque Lahontan, ils n'obéissent et ne sont soumis à personne.

Je suis maître de mon corps, s'exclame ce Huron des *Dialogues*, je dispose de moi-même, je fais ce que je veux, je suis le premier et le dernier de ma nation; je ne crains personne et ne dépends uniquement que du grand esprit.³

Ce trait égalitaire, si central à la future révolution française, s'accompagne idylliquement d'une économie minimaliste, celle de la subsistance fondée sur une vie harmonieuse et sans besoin, sans culture, sans art, ni écriture et d'un naturalisme révolutionnaire, d'une libre sexualité même, où le commerce des corps et son corollaire, le mariage comme lien social, sont contre nature. Très tôt, cette réflexion sur les sociétés primitives, cette rencontre singulière avec la figure idéalisée du sauvage et de sa société servent de véritable "brouillon" social au *contrat* et aux futurs idéologues de la

¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 304.

² Lahontan, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, Paris, Ed. Desjonquières, 1993.

³ Lahontan, op. cit., p. 83.

révolution de 1789. Robespierre parmi bien d'autres n'était-il pas le plus fervent lecteur de Jean-Jacques Rousseau ?

Le portrait de la vie sauvage que dépeignait Lahontan sera repris tel quel par les tenants de *l'Encyclopédie* et, comme on le verra plus loin, par Diderot et son fameux Tahitien. Décrit comme un être essentiellement heureux, doux et généreux il s'oppose terme à terme à l'homme civilisé, malheureux, violent et corrompu. Ce bon sauvage rousseauiste avant la lettre aura donc attendu 1766 avec l'expédition de Bougainville et la découverte de Tahiti pour trouver sa plus parfaite incarnation en Ahu-Toru ramené triomphalement à Paris.

Mais ces premiers regards jetés sur l'autre, toute cette future fantasmagorie autour de l'image du primitif, seront sans cesse filtrés, déformés et réorientés par une autre optique, généralement mal comprise, presque toujours sous-estimée, et qui est celle des navigateurs eux-mêmes. Plus que les ruminations intellectuelles ou les savants postulats des cercles parisiens, plus que les influences indéniables de tel cercle maçonnique ou de la Société des Observateurs de l'Homme, ce qui va colorer durablement ce regard en dernière analyse, c'est celui des capitaines, celui des marins et des grands voyageurs qui participent, de première main, à ces expéditions, même s'il ne fait pas de doute aujourd'hui que le *Supplément* de Diderot qui "a assuré la renommée littéraire du *Voyage autour du Monde*, [...] a en même temps contribué à l'effacement de son auteur"¹. Il n'est pas rare encore aujourd'hui de voir cet effacement frapper à posteriori tout le substrat des premiers témoignages, tout l'apport brut et incontournable des premières observations de terrain, pour ne retenir que les purs débats philosophiques qui les précèdent et les suivent.

Rousseau peut bien se lamenter du fait que les voyageurs ne sont pas tous des philosophes, Bougainville lui rétorque avec violence que les philosophes ne sont pas des voyageurs :

¹ M. Duchet, "Aspects de la littérature française de voyages au XVIIIème", op. cit., p. 8.

Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels ils refusent la faculté de voir et de penser.¹

Ces "imbéciles" et ces "menteurs", n'en déplaise à Rousseau, viennent pourtant sous différentes formes et convictions. André Leroi-Gourhan² distingue même parmi eux quatre grands types généraux qui les caractérisent : le missionnaire bien sûr, mais aussi le savant, le commerçant et enfin le corsaire. Taxinomie sommaire sans doute mais qui recoupe assez bien l'ensemble des motivations et des courants de l'époque. A cette première complexité de motifs il convenait, toujours selon Leroi-Gourhan, d'ajouter celle diachronique des idéologies d'époque. Là encore quatre grandes subdivisions générales : la première époque est celle où l'explorateur, encore sans véritable curiosité scientifique, se fait simplement commerçant, voire pèlerin ou missionnaire. Il s'enquiert des routes maritimes, des marchés à saisir, des échanges entre peuples. La seconde époque, celle de la Renaissance entre 1453 et 1600, est paradoxalement le temps le moins humaniste qui soit, c'est l'âge des conquistadors, des corsaires et autres flibustiers. Ce Grand siècle est celui de l'appétit pour l'or et les épices et leur possession attise toujours les convoitises des gouvernements européens directement en concurrence. Les Encyclopédistes, "voyageurs-philosophes", figurent à eux seuls le passage à une troisième époque, et bien que le moteur des découvertes reste encore l'or et l'esclavage, la connaissance et la curiosité scientifique l'emportent peu à peu sur l'avidité. La dernière époque enfin, celle des aventuriers et des explorateurs du XIX^e, voit peu à peu la fin de ces grands voyages et le rétrécissement subséquent des terres à découvrir.

Avidité, il y eut. Il suffit pour cela de mentionner la Compagnie des Indes qui fut à l'origine, ne l'oublions pas, de l'expédition de Lozier-Bouvet en 1738. Le Président

¹ François Moureau, "La littérature des voyages maritimes, du Classicisme aux Lumières", *Revue d'histoire maritime*, n° 1 numéro spécial. "La percée de l'Europe sur les océans vers 1690-vers 1790". Actes du colloque, Paris Sorbonne- Paris IV, octobre 1997, pp. 243-264. Voir p. 258.

² "Psychologie de l'explorateur", *Les explorateurs célèbres*, sous la direction d'André Leroi-Gourhan, Paris, Editions d'art Lucien Mazenod, 1947.

Charles de Brosses qui va relancer l'exploration du Pacifique après l'échec de Lozier-Bouvet¹ est aussi et avant tout un riche actionnaire de la Compagnie des Indes et garde parfaitement à l'esprit les profits commerciaux que de nouvelles terres peuvent ainsi lui rapporter. Sa contribution aux voyages de découvertes comme on va le voir reste cependant énorme. Nous sommes en 1756, et Charles de Brosses publie *l'Histoire des Navigations aux Terres Australes*². Cet ouvrage en deux tomes, très complet, est aussi une somme politique qui innove non seulement par ses propositions radicales mais aussi par ses perspectives géographiques. De Brosses divise ces terres lointaines en trois régions : la Magellanique, la Polynésie et l'Australasie. Les Livres I et V donnent le point de vue de de Brosses en ce qui concerne les moyens pour la France de s'installer durablement sur ces terres tandis que les livres II, III et IV font le point des différentes expéditions maritimes. Il est aujourd'hui quelque peu ironique de lire le projet si bien détaillé "des moyens de former un établissement aux Terres australes" en y envoyant des prisonniers à la fois pour peupler et coloniser ces terres "vierges" mais aussi pour les rééduquer et en faire des citoyens utiles à leur patrie. Ironie lorsque l'on sait que c'est exactement ce que décident de faire les Anglais en Australie et que le résultat de la guerre de Sept Ans qui s'acheva en 1763 laissa la France privée de presque toutes ses possessions coloniales.

Néanmoins le Président de Brosses, que Voltaire, toujours médisant, avait nommé un peu cavalièrement le "Président des Terres Australes", avait à sa manière anticipé les étapes de la colonisation et s'était montré plutôt visionnaire en la matière.

Il faut, disait de Brosses, aller à la rencontre de "nouveaux spectacles physiques et moraux", rencontrer d'autres peuples, d'autres sociétés humaines, d'autres religions. C'est encore l'Homme qui est au centre de cette aventure mais un homme presque *inversé* si l'on peut dire. Un homme spectacle, un homme antithèse, une sorte

¹ Lozier-Bouvet ne rencontra que les glaces polaires et ne découvrit pas d'îles susceptibles de produire des épices pour le commerce de la Compagnie des Indes.

² Charles de Brosses, *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour [...] et des moyens d'y former un établissement [...]*, op. cit., 1756.

d'anomalie humaine, un écart. Il est vrai que cette époque est encore dévorée par une curiosité morbide assez clairement médiévale dans sa nature.

Curiosité passionnée pour les races de nains et de géants, pour le difforme et le monstrueux qui semblent s'écarter des lois de la nature, pour la "figure" et les usages de ces peuples que Voltaire nommait "nos antipodes en physique et en morale".¹

Mais pour rendre justice à de Brosses, ce qu'il préconise, dès 1756, c'est-à-dire avant Cook, avant Lapérouse, avant Rousseau, c'est une approche des primitifs étonnamment moderne : approche non violente, non religieuse, scientifique et graduelle, sans oublier cependant l'intérêt et la grandeur de la France.

Il faut aller doucement; attendre un moment favorable; ne point s'impatienter; les gagner pied à pied par de petits présents gratuits; [...] bannir la violence, & faire un usage bien sobre des armes à feu. [...] On ne doit ravir par force ni leurs fruits, ni leurs bestiaux, ni leurs personnes. [...] Dans le début du commerce avec eux, il faut sçavoir donner à propos, & perdre s'il est besoin, quand l'échange est de peu de valeur. [...] Que l'on n'oublie pas que l'entreprise est proposée, non à des marchands qui veulent gagner, mais à un prince qui veut s'illustrer.²

Néanmoins, malgré ses qualités, le discours reste tout à fait transparent. La bonne conduite et la douceur n'y sont envisagées que du point de vue de l'établissement d'un ascendant politique et marchand. Cette entreprise subreptice, sournoise dans sa démarche, n'incline pas vraiment au respect de l'Autre. L'autorité du prince sauvage évoquée plus haut, pas plus que la société qu'il dirige, ne sont en aucune manière susceptible de se comparer à la nôtre :

Ce que nous savons des insulaires de la mer pacifique, nous montre qu'ils ne manquent ni d'adresse ni d'intelligence. [...] Est ce à dire cependant qu'il soit impossible d'y trouver quelque nation policée de qui nous pourrions nous-mêmes apprendre une infinité de choses ? J'avoue qu'on ne doit pas s'y attendre.³

L'historicité de notre savoir est à sens unique, il s'écoule seulement dans une direction, d'ici à là-bas, de Nous aux Autres. Il s'agit seulement par la douceur feinte de les en convaincre "en leur remontrant, comme dit le cher Président, la ridicule fausseté de leur stupide idolâtrie".

¹ M. Duchet, "Aspects de la littérature française de voyages au XVIIIème", op. cit., p.13.

² De Brosses, tome II, op. cit., pp. 394-399.

³ Ibid., tome 1, pp. 13-36.

Sans revenir plus avant sur les deux premières époques déjà survolées, toutes deux d'ailleurs plus faiblement documentées et donc plus soumises à l'affabulation comme à la conjecture historique, il convient plutôt de faire commencer ici véritablement notre histoire par ce voyage fondateur de l'expédition Bougainville¹. Voyage clef, s'il en fut, pour ce qui concerne l'impact immense qu'il aura involontairement sur l'ensemble de notre perception future de l'image du primitif et donc de celle de l'Aborigène dans la conscience française. Bougainville, ce "voyageur-philosophe" que mentionnait Michèle Duchet, serait, dit-on, le premier Français² à avoir effectué le tour du monde et également celui qui va découvrir par hasard les îles du Pacifique. Comme les capitaines de toutes les expéditions françaises avant lui, il continue lui aussi de chercher la Terre de Gonnevile. Sa découverte accidentelle de Tahiti va avoir des conséquences tout à fait inattendues, tout d'abord parce qu'elle permet à la France de réévaluer l'importance stratégique de cette région du monde, mais surtout parce qu'elle va alimenter durablement le débat qui fait rage dans le monde intellectuel. Cette expédition fut pourtant de l'avis général considérée comme plutôt décevante. Aucune masse continentale d'importance n'avait été découverte. Ironie du sort, Bougainville ne fit que frôler la Nouvelle-Hollande dont il n'aperçut en fait que les brisants de la barrière de corail³. Mais c'est pourtant de ce voyage que Diderot pourra écrire : "Le voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne"⁴. C'est ce voyage également qui fera dire à Michèle Duchet qu'il représente enfin "un mythe de la Raison, non une rêverie de philosophe"⁵.

Mythe de la raison ? Oui, certes, parce que Bougainville, cette fois, ramène avec lui plus que son journal de bord, il ramène la preuve vivante de l'existence de cet Eden pressenti par les philosophes, en la personne du Tahitien Ahu-Toru, dont nous avons déjà parlé plus haut, et qui choisit volontairement de s'embarquer et de séjourner

¹ Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate du roi la Boudeuse et la flûte l'Etoile en 1766, 1767, 1768, 1769*, 2 vol. 1^{ère} Ed. A. Neuchatel, Imprimerie de la Société typographique, 1772.

² Jean-Paul Faivre dénie ce titre à Bougainville qui, selon lui, avait été précédé par au moins onze autres Français.

³ Les conditions défectueuses de ses navires et de ses vivres lui firent également écourter son voyage.

⁴ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville et autres oeuvres philosophiques*, textes choisis, présentés et commentés par Etienne Tassin, Paris, Presses Pocket, coll. Agora, 1992, p. 82.

⁵ M. Duchet, op. cit., p. 9.

⁵ Ibid., p. 9.

quelque temps à Paris. La venue en Europe du premier indigène du Pacifique va susciter une très vive curiosité dans les milieux parisiens. Ahu-Toru sera très vite la coqueluche du Tout Paris, sera même reçu par le roi Louis XV et Madame de Choiseul ira jusqu'à en faire son protégé.

Bien que Bougainville ne publia véritablement son Voyage qu'en 1771, soit deux ans seulement après son retour, Commerson, le naturaliste de l'expédition, fit publier dès 1769 un "Postscriptum sur l'île de la Nouvelle Cythère". Tahiti y était déjà décrite comme le lieu d'un bonheur superlatif, la preuve cette fois intelligible de la bonté naturelle du noble sauvage. "Utopie [...], s'exclame Commerson, le seul coin de la terre où habitent des hommes sans vices, sans préjugés, sans besoins, sans dissensions". Mais les lecteurs libertins ne voulurent y voir que ce qui les intéressait alors, à savoir une apologie fleurie du primitivisme et de l'amour libre, un "substitut de paradis dont Dieu est délicieusement absent"¹, ainsi que la condamnation sous-jacente de la propriété privée. Le succès du mirage polynésien proviendrait, selon F. Moureau, "d'un lieu, un moment" :

La conjonction miraculeuse d'une société lasse d'elle-même et d'une civilisation suffisamment lointaine pour échapper à la banalisation du vécu quotidien mais assez proche des critères occidentaux ethniques et moraux de la société 'perfectionnée'.²

Tahiti devenait ainsi le lieu emblématique à opposer aux travers et aux vices de la société française et son existence suscitera d'intenses et âpres controverses philosophiques dont Diderot se fera l'écho dans son *Supplément au voyage de Bougainville*. Il n'y a pas de textes connus qui témoignent du passage d'Ahu-Toru à Paris, ni à plus forte raison de ses réactions initiales. Pour certains, parmi lesquels Bougainville lui-même, Ahu-Toru était heureux, adorait l'opéra, dit-on, et s'y rendait seul régulièrement. Pour d'autres, plus nuancés peut-être, comme Diderot, il s'ennuyait à mourir.

Cependant le mythe lui-même, comme toutes les modes, tend à s'affaiblir et à lasser les imaginations frivoles du public français. Dès la fin du XVIII^e siècle, malgré cette

¹ François Moureau, op. cit., p. 264.

² Ibid., p. 264. François Moureau, dans la conclusion du 18 mai 1999 du Séminaire "Imaginaire du voyage, voyages imaginaires (XVI-XVIII^e siècles)" émet l'hypothèse que ce n'est pas l'autre que découvre alors Bougainville mais plutôt la Grèce antique.

translation dans l'espace, depuis nos premiers Hurons de l'Amérique sauvage jusqu'à nos Tahitiens des îles du Pacifique, ce "remarquable déplacement géographique de la terre d'élection, du paradis perdu de l'homme naturel"¹ ne sera plus suffisant pour insuffler plus longtemps une quelconque vitalité à cette moderne mythologie. Tahiti sera la dernière étape, relativement courte, avant l'extinction définitive du mythe. Le siècle de fer qui lui succède ne parle plus que de "colonisés".

4. Le rôle des penseurs

Comme nous venons de le voir, les influences multiples qui ont marqué le siècle sont à la fois issues de réactions purement nationales (comme la démarcation de la France par rapport à l'Italie), mais aussi liées aux récits de voyages des grands navigateurs espagnols, portugais, français ou hollandais et plus largement aux courants de pensée européens. Nombres d'apports à la fois extérieurs et intérieurs ont ainsi modelé la pensée des Lumières.

Georges Duby² distingue même deux périodes importantes qu'il situe en amont et en aval de 1750. Avant 1750, la plupart des philosophes sont des réformateurs prudents. Après 1750 et donc après le *Discours* et surtout le *Contrat social* de Rousseau, il ne peut plus être question dans la pensée politique d'un fondement social basé sur le seul droit divin. 1750 ouvre bien la période pré-révolutionnaire. On a peine aujourd'hui à s'imaginer l'importance du rôle des penseurs au XVIII^e, et plus particulièrement parmi eux Rousseau et Diderot. On a peine à se représenter le retentissement de leurs écrits et de leur influence à une époque où l'édition des ouvrages reste encore largement artisanale et confidentielle. Et pourtant, tous ces géants de la pensée non seulement sont lus mais aussi se connaissent les uns les autres, s'influencent entre eux, parfois allant même jusqu'à revendiquer tel Diderot "plusieurs morceaux de [sa] façon" dans tel ou tel passage du *Discours sur l'inégalité*³. Mais si les écrits de Rousseau portent bien l'empreinte de Diderot et de tant d'autres, tels Montaigne, Hobbes ou Montesquieu, ils

¹ "Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole (1799-1804)", in Jean Copans et Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978, p. 36.

² Georges Duby et Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Paris, Armand Colin, 1984, p. 170.

³ Voir à ce sujet l'excellent article de Jean Morel, "Recherches sur les sources du discours sur l'inégalité", *Annales Jean Jacques Rousseau*, tome V, op. cit., pp. 119-198.

s'alimentent aussi et surtout aux relations de voyages de l'époque, aux récits fabuleux de ces premières observations de terrain qui vont ainsi profondément marquer la totalité du débat sur l'Homme. C'est pourquoi il convient de revenir quelque peu en arrière dans notre cheminement chronologique et de s'attarder un instant sur ce noyau conceptuel qui se constitue là, au carrefour de ces grandes découvertes et de ces milieux intellectuels de la jeune bourgeoisie française.

Buffon d'abord parce qu'avec lui apparaissent aussi les premiers malheurs, la première génétique discriminatoire de l'homme, une première anatomie dissociée et classificatoire lourde de conséquences et qui reconnaît bien sûr que le genre humain est effectivement constitué d'une seule et même espèce d'hommes, qu'il y a bien unité du genre humain, mais que tous les hommes ne sont pas égaux cependant. Ainsi, raisonne Buffon, il existe bien une différence radicale entre l'homme et l'animal : l'homme est un être doué de raison, l'animal en est dépourvu. La raison, poursuit-il, se manifeste avec le langage; l'homme sauvage parle, donc comme l'homme policé il diffère bien lui aussi de l'animal. Mais voilà les choses se compliquent. L'homme est régi par différents niveaux de sociabilité et l'animal non :

Toute nation, dit Buffon, où il n'y a ni règle, ni loi, ni maître, ni société habituelle, est moins une nation qu'un assemblage tumultueux d'hommes barbares et indépendants qui n'obéissent qu'à leurs passions particulières.¹

Le barbare étant un homme indépendant et sans sociabilité, il se situe donc ainsi au degré zéro de la civilisation, là où les hommes se rapprochent des animaux. A ce premier critère référentiel purement social, Buffon rajoute trois nouveaux paramètres racistes qui serviraient selon lui à répertorier les degrés d'humanité : la couleur de la peau, la forme du corps, et enfin les mœurs et la beauté. La couleur blanche étant l'élément de référence absolu, tout ce qui s'en éloigne par contrastes ou degrés constitue par nature autant de dégénérescences et d'écarts au genre humain.

¹ Buffon (1707-1788), *Histoire naturelle, générale et particulière, De l'Homme*, Paris, Imprimerie nationale, 1777, p. 296.

Mais Buffon appartient aussi à cette école fonctionnaliste du primat climatologique initié par Montesquieu. La diversité des hommes proviendrait moins d'une diversité raciale à priori que d'un déterminisme fonctionnel lié à la géographie et au climat. C'est la nature qui modifie l'homme et toutes les espèces dans un évolutionnisme pré-darwinien. Trois causes seraient même à la source de la toute diversité humaine, les trois découlant chacune de la première : l'influence du climat bien sûr, la nourriture ensuite étroitement liée au climat, et les mœurs et coutumes enfin elles-mêmes consubstantielles aux précédentes. Le climat conditionne non seulement la couleur de la peau des hommes mais aussi l'existence ou l'absence d'espèces animales ou végétales particulières et par conséquent le type de nourriture qui influe en retour sur le tempérament, la taille et la force physique. La boucle est bouclée. L'Européen, qui lui a la bonne fortune de jouir d'un climat doux et tempéré, se propose donc tout naturellement comme le modèle même de la culture et de l'évolution.

Le climat le plus tempéré est depuis le 40° degré jusqu'au 50° [...] c'est aussi sous cette zone que se trouvent les hommes les plus beaux et les mieux faits, c'est sous ce climat qu'on doit prendre le modèle ou l'unité à laquelle il faut rapporter toutes les autres nuances de couleur et de beauté.¹

Dans ce délire ethnocentrique, non seulement l'homme européen est le seul à exercer, par droit naturel, sur le monde et les autres espèces une supériorité déterminante, mais c'est encore lui qui fait évoluer ou non les autres espèces en les domestiquant ou pas. Ceux qui, pour leur malheur, se trouvent en dessus du 50° parallèle ou en deçà du 40° ne sont ni tout à fait des modèles, ni tout à fait une fraction supérieure d'humanité. Quant aux Aborigènes de la Nouvelle-Hollande qui eux sont chroniquement au-delà de tous parallèles concevables², aux antipodes de toute latitude humaine, ce sont "peut-être les gens du monde les plus misérables, et ceux de tous les humains qui approchent le plus des brutes". "Ils n'ont point de maisons, ils couchent à l'air sans aucune couverture, et n'ont pour lit que la terre; ils demeurent en troupes de vingt ou trente, femmes et enfants, tout cela pêle-mêle." L'Aborigène, ou l'homme sauvage par excellence, est un être passif qui n'influence ni n'ordonne la nature autour

¹ Buffon, op. cit.

² En réalité entre le 11ème et le 39ème parallèle.

de lui, qui n'imprime ni ses besoins ni sa volonté au monde et ne relève de l'humanité que par les formes les plus accidentelles et les moins compatissantes de la nature. Par contraste, l'homme européen, lui, possède et cultive la terre, domestique la nature et les animaux, les fait évoluer et surtout les marque de sa volonté quasi-divine par un processus de domestication, de sélection et de transformation indéfinie.

Cuvier, Le Bon, Renan, Maurras, Céline plus tard, tous les théoriciens du racialisme du XIX^e siècle, tous les eugénistes racistes du XX^e siècle, tous les penseurs du National Socialisme rhénan, tous les mouvements politiques ou sociaux fondés sur la haine et le rejet d'autrui, de l'Action Française à Vichy, tous reprendront un jour, à divers degrés, ce modèle si séduisant de Buffon, cette théorie si infiniment ductile de l'influence des climats sur l'évolution des races. Théorie par elle-même si lumineuse, si parfaitement explicitante qu'elle continuera de réapparaître au retour de la plupart des récits de voyages.

Même jusqu'à l'excellent Voltaire, lui pourtant si peu convaincu par cette panacée climatique, qui ne partage cependant lui aussi les idées de Buffon sur la nature quasi animale des "races" inférieures. Mais tout de même pour ce pragmatique endurci, le climat n'a aucune influence sur l'évolution, la preuve, dit-il péremptoirement, un indigène transplanté reste un indigène, et de remarquer que "des Nègres et Nègresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèce"¹.

"Animaux"... Le substantif n'est pas seulement rhétorique, comme on le verra plus tard. Mais en attendant, Voltaire, si suspecté d'athéisme, lui paradoxalement si opposé aux récits bibliques et à leur facile cosmogénèse, reste cependant très nettement influencé par une très inattendue religiosité. Ce n'est pas tant l'homme qu'il place au-dessus de tout, mais bien Dieu. Même rebaptisé "Etre suprême", Dieu reste la Cause première qui seule a créé le monde, assignant à chaque espèce son ordre et sa place réglée. Il n'y a, dit-il, ni infériorité de l'animal, ni supériorité de l'homme mais toutes espèces sont issues de l'art infini du Créateur. Les hommes sont donc partout les

¹ Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'Esprit des nations*, Paris, INALF, 1961, p. 6.

mêmes; la “barbarie des civilisés” est universelle et répond trait pour trait à celle supposée du sauvage. Le seul facteur de civilisation décisif serait celui de religion. C’est la raison pour laquelle, presque par-devers lui, Voltaire admirera tant les Jésuites et leur influence en Amérique, en particulier au Paraguay : “A la barbarie et à l’ignorance ils ont fait succéder l’ordre, la science et le bonheur; sous leur discipline douce mais ferme, les habitants ont appris à cultiver la terre”¹. Oblitérant purement et simplement toute pratique religieuse antérieure au christianisme, “science et bonheur” sont le passage obligé de l’irreligiosité superstitieuse à la clarté *raisonnée* du christianisme et en se civilisant, le sauvage devient heureux.

En 1755, lorsque paraît le *Discours sur l’origine de l’inégalité*², ce mince traité devient presque aussitôt la sensation des cafés parisiens et la bible instantanée du jeune Robespierre à peine débarqué d’Arras. Rousseau³ y assume pour la première fois dans l’histoire des idées une position non seulement en violent contraste avec les satisfecit complaisants de Buffon, mais également une analyse révolutionnaire pour son temps. Même si cette paternité lui sera parfois contestée⁴, c’est surtout la mémoire de Rousseau qui sera saluée par la suite aussi bien par tous les républicains français depuis l’An Un jusqu’à la Cinquième République mais aussi par les Bolcheviques russes eux-mêmes.

Reprenant donc presque à contre-pied les théories de Buffon, Rousseau dénonce les méfaits de la société basée sur la propriété privée qui est perçue comme la source véritable de toute inégalité sociale. Ce pivot axiomatique du *Discours*, cette relecture politique du droit du possédant qui préfigure l’analyse marxienne⁵ du matérialisme historique, présuppose une antériorité *naturelle* à celle de l’usufruit. A la lumière nouvelle des récits, Rousseau oppose à la parcellisation du monde, à sa réification, cet état de nature originel, indifférencié et idéal où l’homme sauvage jouit sans entrave

¹ Voltaire, op. cit., chap. CLIV.

² Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1959-1995.

³ (1712-1778)

⁴ G. Chinard voit Rousseau comme celui qui a “répété de façon plus éloquente ce que tant d’autres avaient dit avant lui...”, *L’Amérique et le rêve exotique dans la littérature du XVII et XVIIIème siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 364.

⁵ Marxienne par opposition à marxiste qui désigne une théorie politique.

d'une vie sans industrie, sans parole, sans clôture et sans guerre. Autant d'ablatifs que la société viendra interpréter plus tard comme autant de manques et de tares virtuels.

Ce n'est pas pour autant qu'il faille, devant l'enthousiasme de certains explorateurs¹, préconiser un retour béat à l'état sauvage. Cette involution, Rousseau la sait impossible. L'Histoire ne bégaye pas. La réversibilité historique serait même une "*conséquence*" dangereuse. Un peuple totalement corrompu ne peut redevenir totalement vertueux par le seul jeu de nouvelles lois sociales. C'est seulement dans la perfectibilité native de l'homme que réside la solution.

Quoi donc ? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer.²

Le "bon sauvage" de Rousseau, vocable ambigu auquel il convient de maintenir les guillemets, doit être cependant quelque peu corrigé et réinterprété comme un mythe propagé par ses détracteurs (tel Voltaire par exemple)³ et non pas comme une véritable théorie. Rousseau parle bien en effet de l'homme primitif mais non de sa bonté naturelle, tout au plus insiste-t-il sur son absence de morale. De la même manière c'est tout aussi involontairement qu'il entretiendra lui-même ce malentendu en référant à une certaine étape dans l'évolution de l'homme à l'état sauvage comme à un "âge d'or". Or incidemment, et malgré les nombreuses relectures inamicales⁴, c'est une toute autre notion qui se révélera à la fois la plus cruciale du point de vue anthropologique, mais aussi la plus méconnue de toutes et qui veut, selon Rousseau, qu'à l'état de nature, l'amour propre et donc l'ego cartésien n'existent pas. C'est, théorise-t-il, au moment funeste où les groupes primitifs informels convergent en société d'hommes que leur coexistence forcée les entraîne à des comparaisons qualitatives entre eux :

¹ Par exemple Commerson, botaniste et naturaliste du roi lors de l'expédition de Bougainville.

² Rousseau, *Deuxième Discours*, Note IX.

³ Rousseau dans une note du Livre VIII des *Confessions* parle même du "*grand complot de Diderot et Grimm*" contre ses écrits.

⁴ "[Diderot] ... avec le projet déjà formé de me rendre odieux, m'allait sans cesse excitant et stimulant aux sarcasmes", Jean-Jaques Rousseau, *Confessions*, t. XII, p.187.

... chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fût là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps.¹

Cette idée fondamentale sera reprise et systématisée de manière plus explicite par Lévy-Bruhl² qui pensait lui aussi qu'il n'y avait pas de distinction chez le primitif entre le sujet et l'objet, entre le moi élocutoire et le monde extérieur.

Les répercussions sur le plan de l'analyse sont aussi considérables qu'imprévues, parce que si à l'état de nature, l'homme sauvage n'affirme pas ou très peu son identité, et qu'au contraire à l'état civilisé, l'homme, pour coexister, se doit de s'affirmer et de s'individualiser violemment vis à vis d'autrui, alors la civilisation elle-même est bien à l'origine de l'invention du concept d'individu, invention qui comme tous les artefacts culturels serait le ressort secret même du "vice" rousseauiste.

C'est aussi sans doute pour cette coupure systémique fondamentale entre l'inné et l'acquis que Lévi-Strauss considère encore à ce jour Rousseau comme le père de l'ethnologie, "le fondateur des sciences de l'homme"³ car il ne s'est jamais aventuré, dit-il, à "mêler l'état de nature et l'état de société"⁴. Avec l'apparition de la société, il y a, selon Rousseau et Lévi-Strauss, "un triple passage, de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à l'humanité..."⁵. Et c'est bien ce qui fera dire à Lévi-Strauss, bien plus tard, que c'est justement en ayant coupé l'homme de la nature et en l'ayant constitué en règne souverain, que l'on a voulu effacer son caractère le plus irrécusable, "à savoir qu'il est d'abord un être vivant" que l'on a donné champ libre à tous les abus et toutes les horreurs.⁶

Comme on le voit, les ramifications de la pensée de Rousseau vont infiniment plus loin que les simplifications désabusées de certains de ses ennemis à propos des naïvetés de son soi-disant "bon sauvage".

¹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Deuxième Discours.

² Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922.

³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 45.

⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1965.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, op. cit., p. 49.

⁶ Ibid., p. 53.

Ennemi, Diderot¹ ne le fut pas toujours. Il fut un temps même où il se complaisait encore à reconnaître ses propres idées, voire ses propres phrases dans le *Discours*. Mais dans son *Supplément au voyage de Bougainville*, il s'oppose avec dédain aux théories abstraites de Rousseau. Il soutient² même qu'il n'y a pas plus sur terre de bon sauvage que de mauvaise société. L'histoire de l'humanité ne serait pas, selon lui, une déchéance inéluctable par rapport à un état de grâce originel mais plus simplement un progrès continu de la raison. De plus, les progrès de la civilisation, loin d'être tous condamnables, sont pour beaucoup au contraire à louer. Il nous faut réaliser le rêve, dit-il en substance, d'une société épurée, à mi-chemin entre l'état bienheureux de nature et l'état rationnel de la cité. L'homme *éclairé* y pourrait jouir alors de sa liberté mais sans en avoir à subir la corruption.

Si Rousseau, au lieu de nous prêcher le retour dans la forêt, s'était occupé à imaginer une espèce de société moitié policée et moitié sauvage, on aurait eu, je crois, bien de la peine à lui répondre.³

Un milieu du chemin où toute bonne loi serait celle qui suit la nature et s'y conforme. Encore que pour accéder à cette vérité, faut-il observer plus attentivement la nature et discerner la "bonne nature" de la mauvaise, et Tahiti, joyau conceptuel, représente la bonne nature. Pour son malheur l'homme civilisé, lui, est régi par trois sortes de lois qui entrent en opposition entre elles : les lois de la nature, les lois civiles et les lois religieuses. Il ne peut les suivre toutes et être heureux à la fois. Les lois donc qui nous sont cependant nécessaires doivent pour tendre vers la perfection se rapprocher de celles de la nature. C'est même de cette idée que sont issus les dialogues entre le prêtre et le sauvage tahitien du *Supplément*; dialogues d'ailleurs largement inspirés de Lahontan. Une législation naturante ou peut-être une nature légiférante, mais de quelque manière que l'on veuille bien la considérer, cette loi ne doit sa relative efficacité qu'à sa capacité paradoxale et impossible à s'abstraire d'elle-même et de ses origines

¹ (1713-1784)

² Michèle Duchet constate qu'un grand nombre de passages du *Supplément* reprennent, développent ou annoncent des idées que Diderot avait exprimées dans des textes écrits pour *l'Histoire des Deux Indes* de l'abbé Raynal (1770). "Le primitivisme de Diderot", *Europe*, 1963, pp. 126-137. Voir p. 127.

³ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, "Le primitivisme de Diderot", op. cit., p. 135.

modernes. Le primitivisme de Diderot est donc bien à relativiser¹, il consiste même parfois à nier la possibilité du bonheur à l'état de nature. En effet, si l'histoire de l'homme civilisé n'est que celle de sa longue marche vers la misère sociale, l'homme sauvage, lui, souffre des maux de la nature et ne connaît le bonheur que parce qu'il n'est pas encore entré dans ce cycle fatal du progrès, et qu'il est encore, pour un temps, indemne de tous les maux inhérents à notre état de civilisation.

Comme on le voit aussi bien dans le *Discours* de Rousseau ou encore de manière si éclatante dans le *Supplément au Voyage* de Diderot, c'est bien de la rencontre entre récits de marins et traités de philosophes que ces premières "figures" du primitif s'élaborent et se complexifient peu à peu dans la conscience française. Buffon déjà qui avait entrepris en 1749 sa monumentale *Histoire naturelle, générale et particulière*, en trente-six volumes, lui aussi s'inspirait largement des récits de voyages parus jusque là.

5. Civilisation : une histoire de mot

C'est pourquoi *civiliser* l'homme sauvage présuppose que l'on est fixé sur le concept même de civilisation, sur la nébuleuse de pratiques sociales, de coutumes ou de croyances civiles qui détermineraient l'accession hypothétique et nécessaire à cet état de *civilisé*. Le mot "civilisation" lui-même reste confus, c'est un mot beaucoup plus récent que le mot "culture", puisqu'il remonte à peine à la fin du XVIII^e siècle, plus exactement en 1757, où il apparaît dans le discours de Mirabeau intitulé "L'ami des hommes". "La religion, dit Mirabeau, est le premier et le plus utile ressort de la civilisation..."².

Le mot désigne ici, dans l'esprit de l'époque, la politesse, l'affinement des comportements, l'adoucissement des mœurs, une manière d'être, tempérée par la *civitas*. L'homme est "socialisé", "policé", "civilisé", en d'autres mots il règle ses comportements et son maniérisme sur les mœurs et le bon ton de l'Ancien régime. Rapidement le mot évolue pour désigner cette fois le mouvement collectif et partiellement abstrait de l'esprit et des techniques qui fait littéralement sortir l'humanité

¹ M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, op. cit., p. 130.

² Mirabeau, *L'ami des hommes ou Traité de la population*, BNF, INALF, 1961, p. 377. Le texte date de 1755.

de la barbarie, et bien sûr comme presque tous les termes généraux et nobles qui triomphent sous la révolution, il “naît à son heure”. Comme remarque Lucien Febvre :

Civilisation naît à son heure. Je veux dire à l'heure où s'achève le grand effort de l'Encyclopédie commencé en 1751... et terminé enfin en 1772, [...]. Il naît surtout lorsque, de l'Encyclopédie tout entière, commence à se dégager la grande idée de la science rationnelle et expérimentale, une dans ses méthodes et dans ses démarches, qu'il s'agisse pour elle, à l'exemple d'un Buffon ignorant la Bible, de conquérir la nature ou, à la suite d'un Montesquieu, de réduire aux catégories les sociétés humaines et leur infinie variété.¹

Au XVIII^e siècle, on assiste donc surtout à cet affranchissement généralisé de la philosophie à l'égard de la théologie. Aux théodicées médiévales succède la notion explicite de “dynamisme historique”. Aux grands textes de légitimation s'oppose désormais le corpus grandissant des traités, des catégories et des savoirs expérimentaux. “Civilisation” naît de ce qui la termine... à savoir l'idée religieuse. Par dérision parfois, par extension surtout, le concept s'appliquera aussi à la dite “Civilisation des sauvages”, une manière sans doute d'universaliser son emprise. Mais même si la colonisation se verra très tôt critiquée, on continuera longtemps d'approuver assez largement l'idée de “civiliser” les sauvages. Comme le note Gusdorf², l'homme blanc du siècle des Lumières devient le “missionnaire du nouvel Evangile de la raison”.

En France³, le mot poursuit son évolution et se charge de connotations nouvelles. Il désigne peu à peu un stade de développement, d'acquis techniques, sociaux et intellectuels ainsi que les “progrès de la raison”. Cette vision linéaire de l'histoire est fondée sur le modèle psychologique de la formation des individus mais opère toutefois une distanciation critique vis à vis de la “nature”. On admet que le travail éducatif permet d'échapper à la nature animale comme aux idées reçues. Pour les Lumières, la “civilisation”, à l'image de l'homme, permet à la société de s'affranchir d'une double malédiction : la religion d'une part, c'est-à-dire la superstition, et la nature d'autre part, c'est-à-dire l'animal. “Civilisation” implique même, au contraire, de nouvelles salvations

¹ L. Febvre, “Civilisation, le mot, l'idée”, *Pour une histoire à part entière*, EHESS. Cité dans *Race et Civilisation* de Claude Liauzu, Paris, Syros, 1992, p. 21.

² Georges Gusdorf, “Le Cri de Valmy”, *Communications* 45, 1987, pp. 117-146.

³ L'Angleterre adoptera le terme un peu plus tard et le mot apparaît en 1767, connoté du “civilisation” de Mirabeau. Sous la plume d'Adam Ferguson, le mot anglais désigne soit un mouvement, soit un état. “Civilization” est opposée ici à “savagery” et à “barbarism” mais se charge d'une valeur évolutionniste très marquée.

laïques, celles de perfectibilité humaine ou idéalisme, et celles de progrès scientifique ou techné.

Ces notions dans leur optimisme et leur idéalité renvoient, inconsciemment sans doute, aux croyances unitaires, universalistes et ethnocentriques qui seront la marque du siècle. On ne peut presque rien comprendre de fondamental à propos de la psyché française si l'on ne sait pas qu'il n'existe véritablement, pour la plupart des Français, qu'un modèle unique de civilisation applicable à l'ensemble de l'humanité, celui de la France. Nous verrons plus longuement cet aspect dans le chapitre 5. Celle-ci porte en elle, avec la gloire nationale, l'espérance en un Homme devenu centre de l'univers en lieu et place de ses dieux. L'apparition du mot "civilisation" témoigne presque à elle seule de l'effacement progressif dans le vocabulaire et les mentalités d'un dieu "causal" au profit de notions nouvelles et humanistes héritées de la Renaissance et enfin universalisées à la Révolution.

Mais ce mot "civilisation", qu'il soit au singulier ou au pluriel, peut d'ailleurs prendre des sens très différents voire parfois antinomiques. C'est au nom de la civilisation, perçue comme idéal, qu'on évalue les civilisations, perçues comme configurations historiques singulières. La civilisation européenne devient le canon autorégulateur qui sert à évaluer l'état relatif des civilisations. L'Europe demeure implicitement la référence étalon et en son sein la France plus particulièrement. Au XVIII^e, la Chine et l'Inde seront enfin admises au rang de civilisation(s). La civilisation (à comprendre plurielle) devient alors synonyme de "culture". Il est intéressant de noter que les archéologues, plus intéressés par le substrat technique, utilisent volontiers le mot "civilisation" dans un sens historique et technologique alors que les ethnologues lui préfèrent le mot "culture" qu'ils perçoivent dans son sens sociologique et synchronique.

Mais à la diversité sans cesse grandissante des contextes et des acceptions du mot, s'ajoute très tôt la notion léthale du progressisme, idée que l'on retrouve encore intacte au XX^e :

L'idée de progrès est inséparable de celle de civilisation. L'homme civilisé regarde vers l'avenir tandis que le barbare est tourné vers le passé et absorbé par le présent.¹

C'est ce concept progressiste qui servira encore de prétexte idéologique aux expéditions coloniales françaises du XVIII^e.

6. Les instructions de voyage françaises

Les instructions de voyage, bien que relativement marginales par rapport aux diverses influences que nous venons d'étudier, représentent cependant un miroir important. Elles ne sont pourtant pas une nouveauté mais par leur souci de répertorier, par les soulignements qu'elles vont donner à tel ou tel point, par la raison même de leur existence, enfin par leur nécessité de concision, elles donnent un panorama des idées qui prévalent au moment où se monte une expédition.

Dès 1500, les instructions données par exemple aux navigateurs hollandais² lors des expéditions australes, et en particulier à Tasman, indiquaient qu'il fallait se cantonner au troc ou au commerce et ne se préoccuper que des seuls intérêts marchands, la découverte et l'exploration de terres nouvelles ne faisant plus partie de l'approche officielle de la marine marchande hollandaise. Dès lors, l'itinéraire sera un itinéraire marchand.

Cook, de son côté, dès 1768, s'embarque avec des instructions précises. Même si elles n'atteignent pas, par leur souci du détail et leur longueur, l'importance de celles confiées à Lapérouse et plus tard à Baudin, elles portent cependant en elles la trace encore persistante du mythe du bon sauvage qui retrouve même un peu de force avec Cook, (il est vrai indépendamment des idées de Rousseau). On prêche, dans ces instructions, patience et respect pour le natif. Il convient de réfréner la violence des marins, s'essayer à la douceur, à la conviction. Mais en exergue ou en contrepoint à ces instructions de voyage, véritables filtres idéologiques, Cook se dégage des préconditions officielles et donne dans ses notes personnelles une description plus

¹ Larousse du XX^e (1932).

² Voir l'article de Mulvaney, "Australian Aborigines, 1606-1859", *Historical Studies* 8, 30, 1988, pp. 131-151.

nuancée de l'Aborigène. Un être misérable sans doute, (*the most wretched*) mais un être¹ qui ne connaît pas la honte de sa nudité et qui, au contraire du commun des Européens, semble beaucoup plus heureux.

From what I have said of the Natives of New-Holland they may appear to some to be the most wretched people upon Earth, but in reality they are far more happier than we Europeans; being wholly unacquainted not only with superfluous but the necessary Conveniences so much sought after in Europe, they are happy in not knowing the use of them. They live in Tranquillity which is not disturb'd by the Inequality of Condition: The Earth and sea of their own accord furnishes them with all things necessary for life, they covet not Magnificent Houses, Households-stuff etc., they live in a warm and fine Climate and enjoy a very wholesome Air, so that they have very little need of Clothing... In short they seem'd to set no Value upon anything we gave them, nor would they ever part with any of their own for any one article we could offer them..²

Pour Cook, comme plus tard pour Lapérouse, ce spectacle de la diversité humaine doit conduire à la prudence, à la tolérance. Le sauvage est bien un être colonisé mais il n'est pas pour autant à considérer comme une pure victime. Ce qui frappe dans les deux récits de 1769 et 1786, c'est que la colonisation des terres nouvelles n'est plus filtrée ni décryptée par le modèle des voyages aux Amériques : l'océanien, l'insulaire de Tahiti n'est plus un esclave à évangéliser mais un homme libre. Il est même la figure inversée de l'Indien, de l'Africain, du Nègre.

Entre 1768 et 1788, vingt années cruciales vont s'écouler où, à distance, Cook et Lapérouse ne conçoivent plus du tout la rencontre avec le primitif ni dans le cadre étroit des instructions, ni dans le cadre plus vaste du religieux malgré l'exemple souvent cité des Franciscains et des Jésuites sur les rivages du Pacifique Sud et Nord. Malgré les exemples de ce que peuvent "l'humanité et la bienfaisance" sur les peuples sauvages du Paraguay, de la Californie ou du Brésil, il y a chez ces marins philosophes à la fois un effacement certain des pures considérations marchandes et l'éclipse quasi totale de la primauté évangélique. Il s'agit désormais du regard décillé du positiviste.

Lapérouse, comme Cook, conçoit bien la nécessité de civiliser le natif mais sans nécessairement recourir à la religion, et en tout cas pas aux religieux. L'anthropologie

¹ Ses remarques sont critiquées par les spécialistes qui pensent que les rencontres entre les Aborigènes et Cook ont été si peu nombreuses et si superficielles que rien ne pouvait lui donner matière à faire une telle analyse. Cette vision serait plutôt à mettre au compte de son primitivisme idéal.

² Beaglehole, *The Journals of Captain Cook, I, the Voyage of the Endeavour*, Cambridge, 1955, p. 399.

de Buffon, pense Lapérouse, peut servir à elle seule de fondement à une théorie tout à fait viable de la civilisation. La nature y serait transformée par le travail de l'homme, celui-ci en retour ne peut que se perfectionner en se civilisant. Le monde fécondé par le travail élève l'homme par cet échange, même si cette promotion ne va toutefois pas jusqu'à une assimilation par laquelle l'Autre deviendrait notre Même.

Il existe, toujours entre Cook et Lapérouse, un autre trait commun, c'est l'opposition qu'ils font entre philosophes et voyageurs et la nécessité qu'ils pressentent de construire, comme dit Pierre Besses, une "para-ethnologie"¹. Relever avec rigueur des traits et des coutumes, rapporter, témoigner, faire oeuvre utile, sinon de savant du moins de clerc attentif et ouvert. Il y a, pour Pierre Besses, un avant et un après de l'Encyclopédie, périodes qui déterminent deux ères distinctes. Avant l'Encyclopédie, l'observation reste livrée au pittoresque, au trait moral, au tableau empirique des usages. Après l'Encyclopédie, c'est l'accession à un langage technique, à l'étude exhaustive des objets et des outils et surtout, l'irruption révolutionnaire du comparatisme culturel. G. Duby² dira de l'Encyclopédie qu'elle n'est pas une synthèse scientifique, mais "une prudente apologie du progrès humain".

Mais revenons sur ces fameuses instructions de voyage françaises. Deux siècles plus tard, elles sont suffisamment nombreuses et documentées pour nous permettre de nous y arrêter plus longuement et voir ce qu'elles traduisent de l'esprit et des préoccupations du temps. Lorelai Kury¹ y voit pour sa part plus qu'une simple feuille de route, elles sont de véritables manuels destinés aux voyageurs et consacrés au travail de terrain. Comme tels, elles assument donc au-delà des conseils pratiques et du relais politique une part auto-pédagogique immense. Cependant leur intérêt scientifique échoie en dernière analyse aux naturalistes restés en France et aux institutions d'histoire naturelle qui les ont commanditées. Le voyageur, lui, doit servir fidèlement à la fois sa patrie mais aussi le savoir en rapportant des faits, des échantillons, des observations qui seront ensuite contextualisés par les spécialistes. On exige du voyageur avant tout de la

¹ Pierre Besses, "Science et idéologie dans la nouvelle littérature de voyages. 1768-1788. Cook et Lapérouse, Voyageurs éclairés", *Les Français et l'Australie*, Actes du Colloque d'études franco-australiennes, décembre 1987, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 1989. pp. 61-73. Voir p. 69.

² G. Duby, op. cit., p. 160.

rigueur et de la précision, soucis perceptibles à travers les principes mêmes du “Questionnaire”². Parmi ces cahiers des charges de plus en plus nombreux qui accompagnent les expéditions, les deux plus importants sont ceux confiés à Lapérouse et à Baudin, le mémoire donné à Lapérouse étant de tous, le premier du genre. Il s’intitule *Mémoire du roi, Pour servir d’instruction particulière au sieur de La Pérouse, capitaine de ses vaisseaux, commandant les frégates la Boussole et l’Astrolabe*. 26 juin 1785. Outre les divers mémoires qui le composent concernant les divers champs de la science (géométrie, astronomie, physique, zoologie ou botanique), la Société de Médecine travailla sur un “questionnaire” nouveau, et incroyablement moderne par son approche surtout, concernant l’étude du vivant, depuis l’apparence physique jusqu’aux coutumes et traditions des indigènes. Le brouillon de ce texte est bien de la main du Premier Conseiller, Fleurieu, mais certains s’accordent à penser qu’il fut plus probablement rédigé par Louis XVI en personne.

Il ne faut toutefois pas s’exagérer la “courtoisie” de ces directives. Les instructions restent fermement centrées sur l’intérêt et la sécurité des vaisseaux d’abord plutôt que sur un respect scrupuleux des naturels³. Si l’on exige des marins un code de bonne conduite, c’est avant tout afin de permettre aux équipages de réaliser de manière plus efficace des échanges et de se procurer le bois, les provisions et l’eau douce nécessaires au voyage. Une relecture des directives souligne assez le souci utilitaire prévalent et ne relève en rien de l’effusion gratuite ou de la bonté naturelle du Français, pas plus que d’une volonté quelconque de communication. Il s’agit, lit-on, bien sûr de “se concilier l’amitié des principaux chefs”, mais ceci afin de s’assurer des “ressources qu’il pourra trouver sur le lieu pour fournir aux besoins de ses vaisseaux” et de connaître les “marchandises ou objets d’Europe” susceptibles d’intéresser les dits habitants et de fixer un prix jugé honnête à ces échanges. La violence est à éviter certes mais pas à tout prix; par exemple, l’eau et les vivres si nécessaires à l’expédition peuvent être obtenus par la force si le naturel se montre peu enclin à coopérer. Une prévision du

¹ Lorelai Kury, “Les instructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830)”, *Revue d’Histoire des Sciences*, janvier-mars 1998, t. 51, 1.

² Voir les *Questions de statistiques à l’usage des voyageurs* de Constantin-François Volney.

³ C. Gaziello, *L’expédition de Lapérouse, Réplique française aux voyages de Cook*, Paris, Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1984, p. 77.

texte précise même avec assez peu d'élégance : "Dans tous les autres cas, s'il ne peut obtenir l'amitié des sauvages par les bons traitemens, il cherchera à les contenir par la crainte et les menaces"¹. Or en dépit de cette approche, ce n'est pas tant le contenu de ce mémoire qui est intéressant pour notre étude mais plutôt le fait implicite de son existence. Le "Questionnaire" révèle de manière spectrale l'émergence d'une prise de conscience de l'existence de l'Autre, un premier souci et une réflexion encore balbutiante de ce qu'il convient de faire de cet Autre. Même si cette reconnaissance et ce souci passent par l'intérêt bien compris, le fait que l'on ait jugé les instructions essentielles à toute nouvelle expédition révèle déjà cette admission de facto et son corollaire immédiat : la nécessaire codification de la rencontre. L'Autre est déjà pris en considération, légiféré in absentia, jugé non pas dans son altérité spécifique et nouvelle, mais dans sa pure *quantité inconnue*, potentiellement hostile, probablement utilitaire, certainement inférieur, mais au moins, pourrait-on dire, ontologiquement repérable.

Le sauvage commence ainsi son existence, sans parole, sujet d'étude et de spéculations, une sorte de *caveat* dans le texte qui le concerne, sans autorité civile, morale ou religieuse qui le rendrait notre égal. En le rencontrant, les Européens avaient brusquement hérité d'un peuple enfant. Si les premiers acceptent de partager quelque chose avec ces derniers, il s'agira surtout d'une préoccupation verticale, paternaliste et civilisatrice et qui sert à long terme les intérêts français :

Il s'occupera, [le voyageur] avec zèle et intérêt, de tous les moyens qui peuvent améliorer leur condition en procurant à leur pays les légumes, les fruits et les arbres utiles d'Europe; en leur enseignant la manière de les semer et de les cultiver.¹

A travers l'hétéroclite de ces "instructions" royales, et pour aussi loin qu'elles puissent être perçues comme les prolégomènes de nos modernes directives anthropologiques, elles permettent de jeter une lumière crue et révélatrice sur la psyché française de l'époque ainsi qu'incidemment de souligner les contrastes frappants qui existent entre les approches anglaise et espagnole d'une part et l'approche française d'autre part, surtout dans leurs techniques divergentes de gouvernement des natifs.

¹ *Mémoire du roi pour servir d'instruction particulière au sieur de La Pérouse, capitaine de ses vaisseaux, commandant les frégates La Boussole et l'Astrolabe*, 26 juin 1785., *Annales maritimes et coloniales*, 1816, 1^e série, 2^{ème} partie, pp. 12-49. Voir p. 49.

De Gonneville, Bougainville, Lapérouse, D'Entrecasteaux mais aussi Buffon, Diderot, Rousseau, Voltaire ou Montesquieu, sont les acteurs essentiels, incontournables, pour comprendre le premier chapitre de cette fondation contingente de la construction imaginaire du primitif. Fondation contingente parce qu'essentiellement historique et donc soumise aux aléas du temps, de *l'époque* et de *l'accident* humain. Fondation imaginaire aussi parce que, comme on l'a vu, la perception de l'Autre n'est qu'une description du Même qui se conçoit et se projette, mais fondation tout de même parce qu'elle se propose avant tout à nous comme une première narration captivante, une première découverte graduelle et discursive de ce peuple symbolique par les Français.

¹ Ibid.

EXPEDITIONS ET NAVIGATEURS FRANCAIS

année	EXPEDITION	SEJOUR AUSTRALIEN	BUT ARMEE PAR	EVENEMENTS POLITIQUES, LITTERAIRES ET SOCIAUX
1504	Binot Paulmier de GONNEVILLE <i>L'Espoir</i>	Passe 6 mois sur une terre inconnue qui deviendra la Terre de Gonneville	marchands de Honfleur	→ 1605: le Hollandais Wilhem Jansz accoste dans le Golfe de Carpentaria → 1616: le Hollandais Theodore Hartogt mouille à la Baie des Chiens marins, côte ouest → 1660: relation de l'abbé Paulmier → 1688: le pirate William Dampier débarque sur le sol australien → 1697: publication du Voyage autour du monde de Dampier
1738-1739	LOZIER-BOUVET	cherche les découvertes de Gonneville mais ne rencontre que les glaces polaires	Compagnie des Indes	
1766-1769	Louis de BOUGAINVILLE <i>La Boudeuse et l'Etoile</i>	Découverte de Tahiti Il longe la côte nord-est (barrière de corail) en 1768 Il est le premier navigateur français à avoir effectué le tour du monde	Louis XV expédition scientifique que à la recherche de la Terre de Gonneville	→ 1746: publication de l'Histoire générale des voyages de l'abbé Prévost → rivalités avec l'Angleterre qui évince la France par ses expansions coloniales (Canada fermé à l'immigration française) → arrivée en France du Tahitien Ahu Toru → 1755: publication du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité de Rousseau → controverses philosophiques entre Diderot, Montesquieu et Voltaire à propos de la venue du Ahu Toru → 1756: publication de l'Histoire des navigations aux Terres Australes du Président de Brosses → 1768-1771: 1 ^{er} voyage de Cook → 1771: publication du Voyage autour du monde de Bougainville
1771-1773	Marc-Joseph MARION-DUFRESNE <i>Le Marquis de Castries et le Mascarin</i>	accoste en Tasmanie du Sud, à Blackman's Bay, en mars 1772, où il reste 3 jours	armée localement en Ile de France devait ramener Ahu Toru et explorer le Pacifi-que sud à la recherche de la Terre de Gonneville	
1772	François de SAINT-ALLOUARN <i>Le Gros Ventre</i> Yves-Joseph de KERGUELEN <i>La Fortune</i>	accoste sur la côte ouest de l'Australie (Shark Bay) dont il prend officiellement possession au nom du roi de France Kergelen prend possession des Iles qui porteront son nom	expédition montée par la France à la recherche de la Terre de Gonneville	→ ⚓ de Louis XV → 1774: accession de Louis XVI → 1772-1775: 2 ^{ème} voyage de Cook → 1778 : ⚓ de Rousseau → 1779: Cook est tué à Hawai

1785 - 1789	Jean-François de GALAUP, Comte de LAPEROUSE <i>La Boussole et l'Astrolabe</i>	accoste en 1788 à Botany Bay, 5 jours après le débarquement de la première flotte du Gouverneur Phillip Lapérouse reste 6 semaines à Port Jackson puis disparaît en mer	soutenue par Louis VI 10 savants et artistes embarqués, un jardinier, un horloger	→ 1783: Traité de Versailles (indépendance des USA) → 1784: † de Diderot → 1788: † de Buffon → 1789: Révolution française
1791-1794	Antoine Raymond Joseph de BRUNY d'ENTRECASTEAUX <i>La Recherche et l'Espérance</i>	accoste le 21 avril 1792 à la Terre de Van Diemen y fait un deuxième séjour de 38 jours le 20 janvier 1793 rencontre les Naturels	Relation du voyage par La Billardière et par Rossel	
1800-1804	Nicolas BAUDIN <i>Le Géographe le Naturaliste le Casuarina</i>	accoste le 30 mai 1801 à la Baie du Géographe Baudin rejoint dans la Baie de la rencontre l'anglais Flinders le 8-9 avril 1802 Il reste 5 mois à Port Jackson (22 juin-18 novembre 1802)	Expédition décidée par Napoléon pour compléter le relevé cartographique des côtes du continent australien et du sud de la Nlle Guinée et implanter des colonies 22 savants et naturalistes embarqués Récits de Hamelin, Milius, Baudin, Péron et Freycinet	→ parution en 1797 du Voyage de Lapérouse → 1800: publication de la Relation de voyage à la recherche de Lapérouse par La Billardière → 1803: † de Baudin à l'Ile de France → 1803: occupation de la Tasmanie par les Anglais → 1807: publication du volume I par Péron → 1808: publication du récit de Rossel → 1810: † de Péron, le vol. 2 est terminé par Freycinet → 1810: perte de l'Ile de France au profit des l'Angleterre → 1815 : défaite de Napoléon à Waterloo
1817-1820	Louis de FREYCINET <i>l'Uranie et la Physicienne</i>	accoste à Port Jackson	aspect scientifique et géographique vérifier et compléter les découvertes de Baudin sur la côte ouest de la Nouvelle-Hollande et de la Terre d'Arnhem Récit du savant Jacques Arago et de Freycinet	→ 1816: publication du volume II par Péron et Freycinet

1822-1825	Louis Isidore DUPERREY <i>La Coquille</i>	séjour de 2 mois à Port Jackson en janvier 1824	Recherche d'un site favorable à la création d'un établissement sur les côtes occidentales de la Nlle-Hollande Récit de R. Lesson	→ 1822: publication de la Promenade autour du Monde de J. Arago
1824-1826	Hyacinthe de BOUGAINVILLE <i>La Thétis et l'Espérance</i>	Port Jackson en juillet 1825 où il reste 3 mois	armée par le ministre de la marine pour faire l'état des forces des puissances européennes dans le Pacifique	→ 1824-1844: publication du récit de Freycinet
1826-1829	Jules DUMONT d'URVILLE <i>La Coquille</i> rebaptisée l'Astrolabe	Melbourne et Port Jackson	recherche de points d'escale et d'un lieu propre à la création d'une colonie pénale examiner la Nouvelle-Zélande Récits de Dumont d'Urville et de A. Lesson	→ 1827: confirmation du naufrage de La Pérouse par Peter Dillon arrivé à Vanikoro en 1828
1830-1832	Cyrille LAPLACE <i>La Favorite</i>	Hobart et Sydney	glaner des informations sur tout ce qui pouvait arranger le commerce français Récit de Laplace	
1837-1840	Jules DUMONT d'URVILLE <i>L'Astrolabe et la Zélée</i>	exploration de l'Antarctique et des îles du Pacifique s'arrête en Australie et en Tasmanie	buts scientifiques Récit de Le Guillou	→ 1839: publication du Voyage autour du monde de R. Lesson → mai-juillet 1840: main mise officielle de l'Angleterre sur la Nouvelle-Zélande

CHAPITRE 3

Les successeurs

... les jugements que portent les nations les unes sur les autres nous informent sur ceux qui parlent, non sur ceux dont on parle.

Tzvetan Todorov

Bien qu'historiquement situés au XIX^e siècle, et pour certains encore relativement proches de l'expédition de Baudin, les récits des voyages vont à présent nettement se démarquer de ceux de leurs prédécesseurs. Ils appartiennent encore au grand courant des journaux de voyages du siècle précédent mais commencent à être soumis, surtout pour la seconde moitié du siècle, à l'influence grandissante des théories sur les races et l'évolution. Cinq autres expéditions françaises laisseront encore quelques témoignages sur les Aborigènes mais les récits annoncent déjà un glissement très net dans la vision de l'Aborigène, lui-même de plus en plus "transformé" par le contact prolongé avec la civilisation.

1. Louis de Freycinet sur *l'Uranie* et *la Physicienne*

A partir de l'expédition de Freycinet, à savoir entre 1817 et 1820, l'exploration maritime devient uniquement le fait de marins devenus pour l'occasion astronomes, anthropologues ou botanistes. Il n'y aura plus aucun naturaliste ou zoologiste à bord,

seulement des médecins chirurgiens. Il s'agit à tout prix d'éviter les frictions et conflits qui ont opposé marins et savants et pratiquement ruiné les expéditions de Lapérouse, d'Entrecasteaux et surtout de Baudin. Louis de Freycinet, qui avait, on s'en souvient, fait partie¹ de l'expédition Baudin, évitera bien à propos d'embarquer à nouveau des savants. Seul le philosophe et historien Jacques Arago sera invité à être du voyage.

Treize années se sont écoulées depuis le retour de l'expédition Baudin et l'Angleterre reste toujours la rivale incontestée de la France. Le contexte politique sur le continent a pourtant énormément changé, Napoléon vient de perdre la bataille de Waterloo, l'île de France, escale si importante pour les navires français, est tombée en 1810 sous domination anglaise. Dans une France pourtant exsangue et au sein d'une crise sociale sans précédent, Louis XVIII accepte cependant de financer, au nom de la science, l'expédition de Louis de Freycinet.

Depuis l'expédition Baudin, Freycinet et l'Amirauté savent parfaitement que Port Jackson est sans conteste une propriété anglaise. Les instructions de voyage devaient donc contenir cette fois un volet susceptible d'insister plutôt sur la collecte d'informations concernant les régions du continent australien encore "libres" de la présence anglaise. Deux objectifs y sont clairement définis. D'un point de vue stratégique, la France n'a pas renoncé à coloniser la côte occidentale de l'Australie mais elle continue aussi à manifester un intérêt certain pour l'avancement des sciences. Sur ce volet scientifique, l'expédition devait se concentrer sur deux aspects : compléter tout d'abord les recherches sur le magnétisme géologique et la météorologie, ensuite ajouter de nouvelles connaissances à l'histoire des peuples sauvages.

Le récit de l'expédition sera effectué par Freycinet lui-même² et par Jacques Arago³. Les témoignages, concernant surtout les tribus vivant autour de Port Jackson, montrent combien la présence de la colonie pénale a déjà considérablement modifié la situation

¹ Il était enseigne sur la frégate *le Naturaliste*.

² Louis de Freycinet, *Voyage autour du monde entrepris par Ordre du Roi exécuté sur les corvettes de S.M. l'Uranie et la Physicienne pendant les années 1817, 1818 et 1820*, tome 2, Paris, Pillet Aîné, 1839.

³ Jacques Arago, *Promenade autour du monde pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820 sur les corvettes l'Uranie et La Physicienne, commandées par M. Freycinet*, Paris, Leblanc, 1971.

des Aborigènes. Les maladies, en particulier la petite vérole, font des ravages parmi les tribus et l'alcool distribué à dessein par les Anglais commence lui aussi à produire ses effets. Ces deux fléaux qui semblent toujours accompagner l'arrivée des Européens vont contribuer à une rapide diminution de la population indigène.

Ce nouveau récit de Freycinet sera, d'une certaine manière, un peu à l'image de son séjour. Freycinet, rompant avec un vieil interdit non écrit de la Royale, fait embarquer secrètement sur le vaisseau son épouse Rose. Le couple sera invité officiellement à séjourner à Sydney par le Gouverneur Macquarie en personne. Trois des officiers de l'expédition seront même parmi les premiers Français¹ à être conviés à une expédition à travers une partie des Montagnes Bleues par la toute nouvelle route récemment ouverte par Francis Barrallier². L'accueil fut même en apparence extrêmement chaleureux, ce qui n'empêchera pas d'ailleurs le ministre anglais de la Guerre et des Colonies, Lord Bathurst, de prévenir Macquarie des intentions secrètes des Français et de lui conseiller de ne point tarder à envoyer des éclaireurs sur la côte ouest afin de devancer les projets de ces encombrants invités. Bien introduit auprès des autorités de la colonie, Freycinet aura accès à toutes les sources anglaises écrites ou orales et fera de son récit de voyage une synthèse très documentée. Il ne s'agira pas cette fois à proprement parler d'une étude de terrain, comme cela avait été le cas lors de sa précédente visite avec Baudin et où il avait pu nouer des contacts directs avec les tribus de Van Diemen. Les deux textes sont donc très distincts, à la fois parce que plus de dix ans les séparent mais aussi parce que les notes de Freycinet ne sont plus de première main. Son approche plus livresque sera donc beaucoup plus structurée :

... j'ai compulsé divers ouvrages originaux dont plusieurs contiennent d'importants développemens. Parmi les opinions divergentes de leurs auteurs, j'ai dû apporter beaucoup de circonspection pour distinguer celles qui avoient pour base la raison et l'équité: ainsi, les uns, mus par un enthousiasme irréfléchi, ont tracé des convicts et de leurs descendants un tableau flatté outre mesure; les autres, au contraire, les ont peints

¹ Petit et Baudin furent les tout premiers.

² Francis Barrallier quitta la France en 1793, à l'âge de 20 ans, et servit la couronne britannique à Port Jackson. Barrallier aurait accepté, selon un article de Jim Smith ("Barrallier and other French contacts with the Aborigines of the Blue Mountains" in *Australian Aborigines and the French*, op. cit., pp. 41-59), lors de sa première incursion dans les Montagnes Bleues, que Petit et Baudin l'accompagnent. Rappelons cependant que ce sont Blaxland, Lawson et Wentworth qui furent les premiers à réellement effectuer la traversée complète des Montagnes Bleues quelques années plus tard.

avec des couleurs rembrunies et sous les traits les plus hideux. C'est entre ces extrêmes qu'existoit la vérité.¹

Ce travail de compilation des sources anglaises² lui permettra de comparer ses propres observations à des travaux à la fois antérieurs et plus vastes que ceux des premiers navigateurs français. Freycinet, pour sa part, ne rencontrera personnellement, lors de ce voyage, des Aborigènes qu'à deux occasions, en 1818 à la Baie des Chiens-Marins et ensuite lors de son expédition dans les Montagnes Bleues.

Son étude se divisera en plusieurs parties organisées autour des disciplines majeures : géographie, météorologie, géologie, minéralogie, étude de la fertilité des sols et des productions animales, et enfin étude des peuples primitifs. Cette organisation classificatoire sera celle qu'il retiendra pour l'étude de tous les pays visités et tous les peuples rencontrés lors de son voyage autour du monde.

Ainsi est-il sans surprise que le chapitre XXXI soit entièrement consacré aux naturels de la Nouvelle-Hollande. On pourrait croire, à première lecture, qu'il s'agit là d'une œuvre de naturaliste tant les détails et observations physiques abondent. L'homme primitif y est étudié en tant qu'individu : (*De l'homme considéré comme individu*) ou au sein de sa structure sociale : (*De l'homme vivant en famille* ou *De l'homme vivant en société*). A chaque fois, il s'agit de recomposer l'histoire parcellaire de ces sociétés au travers de ses composantes individuelles. L'approche est nouvelle et reprend presque exactement les conseils de Degérando dans ses instructions. Ce que Péron avait refusé de mettre en pratique, Freycinet l'exécutera dix ans plus tard, mais cette fois à partir de ses propres notes et non pas de celles de Péron. Notons ici la première apparition³ du mot "Aborigènes" qui n'avait jamais encore été utilisé, semble-t-il, par les voyageurs français précédents. Approche nouvelle de l'individu, volonté anthropologique apurée certes, mais Freycinet n'est pas, lui non plus, exempt de tout péché ethnocentrique.

¹ Freycinet, op. cit., p. 649.

² Ainsi D. Collins avec *Account of the English colony in NSW*, 1840; F. Barrallier, *Voyage aux montagnes bleues*; Barron-Field, *Geographical memoirs of NSW*, 1825; Dawson, *Present State of Australia*, 1831; Sturt, *Two expeditions into the interior of Southern Australia*.

³ Freycinet, op. cit., p. 704.

Lorsqu'il décrit par exemple l'aspect physique des hommes et des femmes qu'il rencontre comme essentiellement laid et disproportionné, il ne manque jamais de s'étonner d'y trouver, parfois, les formes élégantes des Européens qui restent à ses yeux le seul canon esthétique cohérent :

Les traits de la figure forment presque toujours un ensemble peu agréable, et quelquefois fort laid. [...] A côté de ces corps décharnés et de ces têtes hideuses, on voit parfois avec étonnement, chez l'un comme chez l'autre sexe, des sujets bien proportionnés et vigoureux; j'ajouterai même des figures très jolies, où se retrouve, le croirait-on, tout l'agrément de nos formes européennes.¹

Dans la partie consacrée à "l'homme considéré comme individu" sont étudiés pêle-mêle nombre de traits physiques : proportions du corps, couleur de la peau, cheveux, force, agilité, mais aussi d'autres traits à caractère plus subjectif et hypothétique tels que sagacité, longévité, fécondité ou maladies. L'exhaustivité et la richesse de la liste ainsi que son ordre classificatoire précis traduisent un regard nouveau qui témoigne du souci de Degérando d'isoler l'observateur de son propre *modus operandi* et d'essayer de resituer dans leurs contextes appropriés les réactions légitimes du sujet :

On a dit que les aborigènes de la Nouvelle-Hollande tenoient le milieu entre l'homme et l'orang-outang, assertion évidemment fausse [...] On auroit dû se garder de juger l'intelligence du sauvage, lorsqu'il étoit encore dans l'étonnement que devoient nécessairement lui causer l'arrivée, la présence et la supériorité des Européens, et prendre en considération la stupeur ainsi que la crainte farouche qui durent être alors si fort à son désavantage.²

Cette distance induite dans le regard du sauvage introduit Freycinet à une autre interrogation, celle enfin de la toute relativité des savoirs. Si les Aborigènes ne savent rien de la civilisation et sont incapables de se comporter comme des Européens, n'est-ce pas tout d'abord parce que celle-ci ne leur correspond pas ? Symétriquement n'est-ce pas la même chose pour les Européens ? Eux si supérieurs pourraient-ils survivre un instant confrontés à la vie de "nature" ?

Mais ces Européens si fiers de leur civilisation, feroient-ils bien eux-mêmes ce que font ces pauvres sauvages ? [...] S'il est vrai qu'ils répugnent à adopter les habitudes de notre civilisation, c'est qu'elles sont en opposition trop directe avec les leurs, et que leur goût

¹ Freycinet, op. cit., pp. 707-708.

² Ibid., p. 716.

pour un changement de place continu, dans l'enceinte de leur tribu, est contraire à toute idée d'établissement fixe.¹

Le ton de Freycinet relève d'une approche radicalement différente de celle des précédents voyageurs même si ses présupposés restent encore largement empreints de cette supériorité de l'Européen. On note cependant une volonté nouvelle de rigueur qui annonce déjà ce que sera l'observation anthropologique classique. Dans la partie de son ouvrage consacrée à "l'homme vivant en société", les premiers éléments de ces classifications fonctionnelles apparaissent nettement. Freycinet distingue au sein des peuplades de la Nouvelle-Hollande les peuples chasseurs des peuples pêcheurs et entreprend de les décrire en tant que groupes distincts, tant au niveau de leurs caractères que de leurs habitudes sociales. Caractères locaux et fonctionnalistes sont alors déduits de la prise en compte du mode de subsistance particulier à la tribu.

"Naturellement doux et inoffensif", le "sauvage" va devenir aussi "indigène". Or à lui seul, ce retournement syntaxique est considérable, en même temps que fortement indicatif d'une neutralisation systémique du langage. Freycinet très volontairement circonscrit déjà l'observation en cherchant à réduire à sa plus petite simple expression le connotatif du discours de maîtrise. La dénotation "indigène" annonce ici à la fois une volonté de neutralité du langage, sans doute encore hautaine, mais au moins un certain acquiescement à l'implicite du fait "natif" comme singularité *endogène* à ces contrées. Cette terminologie, sans même le savoir peut-être, s'oppose déjà politiquement à l'appropriation para légale de la *Terra nullius* anglaise et répercute ainsi l'objection française que Baudin avait adressée au Gouverneur King dans sa lettre citée au chapitre précédent.

Freycinet va plus loin qu'une simple dénonciation du langage, il propose également une sorte de défense et illustration du primitif. Il va donc s'appliquer à répertorier ici tous les traits habituellement reprochés aux Aborigènes, pour tenter soit de les justifier soit de les nier. L'Aborigène n'a pour lui, au départ, aucune de ces tares majeures que l'Européen lui a attribuées si libéralement.

¹ Freycinet, op. cit., p. 717.

Si l'on prétend que l'homme sauvage est féroce, c'est seulement dans la colère légitime car il peut se montrer par ailleurs "affectueux pour ses compatriotes" et dévoué à ses enfants malgré l'imprévisibilité légendaire qui reste l'un des traits saillants des peuples primitifs. Si l'on a glosé sur sa nudité et son impudeur, le naturel cependant ignore tout à fait ce concept et possède tout au contraire, dans sa véritable innocence originelle, le sens de la plus haute décence :

Quoiqu'étrangères à nos idées de convenances, les femmes néanmoins ont une sorte de modestie naturelle, qui les porte à cacher soigneusement par leur attitude et leur maintien, ce que nous voilons par l'habillement, avec plus d'avantage et d'exactitude. On doit croire que parmi elles la pudeur est souvent outragée, et sans doute il ne seroit en être autrement dans un pays où la nudité est aussi complète; cependant on n'y remarque point ce que nous pourrions nommer *des indécences*; un sentiment inné de retenue et de modération s'oppose à la production des désordres, auxquels plus d'un Européen pourroit croire que les sauvages s'abandonnent.¹

Lorsque l'on prétend qu'ils sont sans lois et sans ordre, comment ne pas remarquer chez eux, dit Freycinet, les lois sacrées de l'hospitalité et comment expliquer que tout voyageur qui a apporté des bienfaits sera reçu avec tous les égards par les autres tribus. On les a dits traîtres lorsqu'en fait leur bravoure et leur code de l'honneur sont irréprochables. Contrairement aux Européens, ils n'attaquent jamais leurs adversaires de manière déloyale.

On les dit aussi cannibales. Mais, admet Freycinet, même si :

cette crainte est trop générale pour n'avoir pas quelque fondement, et quoique l'on en puisse pas dire absolument que les Nouveaux-Hollandais soient cannibales dans toute la rigueur du terme, cependant on en sauroit douter que dans plus d'une circonstance, la colère et l'esprit de vengeance n'aient engagé quelques individus à se livrer à cet excès de férocité.²

On leur a également reproché de tuer leurs propres enfants mais même l'infanticide est une pratique qui "se justifie" dans leur mode de vie difficile car si une famille ne peut nourrir un enfant, elle n'a pas d'autre choix. Freycinet sans aucun doute ne fait que reproduire les arguments proposés par le Français Francis Barrallier³ qui, lors de ses

¹ Freycinet, op. cit., p. 736.

² Ibid., p. 742.

³ Francis Barrallier, *Journal of the expedition into the interior of New South Wales, 1802*, Melbourne, Marsh, Walsh, 1975.

trois tentatives pour traverser les Montagnes Bleues, avait pu étudier et décrire les traditions de deux des tribus locales. Freycinet se fait également l'écho de l'épouse du Gouverneur Macquarie qui avait mentionné en sa présence l'horreur que constituait cette abominable pratique pour les Aborigènes eux-mêmes.

Nous reviendrons plus longuement sur cette question de l'anthropophagie qui semble plus relever de l'imaginaire européen que d'une réalité historique avérée. Cette notion revient trop souvent sous la plume des plus divers commentateurs pour être tout à fait innocente.

Quant à l'échelle des degrés de parenté, elle apparaît extrêmement complexe à Freycinet qui lui reconnaît toutefois une organisation apparente. Dans l'immense tâche qu'il s'est donné, Freycinet entend également vérifier l'assertion de Vico¹ selon laquelle :

Toutes les nations barbares ou policées, quelque éloignées qu'elles soient de temps ou de lieux, sont fidèles à trois coutumes humaines : toutes ont une *religion* quelconque, toutes contractent des *mariages solennels*, toutes *ensevelissent* leurs morts. Chez les nations les plus sauvages et les plus barbares, nul acte de la vie n'est entouré de cérémonies plus augustes, de solennités plus saintes, que ceux qui ont rapport à la religion, au mariage, aux sépultures.²

La religion des Aborigènes semble encore complètement fermée à l'étude des Européens qui ne discernent encore chez eux aucun des fondements d'une doctrine religieuse qui s'apparenterait à l'idée qu'ils s'en font. Freycinet ne perçoit chez eux aucun devoir religieux, ignorant la complexité qui étonne encore tant d'ethnologues de nos jours. Il n'y est d'ailleurs pas prêt véritablement. Sa seule remarque porte sur une croyance après la mort et la description du paradis aborigène, pâle copie d'un paradis aérien chrétien où tout n'est qu'abondance. Ceux-ci, remarque-t-il, ont changé leur croyance depuis l'arrivée des Blancs puisqu'ils pensent qu'à leur mort, ils deviendront blanc de peau et partiront habiter des contrées lointaines, celles d'où viennent les ancêtres revenus les visiter. Freycinet accepte toutefois de rétablir une vérité sur les

¹ *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. intégrale d'après l'édition de 1744, Paris, Nagel, 1953.

² Freycinet, op. cit., p. 760.

croyances des Aborigènes, vérité entièrement teintée de l'arrogance européenne, car si les Nouveaux-Hollandais croient à une puissance bienfaisante :

Il ne faut pas s'attendre à retrouver ici ce culte épuré de la divinité qui brille chez les nations les plus civilisées de l'Europe.¹

Il note "quelques rudiments informes" tels que des chants au lever du soleil et au couchant, pratiques païennes déjà connues des peuples d'Amérique, chants aux âmes des aïeux appelant une bonne chasse. En effet, comment parler de "rudiments" de religion lorsque l'on connaît la richesse et la complexité du "panthéon" aborigène et cette notion infranchissable pour la conscience européenne qui est celle du Temps du Rêve... Ceci s'explique sans doute du fait que les Européens n'étaient pas acceptés lors des cérémonies, ils n'en ont donc aucune connaissance; seuls les "korroberis", corroboree à l'orthographe erratique, semblent avoir marqué leur imagination, cérémonie de dix jours qu'ils attribuent à un événement heureux fêté par le groupe, mais que certainement aucun n'a suivi dans sa totalité.

Le texte de Freycinet quoique très complet ne fait souvent que survoler. Les Nouveaux-Hollandais pratiquent, comme les Hébreux, la loi du talion, l'adultère y est puni de mort et le système de gouvernement est indistinct, partagé entre de petites tribus ou familles, qui se regroupent lorsque l'intérêt commun prévaut. Ce sont pourtant là des pages entières d'informations que peu de Français ont rapportées avant lui, sur leur industrie, sur les cérémonies des enterrements, sur la naissance lorsque le nouveau-né reçoit pour la première fois, à six semaines, son nom. Un véritable travail d'ethnologue dont on ne peut que se féliciter malgré les faiblesses. Il faut bien sûr garder à l'esprit que ses notes proviennent d'ouvrages anglais, en particulier celui de Collins qui partagea la vie des Aborigènes de Port Stephens, sur la côte est, pendant plusieurs mois ainsi que le texte de Barrallier² sur leurs coutumes. Ces textes proviennent des premiers Anglais venus gérer la nouvelle colonie et leurs témoignages sont parmi les plus anciens. David Collins, juge-avocat et secrétaire de la colonie

¹ Freycinet, op. cit., p. 760.

² F. Barrallier, op. cit.

nouveau-née, partageait les conceptions humanistes du Gouverneur Phillip, premier gouverneur de la Nouvelle-Hollande, et lorsque Aborigènes et convicts s'opposaient, celui-ci prenait toujours la défense des Aborigènes, aucun acte hostile ne devait être commis envers les naturels. Cette attitude protectrice et bienveillante transparaît tout naturellement dans ses écrits et inspire ceux de Freycinet.

Un dernier élément de son témoignage porte sur l'état des indigènes au moment de son séjour et cet aspect des choses est traité ici pour la première fois.

C'est pour l'observateur un phénomène bien étranger, que de voir les aborigènes de la partie Sud-Est de la Nouvelle-Hollande vivre dans un état de barbarie non moins grand aujourd'hui qu'à l'époque où les Européens abordèrent pour la première fois sur ces rivages. Quelles peuvent avoir été les causes d'une stabilité aussi singulière ? Les races australiennes se refuseroient-elles à tout perfectionnement social ? ¹

Freycinet parle ici de "stabilité", non de dégénérescence, comme on le trouvera souvent mentionné dans les journaux de voyage des expéditions qui suivirent. Il s'interroge, il n'assène encore aucune vérité. Il émet la possibilité d'un refus volontaire de la part des Aborigènes, non d'une incapacité congénitale. Il se trouve donc à ce point nodal où la conscience française hésite encore entre la curiosité du XVIII^e et le savoir scientifique du XIX^e. La pensée française n'a pas encore basculé dans une théorie raciale qui verrait le Blanc posséder tous les attributs d'une race "supérieure" versus la race inférieure des noirs.

Plus loin, pour répondre à l'une des accusations de violence, il note que le comportement des Aborigènes est le reflet exact de celui des convicts qui les tenaient pour des rats à exterminer et qui les chassaient comme des bêtes sauvages. Pour lui, les convicts ont constitué un obstacle à la civilisation des Aborigènes et il reconnaît, avec une certaine honnêteté, que l'arrivée des Européens a constitué de fait un acte d'hostilité et une déprivation de leurs moyens d'existence.

Cet envahissement du sol détruisit promptement, pour ces pauvres habitants, une portion très-essentielle de leurs moyens de subsistance, et l'on peut dire que les principes du droit des gens, si vivement invoqués et respectés ailleurs, furent ici entièrement méconnus et violés sans scrupule. ²

¹ Freycinet, op. cit., p. 893.

² Ibid., pp. 893-894.

Il est vrai que la survie des Aborigènes dépendait étroitement des moyens locaux de subsistance et les ressources n'étaient pas si abondantes que l'arrivée de la colonie pénale puisse passer inaperçue. Sa création et par la suite son développement constituèrent, de fait, la privation des moyens de subsistance de ces tribus qui avaient vécu là pendant des milliers d'années sur le fragile équilibre des productions de la terre et de la mer. Ce qui suffisait à peine à nourrir une famille ou un petit groupe ne pouvait nourrir, sur un même territoire, une colonie de plusieurs centaines de personnes et les premiers hivers, s'ils furent terribles pour la colonie, furent meurtriers pour les Aborigènes. Freycinet tire ses informations des ouvrages anglais, particulièrement documentés sur les conditions de vie de la colonie à ses débuts.

Poursuivant son raisonnement, Freycinet s'interroge sur les raisons qui ont pu pousser les Aborigènes à ne pas se civiliser, réaction incompréhensible à la conscience européenne. Tous les peuples conquis ont, à plus ou moins grande échelle, voulu adopter le mode de vie européen, à commencer par les conversions et le port de vêtements. Or, en Nouvelle-Hollande, trente ans après l'arrivée des Anglais, aucun changement n'est perceptible. Il note pourtant les efforts continus du Gouverneur Macquarie et sa conduite exemplaire vis à vis des Aborigènes, en particulier la création en 1814 d'une école à Parramatta qui voulait prouver que des petits Aborigènes étaient capables d'étudier et de se civiliser comme tout autre être humain. L'école, on le sait, exista jusqu'au départ de Macquarie et instruisit en totalité soixante-quatre enfants.

En fait, pense Freycinet, si les Aborigènes n'ont pu être civilisés, c'est la faute des Anglais qui, à part Macquarie, n'ont fait aucun effort. Freycinet revient là sur un sujet qui lui tient à cœur : son sentiment anti-anglais. Pour lui, les Anglais n'ont pas cessé de montrer les plus horribles exemples de perversité, de brutalité et d'ignorance, voire de très grand cynisme. Et Freycinet se plaît à mentionner l'exemple suivant : puisque les Aborigènes ne pourront jamais porter de vêtements, ils seront aux yeux des Anglais "impropres, par conséquent, à augmenter la consommation de marchandises de la Grande-Bretagne" et par voie de conséquence totalement inutiles. Ce couplet anti-britannique sera également largement repris par Jacques Arago.

Si les indigènes, d'après Freycinet, considèrent les Européens "comme des êtres d'une essence supérieure à la leur", ce n'est bien entendu que par l'effet d'un regard anthropocentrique non dénué de naïveté. Cette croyance est d'autant plus fausse que la réalité était exactement inversée. Les Aborigènes ne pouvaient même pas concevoir la notion de leur état d'infériorité, bien au contraire. Pour illustrer ce point, il est bon de souligner que les Aborigènes demandèrent même à Macquarie de leur assigner des convicts pour les aider. Leur comportement qui ne se prêtait jamais à la soumission était au contraire interprété comme de l'impudence.

Et si ces naturels pacifiques disparaissent un jour comme il semble bien que ce soit leur destin, ce sera la faute de cette "froide philanthropie qui a tant de fois affecté de se montrer si dévouée et si ardente". C'est en témoin d'une race en train de s'éteindre que Freycinet termine son récit, sur la fuite vers l'intérieur des terres de "ces hordes déjà chétives" réduites, on le voit, à l'état de hordes sauvages et sur ce tableau apocalyptique déjà maintes fois vérifié de l'Amérique à l'Afrique où les peuples sauvages deviennent les victimes des sociétés en pleine expansion coloniale :

Depuis trois siècles nous sommes là avec nos lois, nos arts, nos sciences, notre civilisation, notre commerce, notre luxe; qu'avons-nous gagné sur l'état sauvage ? Rien ! Nous détruisons des malheureux avec le fer et l'eau-de-vie; nous les repoussons insensiblement dans l'intérieur des déserts, jusqu'à ce qu'enfin ils disparaissent entièrement, victimes de nos vices autant que de notre cruelle supériorité.¹

Il s'agit bien sûr de blâmer au passage le colonisateur anglais, lui qui a ravi la Nouvelle-Hollande, et très récemment l'île de France, à l'empire colonial français.

Le récit de Freycinet est ainsi si opposé à celui de Péron qu'il est surprenant de penser que c'est pourtant la même personne qui termina le récit de voyage de Péron sans qu'un changement de ton ne soit alors réellement notable.

Dix années ont passé et l'évolution scientifique est très nettement marquée à travers ce récit par cette volonté de catégoriser, d'enregistrer, de témoigner. C'est ainsi véritablement la première fois que tant d'informations sont collectées et produisent une étude rationnelle, synthétique et objective. Ces informations, assemblées à partir

¹ J. de Maistre, *Principe générateur des constitutions politiques*, cité par Freycinet, op. cit., pp. 907-908.

d'ouvrages comme nous l'avons déjà mentionné, apportent une distance et une réflexion que n'autoriserait pas une observation sur le vif. On peut néanmoins conclure que, s'il fallait trouver un apprenti à Degérando, Freycinet serait celui qui a donné corps aux instructions du *Mémoire*. Il représente en quelque sorte un moment pivot de l'histoire des expéditions. A la fois par son témoignage d'homme éduqué et son souci de l'observation, Freycinet ne réduit pas l'Aborigène à un simple objet d'étude. Il introduit une dimension humaine issue du mouvement idéologique des Lumières. Sa démarche s'attache à recréer, historiquement, le choc culturel entre deux états, celui de l'homme civilisé et celui de l'homme naturel, rencontre qui ne profite qu'au premier¹. Cet équilibre dans le récit est rendu possible par la personnalité de Freycinet puisque, comme nous allons le voir, un autre membre de l'expédition n'aura pas toujours fait preuve de la même sobriété.

Le témoignage du savant Jacques Arago² qui se disait lui-même "philosophe et historien" diffère-t-il de celui de Freycinet ? Sans le moindre doute, à tel point qu'on peut se demander s'il s'agit là de la même expédition tant les remarques et les sujets d'étude varient. Au lieu de s'inspirer des sources anglaises, Jacques Arago s'est attaché plutôt à observer la vie de la colonie et des Aborigènes vivant autour de Port Jackson. Il s'agit donc d'un témoignage plus direct que celui de Freycinet, plus tourné vers la réalité. Le ton s'affirme très vite, dès les premières lignes.

De vastes édifices remplacent des huttes enfumées; une population vive et brillante s'agite, impatiente de plaisirs, dans les lieux mêmes où des hommes sauvages se livraient naguère des combats meurtriers; les sentiers obscurs deviennent des routes larges et nivelées; une cité s'élève, une colonie est formée, Sidney devient une ville florissante.³

On ne peut que noter la saisissante dichotomie créée par le vocabulaire. Aux ténèbres se substitue la lumière, au désordre, l'ordre et la maîtrise, à la férocité les plaisirs. Arago reviendra sur cet aspect de la vie de ces "Sauvages" autour des combats qui se déroulent dans la ville même et qu'il observe souvent.

¹ Les gravures figurant ci-après de l'artiste de l'expédition A. Pellion sont à ce titre instructives. Les Aborigènes sont représentés à la fois nus et à la fois déjà civilisés, portant des vêtements de ville.

² Jacques Arago, *Promenade autour du monde*, op. cit.

³ Ibid., p. 263.

2 gravures de Pellion n 7 et 8

Même profondément anti-anglais, il lui est forcé cependant de reconnaître combien la ville de Sidney (qui porte alors déjà ce nom) est magnifique, élégante, majestueuse, extraordinaire et combien seuls les Anglais savent s'y prendre. La remarque mérite d'être citée.

Céder une colonie aux Anglais, c'est signer sa ruine. J'ai dit vrai. J'ajoute maintenant :
Eux seuls savent coloniser.¹

Avec la vision du savant commence la première interrogation sur la division évidente entre Européens et sauvages. Si les Anglais sont différents des Français par bien des aspects², il y a cependant une unité tout à coup retrouvée, par le simple fait de l'éloignement géographique et de l'opposition noirs/blancs. A Sydney, "on n'est ni Russe, ni Anglais, ni Espagnol, ni Français: on est Européen, on est du même pays"³.

Ce sentiment européen prévaut alors, au sein d'une civilisation partagée qui s'oppose à la férocité de ses premiers habitants. Il devient ainsi possible de retrouver ses racines si loin de la mère patrie et de s'enorgueillir des réalisations de l'esprit européen. Et plus les habitants de Sydney affichent leur sophistication, plus celle-ci s'oppose à la conduite des Aborigènes. Arago s'étonne même que les Anglais ne les chassent pas de la ville afin d'éviter aux jeunes gens le "spectacle dégoûtant" de leurs mœurs et de leur nudité. Ceux qui vivent en ville ont perdu tout sens de l'honneur, se battant pour quelques trognons de pain et de verres d'eau-de-vie et offrant le pire spectacle qui soit à des "demoiselles remplies de grâce et de talents". Plus loin, Arago décrira très longuement la férocité des combats qui ne se terminent jamais autrement, selon lui, que par la mort d'un des adversaires⁴.

Les membres sont fracassés, les os moulus, les crânes ouverts; aucun cri de douleur ne s'échappe du sein de ces bêtes féroces; l'air ne retentit que de vociférations

¹ Arago, *Promenade autour du monde*, op. cit., p. 267.

² "Remarquez en passant que de tous les peuples de la terre, le peuple anglais est le plus tolérant pour ce qui regarde les idées religieuses. Son fanatisme à lui, c'est la soif des richesses, c'est l'ardeur de la possession. [...] La France suivit l'Angleterre dans ses excursions lointaines, mais la France est trop frivole, elle a tout vu, tout observé, tout décrit, et elle ne possède rien. Il faut bien être conséquent avec soi-même." J. Arago, op. cit., tome 4, p. 181.

³ Jacques Arago, *Promenade autour du monde*, op. cit., p. 355.

⁴ Assertion fautive lorsque l'on sait que les combats cessaient généralement au premier sang.

épouvantables. Celui qui tombe, sans avoir trouvé une victime, meurt plutôt de désespoir que des atteintes qu'il a reçues.¹

Ce qui ressort en termes d'image est bien entendu plus proche de la bête que de l'homme : vociférations, violence, cruauté et insensibilité apparente à la douleur. Non seulement l'homme civilisé s'oppose au sauvage par le comportement, mais la physiologie le sépare définitivement d'une parenté quelconque. "Ce torse velu", "ce nez aussi large que la bouche, cette bouche mordant les oreilles et ces pieds si larges et si plats"² sont ceux du sauvage. Ailleurs il ira jusqu'à écrire³ qu'il ne manque à l'Aborigène "qu'un peu d'adresse et d'intelligence pour être au niveau du macaque". Inversion cruelle des plans, le primitif ne peut même plus rivaliser, dans l'évolution des espèces, avec son cousin le sagouin qui a évolué plus vite, laissant derrière lui ce parent indigne. La nature elle-même constitue une métaphore. Autant la ville, produit de l'activité humaine, est belle, autant le pays qui abrite cet infortuné est farouche, violent, imprévisible. Inondations, animaux venimeux, silence, solitude, tout est terrifiant. Arago a fait le voyage dans les Montagnes Bleues qu'il qualifie de "colossales", "infranchissables". Il a observé quelques Aborigènes vivant cette fois dans un milieu non touché par la civilisation. Lorsqu'il rencontre deux indigènes, dont l'un est un vieillard, ancien chef redouté, il le désigne par "le vieux anthropophage" sans la moindre explication et sans justifier ce raccourci sémantique. L'Aborigène qui vit à l'intérieur du pays, repoussé par la colonisation anglaise, est sauvage. Le pays lui est aussi hostile, il doit se nourrir des plus infamantes des nourritures : crapauds, serpents, lézards, larves, araignées, fourmis. La survie lui est difficile, les kangourous sont rapides, les serpents redoutables, le climat impossible et la nature terriblement dangereuse.

Croirais-tu, mon ami, qu'après avoir fait une guerre outrée aux grenouilles, aux crapeaux, aux serpents, aux lézards, à diverses espèces de larves [...] ces êtres malheureux ont souvent, dans leur épouvantable délire, poursuivi les araignées les plus hideuses, les ont dévorées avec avidité, se sont attachés ensuite à la terre, ont attaqué dans leur demeure des fourmis redoutables qui creusent le sol et le dévastent, les ont pêties avec le jus âcre de certaines racines, et en ont fait ainsi une boule fétide qui leur a longtemps servi de nourriture.⁴

¹ Jacques Arago, *Promenade autour du monde*, op. cit., p. 283.

² Jacques Arago, *Souvenirs d'un Aveugle, Voyage autour du monde (1817-20)*, 5 tomes, Paris, H. Lebrun, 1868, tome 4, pp. 86-87.

³ Ibid., tome 1, p. 313.

⁴ Ibid., p. 286.

Si l'homme est aussi ce qu'il mange, comment là encore ne pas opposer le contenu de ses repas aux mets délicats de nos sociétés avancées.

C'est donc au sein d'un monde épouvantablement hostile que celui-ci doit vivre et survivre, devant même partager sa maigre nourriture avec toute la tribu. Ce qui, pour Arago, explique sa faible constitution.

Sur un corps maigre et peu robuste repose une tête sans expression, ou plutôt avec un caractère bêtement féroce.¹

Petits yeux, bouche démesurée, pieds et mains énormes, jambes et bras grêles : comment ne pas noter les oppositions binaires qui donnent à la description sa dimension caricaturale. L'Aborigène doit se contenter de ce qu'il trouve mais encore lui faut-il partager. Le partage, notion pourtant tout à l'honneur d'un peuple qui le pratiquerait, est considéré ici non comme une marque d'évolution, mais comme un trait de sociétés anciennes, non individualisées :

Pour les hommes heureux, la société est un besoin; pour ces infortunés, la misère l'a rendue impossible; chaque individu qui parvenait à tuer une bête fauve, devait voir avec le plus grand regret le produit de son adresse partagé par des hommes à qui il ne devait rien.²

Comme on le voit, le témoignage d'Arago diffère de celui de Freycinet dans ses centres d'intérêts mais aussi dans son approche. Arago, le savant, celui qui, pour Maryvonne Nedeljkovic³, voulait allier science et philosophie dans la découverte de l'homme et qui pratiquait "le culte de l'humanité", se laisse sans doute emporter, à la manière de Péron. Exagérant ces traits de la vie des Aborigènes, il les oppose à un autre modèle, celui endossé par la ville de Sidney, témoin, dans ces antipodes, d'un ordre universel. Témoignage qui peut paraître étrange pour un homme qui avait justement reproché à Péron son excès d'imagination et son orgueil et à Bougainville son peu de respect de la vérité. Il décrivait Péron comme "l'éloquent Péron, trop avide de

¹ Arago, *Souvenirs d'un Aveugle*, op. cit., p. 278.

² Ibid. p. 225.

³ M. Nedeljkovic, "Jacques Arago et le sauvage de la Nouvelle-Hollande", *Australian Aborigines and the French*, op. cit., p. 150.

science; sa relation est instructive, mais peu amusante, et le monosyllabe moi se présente trop souvent aux yeux du lecteur”¹.

En retour, Bougainville fils ne manquera pas de souligner, lors de son séjour à Port Jackson en 1825, les invraisemblances et les licences poétiques utilisées par Arago. Maryvonne Nedeljkovic le dit “fidèle à sa conception de la rigueur scientifique”, l’explorateur “doit rester prudent et modeste”.

... il ne tranche pas mais laisse la conclusion en suspens en attendant un complément d’information. Toute compréhension, toute interprétation des observations est soumise à la précarité et de l’explorateur et de ce qui est à explorer.²

Mais contrairement à ce qu’affirme Maryvonne Nedeljkovic, Arago n’arriva pas à atteindre la rigueur scientifique qu’il prônait, pas plus qu’il ne put faire abstraction de lui-même, de sa culture et de ses idées reçues. Il est vrai, pour sa défense, qu’il n’a pu décrire ce qui n’existait plus chez ces tribus aborigènes de la région de Port Jackson, “ce peuple qui n’est pas un peuple et ces hommes qui ne sont pas des hommes”³. Ni témoin lucide, ni impartial, Arago, en cela, n’échappe pas à son siècle. Laissons-lui néanmoins, pour terminer le récit de cette expédition, le dernier mot d’un échange verbal qui parle pour lui-même.

A la partie Ouest de la Nouvelle-Hollande, nous avons eu si peu de rapports avec les quinze ou dix-huit Sauvages qui se sont montrés, que nous n’avons pu, malgré les témoignages de bienveillance par lesquels nous cherchions à les rassurer, apprendre que ce mot : *Ayerkadé* ! Allez-vous en !⁴

2. Louis Isidore Duperrey sur *La Coquille*

Deux ans à peine viennent de s’écouler depuis le retour de Freycinet lorsque Louis Isidore Duperrey prend la mer en 1822 dans le but obstiné de chercher un site favorable à la création d’un établissement français sur les côtes occidentales de la Nouvelle-Hollande. Duperrey avait accompagné Freycinet comme second lieutenant lors de son

¹ Jacques Arago, *Souvenirs d’un aveugle*, tome 2, op. cit., p. 181.

² M. Nedeljkovic, “Souvenirs d’un aveugle. Voyage autour du monde. Jacques Arago, témoin ou utopiste ?” *Les Français et l’Australie*, op. cit., p. 198. Voir aussi “Jacques Arago et le sauvage de la Nouvelle-Hollande” in *Australian Aborigines and the French*, op. cit., pp. 149-160.

³ J. Arago, *Souvenirs d’un aveugle*, tome 4, op. cit., p.90.

⁴ Ibid., p. 453.

voyage. Il connaît donc déjà l'Australie. Hydrographe, il passa plus de temps à ses propres recherches qu'à remplir ses instructions mais sa venue ne fit qu'alarmer un peu plus les Anglais soupçonneux d'éventuelles tentatives de colonisation française. Duperrey séjournera deux mois à Sydney pour l'essentiel et les références concernent les tribus de Sydney Cove.

C'est à René Primevère Lesson, l'un des officiers, que nous devons le texte du voyage autour du monde qui paraît en 1839¹. Il y a une récurrence de tous les thèmes déjà présents chez Arago et Freycinet, y compris les couplets anti-britanniques, mais avec un crescendo très net dans le mépris et la condescendance. Rien ne semble trouver grâce aux yeux de Lesson, pas même le fait que l'état de dégradation dans lequel il trouve ces populations autochtones provient de la présence anglaise, des épidémies, de l'attitude des convicts et des troupes qui les poursuivent avec des chiens. Pour lui, l'état de cette "race nègre" provient d'un développement des facultés instinctives et animales au détriment des facultés morales :

La race nègre répandue sur le continent austral s'est constamment montrée enveloppée d'une écorce de sauvagerie assez résistante pour que la civilisation n'ait jamais pu l'entamer; défavorisée par la pauvreté du sol sur lequel elle vit, toutes ses facultés instinctives et animales ont été développées à leur summum, mais par contre les facultés morales sont restées à l'état embryonnaire, et la culture ne peut rien là où les organes manquent par un long enchaînement d'avortements successifs.²

On peut déjà noter, comme en préliminaire aux théories raciales en cours d'élaboration, la référence à cette notion même de race et de types physiques qui en sont le corollaire. Les Aborigènes ne peuvent donc jamais ressembler à des hommes et leur état les rapproche "des animaux les plus immondes". Même habillés, "affublés" de vêtements européens, ils ressemblent "à de grands singes noirs se livrant à des contorsions ridicules"³. Lesson rencontre à Sydney Bongarri (Bungaree), qui a voyagé avec Flinders en 1802 et King en 1817, et qui est reconnu par tous comme un grand chef aborigène. Voici sa description :

¹ P. Lesson, *Voyage autour du monde entrepris par ordre du gouvernement sur la corvette La Coquille*, 2 volumes, Paris, P. Pourrat Frères, 1839.

² Lesson, *Voyage autour du monde*, op. cit., p. 274.

³ Ibid., p. 277.

Gravure

de

sainson,

n

9

... mais nous avons peine à retrouver le héros dans l'ivrogne fieffé et le mendiant tenace, qui vont chaque jour de notre relâche nous harceler pour avoir de l'eau-de-vie ou du tabac. Mime, dressé à des courbettes et à des grimaces, sa toilette grotesque contribuait encore à le rendre plus ridicule. Bongarri était escorté de ses deux femmes, les plus puantes, les plus laides, les plus dégoûtantes créatures que j'aie jamais vues. Ces dames [...] avaient les cheveux couverts de lentes, et celles-ci peuplées des poux dont elles sont le berceau; le tout assaisonné d'une senteur capable d'asphyxier le nez le plus oblitéré de la création; et cependant une de ces femmes était mère d'une petite créature blanche qui attestait qu'un Européen n'avait pas craint l'odeur de fiente humaine qui suintait de chaque ride de sa peau crasseuse.¹

L'Aborigène est devenu un être repoussant, un mendiant avili qui quémende non pour obtenir la nourriture nécessaire à sa survie, mais pour des produits superflus, étrangers à sa culture, et qui entament symboliquement et physiquement son image d'homme libre. Il est "dressé" comme un animal pour obtenir les faveurs de ses maîtres. En adoptant les vices apparents de la civilisation, le port des vêtements, la consommation d'alcool et de tabac, en devenant finalement un Européen, il perd sa dignité humaine alors même qu'elle ne lui avait jamais été accordée. Ivrogne et menteur, trop tenace, trop présent, l'Aborigène impose à l'Européen sa transformation.

L'artiste officiel de ce voyage, Louis Auguste de Sainson, en donnera un exemple saisissant. La plupart de ses dessins représentent les Aborigènes de la manière la plus ignoble qui soit : grotesques, ventrus et nains, velus et voûtés, échevelés, en guenilles, accroupis ou dans une attitude à la fois craintive et torve. Le choix de ces gravures² est certes intéressant parce qu'il note encore une fois le changement dans la perception française qui glisse, inexorablement, vers la mort annoncée des peuples primitifs.

Nous sommes ô combien loin des conseils précautionneux de Degérando et déjà dans une tonalité d'où fusent les éléments de la caricature raciale autant que scientifique que l'on retrouvera tout au long du XIX^e siècle. Qu'on en juge plutôt :

Mais leur grande toilette, le *nec plus ultra* de leur *dandysme*, qui fait tourner la tête à leurs ladies et en fait des *lions* pour leurs forêts de casuarinas et d'eucalyptus, ce sont leurs peintures qu'ils soignent *con amore*.³

¹ Lesson, *Voyage autour du monde*, op. cit., p. 278.

² Voir un exemple ci-après.

³ Lesson, *Voyage autour du monde*, op. cit., p. 279.

Lesson utilise ici métaphore et déplacement de sens pour annihiler un élément marqueur de tradition. L'Aborigène y est le roi de la forêt australienne, forêt elle-même peu grandiose par ses eucalyptus. Il se métamorphose du règne animal le plus symboliquement puissant (le lion, roi des animaux) à l'élément le plus avancé de la sophistication (le dandy, roi des salons cultivés, maître du bon goût italien). La confrontation des deux mondes se fait tout au bénéfice du civilisé et le naturel n'en ressort que plus ridiculisé, rejeté dans le monde naturel. Lesson brode et peaufine sa métaphore italienne à propos du corrobori :

... mais ces Taglioni de nos antipodes n'ont rien trouvé de mieux que d'imiter, dans leur chorégraphie, les animaux de leurs climats.¹

Son érudition, à sa place dans les salons parisiens, apparaît impropre dans le contexte de la relation de voyage. Ces remarques ne peuvent masquer le mépris immense du regard européen. Comment en effet retenir l'importance et le sacré pour les Aborigènes des peintures corporelles lorsqu'elles apparaissent au sein d'une telle mise en scène, assimilant le rite sacré à une *commedia del arte*. D'ailleurs qu'a vu véritablement Lesson de ses propres yeux ? Ses observations, rappelons-le, ne concernent que les rares Aborigènes encore présents à Sydney ou venus y chercher de la nourriture, il n'est jamais entré en contact avec une tribu vivant dans son milieu naturel. Il n'a pu observer que des individus isolés, non des groupes vivant en société. Les tableaux que Lesson nous dépeint avec tant de raillerie peuvent malheureusement contenir quelque vérité tant les Aborigènes de Sydney sont déjà des êtres déracinés, vaincus par la présence européenne.

Il y a donc très nettement un changement de ton dans le récit de Lesson, bien plus virulent et sans concession aucune. Il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre tout à fait de lire sa synthèse de deux pages sur les Australiens². Voici la définition de Lesson des Australiens qui "croupissent" dans un état de barbarie sans pareil :

Ces nègres astraux ont toujours montré une profonde ignorance, une grande misère, et une sorte d'abrutissement moral.³

¹ Lesson, *Voyage autour du monde*, op. cit., p. 282.

² Lesson, *Compléments de Buffon. Races humaines et mammifères*, tome 1, Paris, Ed. Pourrat, 1838.

³ Ibid., p. 40.

Pour le reste, Lesson y reprend de très près ses propres thèmes. Les Aborigènes de Sydney sont représentés par Boongaree, vivant au sein d'une civilisation qu'ils refusent d'adopter sauf dans ses vices, n'ayant aucune pudeur et ne se conformant pas aux lois européennes de l'honnêteté publique, seules lois en vigueur. Mariages, peintures du corps, armes, combats, mutilations, rien ne sauve cette race, sauf peut-être "des idées de dessin, qui, toutes grossières qu'elles paroissent être, indiquent cependant une certaine réflexion"¹. Voilà donc la synthèse de Lesson sur cette "race" dont "l'immodestie est native". L'Européen, outré de voir un être de toute évidence inférieur montrer de l'orgueil, ne peut accepter cette inversion des valeurs qui le place, lui, en état d'infériorité. On ne peut guère trouver la moindre pointe d'admiration dans les propos de Lesson, contrairement à ce qu'avancent Claude de Lagüerrenne et Jean-Pierre Kerméis dans leur article² sur l'attitude des Français envers les Aborigènes. Selon eux, deux Français auraient eu des contacts privilégiés avec les Aborigènes : Lesson d'abord qui se serait lié d'amitié avec justement Bungaree et Narcisse Pelletier³ ensuite qui, recueilli par un groupe d'Aborigènes du Cape York à la suite d'un naufrage en 1858, séjourna 17 ans parmi eux. Or Claude de Lagüerrenne voit en Lesson un anthropologue avant l'âge, capable de dépasser la vision rousseauiste du noble sauvage pour en faire un portrait raisonné et scientifique et lui reconnaît d'avoir été le premier à assister et décrire dans sa totalité un *corroboree*. Ce que Lesson a retenu de cette cérémonie de 10 jours, ce sont les vieilles femmes, "bacchantes échevelées", qui se dénudent et dansent :

Mon regard stupéfait errait de cette pantomime immodeste aux visages féroces et hideux de leurs époux, rugissant d'une joie diabolique, poussant de sourds mugissements de satisfaction.⁴

Il paraît pour le moins difficile de saluer Lesson à la lumière des quelques citations qui précèdent même si la conclusion de l'article mentionné dit finalement que ces deux

¹ Lesson, *Compléments de Buffon. Races humaines et mammifères*, tome 1, p. 42.

² Claude de Lagüerrenne et Jean-Pierre Kerméis, "French interest in the Australian Aborigines in the Nineteenth Century", *European Voyaging Towards Australia*, edited by John Hardy and Alan Frost, Occasional Paper 8, Canberra, 1990, pp. 147-148.

³ Il s'est avéré impossible de localiser une copie de l'ouvrage de Pelletier : *17 ans parmi les sauvages*, Paris, E. Dentu, 1876.

⁴ Lesson, op. cit., p. 282.

récits apportent effectivement plus de lumière sur le milieu culturel français et la nouvelle chaire d'anthropologie créée alors que sur les traditions des Aborigènes eux-mêmes.

Garnot¹, médecin naturaliste de l'expédition, n'en fera pas moins. Pour lui, les Nouveaux-Hollandais ont une organisation sociale "la plus rapprochée des Babouins" et "les Nègres de ces tribus sont dépourvus d'intelligence". Même leur roi ne peut rien faire contre eux lorsqu'ils sont ivres, ce qui leur arrive souvent. L'amalgame est devenu facile. Noirs comme les Africains, ils ont donc aussi des rois. Aucun souci d'exactitude, aucune observation, mais au contraire des jugements portés sans concession, c'est déjà le regard arrogant de l'Européen du XIX^e qui examine ces races inférieures, les catalogue et les condamne.

3. Hyacinthe de Bougainville sur *la Thétis* et *l'Espérance*

Officier de marine qui a participé à l'expédition de Baudin et humaniste érudit très intéressé par les cultures indigènes, Hyacinthe de Bougainville² s'embarque en 1824 pour un voyage de deux ans. Un passage d'une lettre du ministre de la Marine adressée à Bougainville préconisait ceci :

Il est essentiel que [...] dans leurs relations à terre, ils (les officiers) sachent se conformer aux usages des différents pays et respecter les coutumes de tous les peuples, quelques bizarres qu'elles puissent paraître à des Européens.³

Il y a ainsi, au départ, encore des instructions pour étudier d'autres peuples même si, depuis Degérando, rien de nouveau n'a été dit ou ajouté sur le sujet. Ainsi, bien que les instructions secrètes, très précises, devaient faire le point sur l'état des forces européennes dans le Pacifique, en particulier des forces anglaises à Port Jackson (où il resta trois mois), la curiosité de Bougainville l'amena vers les Montagnes Bleues où il rencontra des tribus aborigènes vivant à l'état de nature. Plus prompt à excuser les indigènes qu'à les accuser, il veut admettre, contrairement à l'opinion très largement

¹ "Quelques considérations sur les nègres en général. Du nègre de la Nouvelle-Hollande en particulier", extrait du *Dictionnaire pittoresque d'histoire naturelle*, Paris, Imprimerie de Cosson, sans date, p. 7.

² Bougainville, *Journal de la Navigation autour du Globe de la Frégate la Thétis et de la Corvette l'Espérance, 1824-1826*, 2 vol., Paris, Arthus Bertrand, 1837. Voir volume I.

³ Bougainville, op. cit., p. 9.

répandue à l'époque, que les "Australiens", comme il les nomme, sont capables de se civiliser même s'il reconnaît que rien n'a changé depuis l'arrivée des Anglais et qu'ils sont probablement voués à disparaître.

L'Angleterre reste toujours l'ennemie héréditaire et Bougainville se livrera donc à de sévères critiques contre les méthodes d'administration anglaises, et contre cet intérêt nouveau que les chroniqueurs développent pour la colonie britannique. Il reconnaît que les Aborigènes n'ont eu, finalement, qu'un seul défenseur, l'Anglais Robert Dawson¹ qui, ayant vécu parmi eux, luttait contre l'idée unanimement admise d'un être à mi-chemin entre l'homme et la bête.

Ainsi donc la race primitive du continent austral, déshéritée du sol qui la vit naître, trouve à peine un défenseur ! et l'ardente curiosité qu'inspirait jadis en Europe le simple soupçon de son existence, désormais détournée d'elle, s'est entièrement reportée sur les usurpateurs de ses droits, sur ces envahisseurs universels, qui pour avoir les premiers visité leur pays, s'en proclament légitimes possesseurs, sans qu'il y ait le plus petit mot à dire en vertu de l'usage consacré en Europe !²

Pour Bougainville, les appeler "Australiens" est sa manière de protester devant ce qu'il ressent comme une annexion unilatérale des Anglais "et cela sans que la moindre réclamation se soit élevée de la part des peuples dont les droits de propriété étaient incontestables"³.

C'est bien la première fois depuis Lapérouse que quelqu'un songe aux droits légitimes des peuples sur leurs terres. C'est cependant plus vraisemblablement ses sentiments anti-anglais qui inspirent ici Bougainville qui, plus loin, reconnaîtra mais à contrecœur le génie anglais, son esprit de suite et de prévoyance ainsi que sa constance, opposés à l'insouciance des Français qui se sont vus privés des terres australes qu'ils avaient pourtant découvertes, étudiées et cartographiées⁴.

¹ George Robert Dawson, *Present State of Australia*, 1831, ouvrage dont s'est inspiré Freycinet. Dawson était alors "Chief Agent of Australian Agricultural Company".

² Bougainville, op. cit., p. 459.

³ Ibid., p. 462.

⁴ Rappelons que Saint Allouarn prend possession de la Terre au nom de la France lorsqu'il accoste à la Baie des Chiens Marins (Shark Bay) en mars 1772. Dufresne de son côté prend possession de la Tasmanie en 1772. Mais ces prises de possession ne seront suivies d'aucun effet. Voir à ce sujet l'article de Helen Rosenman, "But for Cook ?

Bougainville rencontrera lui-aussi Boongarie, chef de la tribu de Broken Bay, dans les mêmes circonstances que Lesson. Celui-ci monte à bord pour demander à boire. La description qu'il en fait, si elle ne se compare en rien à celle qu'en avait fait Lesson, ne manque pourtant pas de cynisme.

Un habit noir aux trois quarts usé, un vieux chapeau d'uniforme orné de rubans, et quelquefois des décorations en papier doré ou de couleur, composaient le costume de ville de S.M. qui se retirait le soir avec les siens dans les bois [...], et là, hommes et femmes, dépouillant toute espèce de vêtements, se couchaient pêle-mêle sur la terre.¹

La vision de Bougainville repose ici sur cette opposition entre le roi qui "se retire", à l'image du Roi soleil, mais pour rejoindre cette fois un autre royaume, celui de la forêt, et se comporter comme une bête, couché pêle-mêle parmi les siens. Cette image, on l'a vu, semble avoir plu aux différents voyageurs, preuve qu'ils se lisent entre eux et s'entrecopient. Cet élément est significatif, il montre à quel point les récits se surimposent les uns aux autres, sans véritable vérification de l'authenticité des récits précédents.

La visite de Bougainville à l'intérieur des terres ne lui apporte pas de meilleur commentaire, il trouve les danses repoussantes et conseille au spectateur de "se tenir à distance pour éviter les émanations qu'elles développent"². Adultes et enfants sont défigurés par un grand nombre de cicatrices pour lesquelles par ailleurs il ne tente aucune explication, mais qui lui paraissent attester du goût de ce peuple à se martyriser et se défigurer. Ce détail est nouveau, il était presque passé inaperçu pour les autres chroniqueurs qui attribuaient ces "tatouages" ou scarifications à la violence des combats ou aux mauvais traitements.

... rien de plus hideux et de plus dégoûtant à voir que ces pauvres créatures, dont le corps amaigri et sillonné de cicatrices, attestait la misère et la barbarie de ces sauvages.¹

Les filles perdent deux phalanges, les garçons deux dents, les femmes mariées trouvent "leur vilain nez épaté" et sont battues par leurs promis. Il les trouve finalement si

France Australe ? Terre Napoléon ? French navigators and the Great South Land", *The French-Australian Cultural Connection*, op. cit., pp. 45-55.

¹ Bougainville, op. cit., p. 486.

² Ibid., p. 514.

laid qu'il les oppose aux Maoris qu'il qualifie de vifs, intelligents et qui possèdent des visages agréables, de beaux yeux et de belles dents. Enfin des sauvages beaux, pourrait-on s'exclamer ! Malgré tout, Bougainville se refuse à les condamner. Il pense que leur intelligence, bien que leur degré de développement apparent n'ait pas changé depuis l'arrivée des Anglais, et leur comportement seraient susceptibles de se développer si seulement ils avaient un autre exemple sous les yeux que celui des convicts. Pour lui, leurs actes ne sont pas coupables parce qu'ils n'en connaissent pas la portée alors que les convicts ne peuvent être excusés. Considéré cette fois comme un enfant, le sauvage peut être éduqué en lui exposant le bien et le mal. Il acquiert, par cette enfance de l'âge, une innocence toute nouvelle, au sein d'un autre discours qui, lui, le déshumanise à volonté. Paradoxe étonnant qui le fait voyager d'un extrême à l'autre au sein de la conscience française, tantôt ange, tantôt démon.

Encore une fois, malgré cette volonté d'humanisme et ce désir de connaissance qu'annonçait Bougainville, la figure de l'Aborigène reste la même. En tout et pour tout, il leur consacra à peu près une page, paysages et ville occupant l'essentiel des descriptions ainsi que les critiques, amères et admiratives elles, des résultats de la colonisation anglaise. L'apport spécifique de Bougainville se fera dans sa distinction en trois races des peuples de la Nouvelle-Hollande : une race primitive et ancienne distincte par sa conformation physique et "le degré d'abrutissement dont elle semble incapable de sortir"², une race croisée des Malais et des nègres de Nouvelle-Guinée et une race de Tasmaniens qui viendraient de Nouvelle-Guinée. Mais pour Bougainville, parler de l'Aborigène constitue seulement le moyen de dénoncer les Anglais et leur politique d'annexion. La figure de l'Australien, du colonisé est ici utilisée fort à propos. Il n'est plus cet objet d'étude, cet être différent dont la seule existence attisait autrefois les curiosités. Il est à présent la victime, déjà condamnée, d'un système qu'il convient de dénoncer, au nom des droits de l'homme, droits que la France fait siens depuis longtemps mais qu'elle-même n'a jamais mis en pratique dans ses propres colonies.

¹ Bougainville, op. cit., p. 485.

² Ibid., p. 517.

L'illégitimité de l'Angleterre n'est finalement que d'avoir été la première et d'avoir ravi ce rôle à la France.

4. Jules Dumont d'Urville sur l'*Astrolabe*

L'expédition de Dumont d'Urville, officiellement armée en 1826 à des fins scientifiques, durera jusqu'en 1829. Officieusement, il s'agissait de rechercher des points d'escale mais aussi un lieu propre à installer, à l'image des Anglais, une colonie pénale. La France n'a toujours pas renoncé à une présence en Australie, même si chaque expédition voit ses prétentions rétrécir comme une peau de chagrin. Elle est aussi toujours à la recherche du destin de Lapérouse¹. Dumont d'Urville, à la fois botaniste, hydrographe et géologue, passera un certain temps en Nouvelle Zélande et consacrera un tome entier de son récit à faire l'éloge des Maoris.

D'emblée Dumont d'Urville se place comme étant celui qui a pris du recul par rapport à tous les autres récits de voyages. Il sera celui dont la relation "sera tout simplement le journal de voyage", pas un récit d'aventures, ni un récit didactique mais simplement une description de ce qu'il voit, au plus près de la réalité qui ne peut être que plurielle. Il remarque ainsi que rien de complet n'a été publié en France sur les naturels de la Nouvelle-Hollande et qu'aucun voyageur n'a encore réellement traité le sujet. Il faut "des notions exactes, sur une race aussi sauvage, aussi dégradée"². Le chapitre XI du tome I sera entièrement consacré aux Aborigènes, Dumont d'Urville empruntant beaucoup de ses références aux récits des Anglais Barrington³ et Collins⁴.

Comme il l'a promis, ses premières descriptions empruntent le ton de l'observateur impartial, il note à plusieurs reprises que le caractère physique constitué par des membres grêles est un trait qui ne provient que d'une alimentation insuffisante puisque les naturels de Tasmanie ou ceux qui sont en contact régulier avec les Blancs ont commencé de grossir et de perdre cette caractéristique. Elle n'est donc pas raciale.

¹ C'est d'ailleurs au même moment que Peter Dillon en retrouvera la trace en 1828, au large de Vanikoro.

² Dumont d'Urville, *Journal de navigation autour du globe*, Tome 1, Paris, J. Tastu, 1830-1835, p. 395.

³ George Barrington, *A voyage to New South Wales*, Philadelphia, 1796. Barrington était le surintendant de la colonie à Parramatta.

⁴ Collins, *Account of N.S.W.*, op. cit.

Les huttes qu'ils rencontrent près de Jervis Bay, "propres et spacieuses", lui apparaissent traduire "un degré d'intelligence supérieur à tout ce que je connaissais"¹ et ceux qui habitent le port du Roi-Georges :

ne sont pas stupides, quoique leur existence s'écoule presque entièrement dans le repos ou à la recherche de leur nourriture. [...] Ils ont de la sagacité, et de la finesse dans le sourire et les manières.²

Il aborde de manière très posée les différents aspects de la vie des Aborigènes, leur gouvernement, religion et coutumes, décrivant longuement certaines initiations, en particulier celle où l'on insère l'os dans le nez des enfants ou l'arrachage d'une dent, les combats pour venger une mort et les règles qui prévalent alors. Son tableau est toujours polyvalent. Qu'on en juge :

L'Australien est tout à la fois cruel et généreux, égoïste et libéral, avide de vengeance et prompt à pardonner, jaloux et confiant, courageux et lâche, sincère et dissimulé.³

C'est un tableau finalement de l'humain, dans ses contradictions les plus apparentes, tout à la fois barbare et civilisé.

Dumont d'Urville cite longuement à l'appui de son témoignage des extraits de journaux de l'époque, donnant tout à tour la parole à la défense autant qu'à l'accusation, mettant en scène à la fois les horreurs commises par les Blancs et la sauvagerie des naturels, avec, pourtant, semble-t-il parfois un léger avantage en faveur des Aborigènes. Le fait de recourir à la presse montre la volonté de Dumont d'Urville d'être aussi objectif que possible dans l'observation in situ des événements. Voici une citation qui, quoiqu'un peu longue, ne manque pas d'intérêt. Le texte est un extrait du Journal *le Monitor* du 2 juin 1826, en réponse à un article d'un habitant qui voulait organiser des représailles aux actes violents des Aborigènes :

... peuple généralement innocent, simple et d'un bon naturel, peuple dont nous avons occupé le territoire sans prendre même la peine de dire aux possesseurs : "Avec votre permission"; et qui nous ont aidés de leur personne à exploiter les plus belles portions de leur territoire, se contentant en retour de visiter deux ou trois fois par an nos huttes nouvellement construites, et de recevoir avec un sourire de satisfaction, comme prix de leurs plus riches domaines, quelques gallons de rak, quelques choux, ou une once de

¹ Dumont d'Urville, *Journal de navigation autour du globe*, vol. 1, Paris, J. Tastu, 1830-1835, p. 149.

² Ibid., p. 195 et p. 205.

³ Ibid., p. 469.

tabac pour le chef et un peu de sucre pour sa femme. [...] L'amour de la paix et la fidélité caractérisaient la conduite de ces tribus bienveillantes et faciles à contenter.¹

Ce rappel du droit à la terre proviendrait d'un colon, discours que Dumont d'Urville se plait à mentionner, comme pour appuyer son propre raisonnement, de même que le texte qui suit, rédigé par un autre colon, issu du journal l'*Australian* du 14 octobre 1826 :

Leur chef [...] est d'une très belle figure, bien musclé, et ses membres sont dans les belles proportions. [...] Sa personne pourrait servir de modèle pour une statue d'Apollon. Un autre naturel [...] a un corps moulé d'une manière remarquable, et quand il tient sa massue, ou son waddi, il ne représenterait pas mal un Hercule.²

Comment en effet reconnaître ici la description d'un Aborigène, faite pourtant par un simple colon des plaines de Bathurst ! Il y a dans cet effort de présenter diverses opinions une volonté de faire part d'un nouveau regard, plus mitigé, plus impartial, plus diversifié également et qui témoigne de l'importance en nombre et en puissance des colons libres. Les différents aspects du comportement des naturels sont rappelés, presque toujours semblables aux relations précédentes (violence envers les femmes, caractère terrible des combats) mais pour la première fois apparaissent d'autres particularités : la puissance des songes sur leurs actions, leur dégoût pour l'alcool, l'horreur que suscite chez eux l'anthropophagie, leur honnêteté (ils ne volent jamais), l'attention scrupuleuse dont ils font preuve en ce qui concerne l'honneur, le fait que, à l'inverse des Maoris ou des Polynésiens, ils n'ont aucune notion du "tabou". Tous les peuples ont une religion mais les Aborigènes semblent faire exception. Ils n'adorent ni soleil, ni lune, ni étoile, ni feu mais ont pourtant des termes dans leur langue pour exprimer le bien et le mal. Le sauvage est celui qui pratique un paganisme primitif, soleil, lune et étoiles étant les archétypes religieux les plus répandus au sein de nombreuses civilisations anciennes.

Dumont d'Urville mentionne souvent Benilong, figure qui aura décidément marqué beaucoup de chroniqueurs. Il raconte son départ pour l'Angleterre en compagnie du

¹ Dumont d'Urville, *Journal de navigation autour du globe*, p. 483.

² Ibid., p. 492.

Gouverneur Phillip en 1788, mais son rapport n'est jamais moqueur ni condescendant. S'il relate le fait qu'un jour Benilong rend inexplicablement ses habits et retourne dans la forêt, c'est en observateur non pas amusé et cynique mais seulement surpris face à ce mystère qui ne cessera d'ailleurs jamais de fasciner l'Européen si fier de sa culture, incapable de comprendre un tel rejet de ses valeurs.

Bien sûr les Aborigènes ne sont plus depuis longtemps ces bons sauvages mais au moins ont-ils retrouvé avec son récit un peu de leur innocence première et de leur mystère. On pourrait presque parfois trouver de la tendresse dans ce récit. Dumont d'Urville est comme tombé sous le charme, "ils aimaient être avec nous" écrira-t-il¹.

Dans leurs relations avec nous, ils n'ont cessé de montrer réunies, une probité, une douceur, et même une circonspection très remarquables pour cette classe d'hommes.²

Il ajoutera plus loin :

... l'amour de la paix et la fidélité caractérisaient la conduite de ces tribus bienveillantes et faciles à contenter. Nous avons souvent été charmés de la confiance absolue qu'ils accordaient à nos paroles.³

On peut s'étonner encore une fois que justement ce ne soit pas un "naturaliste" qui offre cette description presque impartiale. Pourquoi Dumont d'Urville, officier de marine issu pourtant des mêmes milieux que ses prédécesseurs, n'a-t-il pas usé des mêmes qualificatifs ? Pourquoi dans cet océan d'immodestie européenne montrer l'Aborigène comme un modèle d'innocence presque, sans avoir besoin pour cela de l'opposer à l'Anglais ? Dumont d'Urville reviendra également sur les méfaits de la civilisation, sur ces peuples vivant à l'état de nature qui n'auront contracté que "tous nos maux et tous nos vices, mais aucune des coutumes et des manières qui pourraient leur être avantageuses".

5. Cyrille Laplace sur *La Favorite*

¹ Dumont d'Urville, *Journal de navigation autour du globe*, op. cit., vol. 1, p. 205.

² Ibid., p. 149.

³ Ibid., p. 483.

Le voyage de Laplace¹ autour du monde en 1833, armé à des fins purement commerciales, l'amène à visiter Sydney et Hobart. Ses premières considérations porteront sur les méthodes de colonisation de l'Angleterre qui s'opposent en tous points, pour lui, à la France où mœurs et institutions vont à l'encontre du principe de la colonisation. La preuve en est que les Français n'ont pas réussi à posséder un tel empire colonial, et ceci pour plusieurs raisons. Les Français n'étaient pas poussés par l'injustice qui sévissait dans leur pays, ils n'étaient pas désireux d'aller chercher fortune ailleurs, d'autant que le Français aime trop son pays pour s'en éloigner et il devient bien trop nostalgique pour choisir de vivre ailleurs. L'Angleterre a gardé ses vieilles institutions tandis que la France a tout changé. On peut deviner là la trace des vieilles querelles et rivalités franco-anglaises qui sont bien présentes à l'esprit de ces navigateurs partis représenter leur patrie. Nous verrons plus tard combien ces déclarations sont à l'image de ce que la France entend être et présenter au monde, ce que l'on appelle de nos jours "l'exception française".

Ce sera en définitive en 1840, la dernière année du voyage de Laplace, que l'Angleterre reconnaîtra officiellement la Nouvelle Zélande comme possession de la couronne, main mise qui mettra un terme à toutes les tentatives de colonisation de la France dans le Pacifique sud, à l'exception bien sûr de la Nouvelle-Calédonie.

Pour Laplace, le naturel de Nouvelle-Galles du Sud est mieux fait et plus grand que celui de Tasmanie même s'il tient à préciser qu'ils sont tout de même aussi laids l'un que l'autre. La description physique des Aborigènes est éculée, on y retrouve les mêmes traits caractéristiques illustrés par un vocabulaire très spécifique, évoquant à nouveau la bête plus que l'homme : yeux enfoncés, front proéminent, dents pointus, bouche gigantesque. Voici ce qu'il dit des Aborigènes de Tasmanie :

Quelques voyageurs ont avancé, et je crois avec fondement, que l'indigène de cette partie des Terres Australes pouvait être considéré comme le type de l'homme primitif, c'est-à-dire comme étant à peine doué du dernier degré de cette intelligence qui sert de ligne de démarcation, ou si l'on veut de transition, entre notre espèce et les brutes. En effet, combien peu ressemble à l'Européen le hideux naturel de Van-Diemen, avec sa noire figure, ses yeux enfoncés, jaunâtres et farouches, son front proéminent ombragé

¹ Laplace, *Voyage autour du monde exécuté sur la corvette d'Etat la Favorite. 1833-1839*, Vol. III, Paris, Imprimerie Royale, 1833-39.

d'une crinière dure et crépue, son nez court et épaté, sa bouche énorme et ses grosses lèvres que débordent des dents pointues, enfin avec ses membres grêles et son ventre ballonné ! Ne croirait-on pas entendre la description d'un animal laid et méchant ? La différence devient encore plus frappante quand on envisage les mœurs et les habitudes de cette race disgraciée.¹

C'est bien la bête effrayante qui vient à l'esprit devant une telle prolifération sémantique. L'Aborigène de Sydney n'est pas mieux loti, même si le fait de mieux se nourrir le rend mieux fait et plus grand :

Que l'on ajoute à tant d'agréments ceux dont le Créateur a doué, dans les régions australes, l'être qu'il fit, dit-on, à son image, c'est-à-dire un front bas et avancé, des sourcils hérissés et recouvrant des yeux semblables à ceux des bêtes carnassières; un nez large et plat, des lèvres épaisses, tombant sur une mâchoire proéminente comme celle des singes; enfin, des membres grêles et sillonnés de larges cicatrices, provenant de plaies faites à loisir avec des coquilles tranchantes, et l'on aura une idée de l'aspect vraiment épouvantable d'un fashionable nouveau-hollandais.²

A ces caractères physiques s'ajoute "une détermination puisée peut-être dans la rage du désespoir". Car les Aborigènes de Tasmanie estimés pour lui en 1800 à plusieurs milliers seraient aujourd'hui, trente ans plus tard, quelques centaines seulement. Ce déclin massif s'explique par une confrontation incessante avec les convicts et les colons qui leur volent les femmes et les chassent.

De là est née une guerre d'extermination, fatale presque uniquement à ces derniers, qui n'ont pour lutter contre les armes à feu de leurs tyrans, que des sagaies faites d'un bois lourd durci au feu; mais ils les lancent avec une vigueur et une adresse surprenantes. [...] Ils sont cruels et sanguinaires envers les êtres faibles ou sans défense et ne leur font aucun quartier.³

Si Les Aborigènes en quelque sorte n'ont aucune chance devant les fusils de leurs oppresseurs, ils n'en demeurent pas moins dangereux. Ils semblent inoffensifs mais leur ruse est démoniaque et il ne faut pas les croire innocents et pacifiques. Tout à coup l'image de l'Aborigène mute pour devenir celle d'un adversaire.

Ces insulaires, que les premiers navigateurs européens nous ont dépeints comme des hommes méchants et perfides, mais dont les facultés intellectuelles étaient à peine supérieures à l'instinct des animaux, ont bien changé sous ce dernier rapport; car aujourd'hui, lorsqu'ils sont excités par la soif de la vengeance ou du pillage, ils montrent une telle intelligence, une telle ruse, que les colons des habitations les plus reculées du côté des forêts, chez qui la peur engendre la superstition, les croient sorciers.

¹ Laplace, op. cit., pp. 200-201.

² Ibid., p. 260.

³ Ibid., p. 197.

Effectivement, il y a quelque chose de merveilleux en apparence, dans la promptitude avec laquelle ces naturels, toujours errants dans les forêts à la poursuite des kangaroos, parcourent des distances prodigieuses.¹

Laplace ne veut pas croire à la sorcellerie mais il lui faut tenter d'expliquer le hiatus entre l'état dégradé de ce peuple et sa capacité soudaine à se battre aussi durement. Cette observation n'est pas sans importance en effet. Reconnaître à l'autre le titre d'adversaire consiste à le reconnaître comme partenaire. C'est un acte de reconnaissance qui assume l'existence de cet autre. Longtemps les Européens se sont inclinés devant la bravoure des Maoris, ce trait de caractère a facilité leur admission au sein de la grande famille humaine. Mais jamais aucun Européen n'a voulu considérer l'Aborigène comme un adversaire à part entière. Il était soit dominé et en voie d'extinction, soit relégué à l'état d'animal. C'est furtivement que Laplace aborde ici cette réflexion, préférant avoir recours à une explication surnaturelle et magique, les Aborigènes appartiennent bien à une espèce animale, la preuve en est qu'ils sont capables, comme seuls les animaux peuvent le faire, de parcourir des distances incroyables.

Pour lui, en effet, si on leur enlève le feu, ils ne deviennent pas différents des quadrupèdes : comme eux, ils errent dans les forêts, comme eux, ils trouvent refuge dans les arbres.

Cette race d'hommes est-elle susceptible de civilisation ? Les maîtres de Van Diemen prétendent que non, et il faut avouer que le projet de la policer n'a été abandonné qu'après bien des tentatives infructueuses. Les écoles fondées près d'Hobart-Town pour les enfants indigènes exclusivement, n'ont reçu que très peu d'élèves, et ont fini par rester vides. Tout ce qui pouvait tenter des sauvages et les rapprocher des blancs a été inutilement mis en oeuvre; on a poussé même l'humanité jusqu'à épargner les prisonniers faits dans les expéditions entreprises pour défendre les fermes isolées : rien n'a pu effacer chez ce peuple le souvenir d'anciennes offenses ni son horreur pour le travail.²

C'est pourtant d'une race d'hommes qu'il s'agit, mais d'une race incompatible avec la civilisation. Les "maîtres" du pays auxquels Laplace reconnaît au passage le titre, ont pourtant tout essayé, de l'éducation à la pitié, mais rien ne semble transformer ce sauvage. Impropre à la civilisation comme au travail, il ne peut s'adapter et se condamne donc à mourir. La figure de l'Aborigène s'enrichit ici d'un élément. A l'aube de

¹ Laplace, op. cit., p. 197.

² Ibid., p. 200.

la civilisation industrielle apparaît ainsi cette notion d'utilité de l'homme. Celui-ci se rend utile à la société qui l'abrite en participant à son développement par le travail. L'Aborigène ne sera pas non plus à ce rendez-vous alors que l'Africain, lui, a trouvé sa place dans l'échelle utilitaire et donne la preuve de la rentabilité de son existence.

Parfois chez Laplace, la femme aborigène rachète l'homme puisqu'elle montre amour et dévouement. La femme sauve des hommes perdus dans la forêt et lorsqu'elle devient la compagne d'un Blanc, elle se comporte en véritable épouse. Mais l'autre aspect de la femme, l'envers de celle-ci, c'est la sorcière et l'âge la rend puissante et active. Si la jeune femme aime ses enfants, la vieille femme, "druidesse des anciens Gaulois", commet l'infanticide, c'est elle, "la sibylle", qui décide, en temps de famine, qui sera sacrifié et dévoré gloutonnement par les siens.

Portrait faisant retour à l'époque obscurantiste et païenne de l'Europe, ces scènes sont le témoin d'une époque de ténèbres et de barbarie opposée à la civilisation. L'Europe s'est élevée enfin au-dessus des superstitions. Laplace fait très souvent mention de la sorcellerie, comme si ce thème représentait la preuve de leur infériorité et de leur malédiction. Ils font preuve d'une "astuce vraiment diabolique", écrit-il. Il trace par ailleurs le portrait habituel de la femme aborigène, maltraitée, torturée (on leur coupe deux phalanges), passive et abrutie et décrit longuement la manière brutale et esclavagiste dont elles sont traitées par leurs époux.

... ses yeux enfoncés, qui lançaient des regards avides et farouches, lui donnaient l'air plutôt d'une bête de proie que d'un homme. Il se jeta gloutonnement sur les restes du repas, que lui abandonnèrent les canotiers, et sans la précaution que nous prîmes d'en soustraire quelques bribes à sa voracité, pour en gratifier sa compagne, cette malheureuse n'aurait rien eu. Elle se tenait accroupie sur ses talons, à quelques pas de nous, veillant sur ses négrillons [...]. Ni les cadeaux ni les attentions ne purent l'arracher à l'indifférence dont tous ses traits portaient l'empreinte. une figure ignoble et grossière, des formes maigres et flétries [...], des mamelles flasques et pendantes, sillonnées de longues cicatrices, tristes résultats des corrections conjugales; enfin, une malpropreté dégoûtante, faisaient de cette infortunée une image vivante de l'esclavage et de l'abrutissement.¹

La voracité de l'homme et son attitude égoïste sont reprises ici pour illustrer un comportement animal. Aucun homme, digne de ce nom, c'est-à-dire civilisé, ne saurait

¹ Laplace, op. cit., p. 355.

traiter ainsi sa compagne, à moins qu'il ne s'agisse d'une brute ou d'un sauvage. Dès lors, sa compagne ne peut bénéficier d'un regard différent. Elle est en effet laide et crasseuse, accroupie comme un animal, veillant sur ses petits comme une femelle, abrutie et esclave de son époux. La passivité, caractéristique généralement féminine, est ici comparée à de l'abrutissement. Sa féminité est niée jusque dans son corps décrit comme grossier, vieux et usé, femme sans âge, sans nom, exemple déshumanisant d'un état de civilisation antérieur. On se souvient pourtant qu'il y a à peine encore trente ans, les Aborigènes des gravures de Petit portaient tous un nom.

Laplace ne désire pas préciser, ou peut-être ne le sait-il pas, que les cicatrices sont le résultat de rites initiatiques et non de mauvais traitements. Le procédé n'est pas nouveau, tout sert à montrer le degré d'animalité de ces indigènes. Rien ne peut les racheter, pas même la manière dont ils sont traités par les Anglais, qui, pour Laplace aussi, ont fait tout de même quelques efforts pour les intégrer et les civiliser. Laplace ne trouve rien pour racheter ce peuple et Domeny de Rienzi¹, ecclésiastique qui par sa fonction tentera de se montrer mieux disposé à l'égard des peuples sauvages, le trouvera très "sévère" à l'égard des Aborigènes.

Il faut noter que certains des explorateurs du XIX^e, en particulier Dumont d'Urville, et Laplace, se sont fascinés pour certains peuples comme les Tahitiens, les Fidjiens, les Samoans. Ils ont étudié leurs langues, leurs coutumes, n'ont pas ménagé leurs efforts dans ce désir de connaissance. Pourtant ces efforts n'ont connu aucune suite dans le Pacifique ouest. Ni les Aborigènes, ni les Mélanésien, ni les Papous de Nouvelle Guinée n'ont bénéficié d'un tel engouement, bien au contraire.

Nous arrêtons là cette série de portraits, non que les voyageurs suivants n'aient pas témoigné eux-aussi, avec le même souci d'inexactitude pourrait-on dire, mais parce qu'il n'est pas nécessaire de revisiter encore les mêmes stéréotypes, plus ou moins tempérés par les personnalités de chacun.

¹ Monseigneur Domeny de Rienzi, *L'univers. Histoire et description de tous les peuples. Océanie ou cinquième partie du monde*, tome III, Paris, Firmin Didot Frères, 1843.

Cette première figure du primitif oscille jusqu'alors dans les récits entre l'image du noble sauvage et celle de l'ignoble sauvage, dangereux et barbare. Il semble que les expéditions successives n'arrivent pas à s'écarter de manière significative de ce dualisme romantique sans profondeur ni réelle compréhension de l'autre. Souvent, malgré la nature pré-anthropologique des dernières expéditions, les considérations stratégiques et commerciales englobent encore trop largement l'approche humaine et situent la rencontre finalement dans un contexte plus utilitaire et pratique que réellement humaniste.

Les précautions de Degérando sont depuis longtemps tombées aux oubliettes de l'histoire. Si les premiers témoignages se voulaient encore empreints de charité chrétienne, le ton change rapidement et l'étonnement que suscitait la découverte de ces nouveaux peuples fait place à un mépris qui ne se voile plus. Il n'y a plus aucune pitié pour la part humaine de "cette espèce d'intermédiaire entre l'homme et la brute"¹, ou l'homme et le singe. La répulsion devient active, agressive parfois, permettant de reléguer cet être humain dans les zones inférieures des classifications scientifiques. Cette science qui naît n'apporte aucune lumière sur l'homme primitif, elle le rejette dans une inhumanité obscure.

On peut en effet remarquer que le ton change assez radicalement à partir des années 1820 et va en se démarquant considérablement des premiers témoignages pour atteindre avec Laplace les prémisses des théories raciales. Dans le témoignage de Laplace, une part importante est faite aux spécificités physiques et il s'agit déjà là de l'esquisse de ce que sera l'anthropologie physique et ses mensurations. En moins de cinquante ans, l'image de l'Aborigène s'est détériorée et a totalement basculé du sauvage bon et pacifique à la plus parfaite image de la bestialité. Mais à ce portrait sans espoir viendront s'ajouter dorénavant d'autres reproches utilitaires : son inaptitude au travail, son opiniâtreté à se défendre et résister, son impudence de croire à sa valeur, enfin son rejet de nos lois.

¹ Bougainville, op. cit.

Souvent entraperçu, quelquefois approché, rarement côtoyé, les représentations auxquelles il donne lieu procèdent d'un stock de lieux communs et relèvent d'un certain nombre de techniques d'invention caractéristiques du déploiement d'une véritable rhétorique de la race.¹

L'Aborigène, comme le Hottentot, accède à l'étrangeté, non comme un sujet d'étude mais plutôt comme un hiatus impossible à résoudre, une erreur de la nature dans la courbe de l'évolution, un arrêt temporel dans le développement de l'humain.

Bien qu'objet parfois d'une curiosité désintéressée, le Sauvage est déjà perçu dans sa valeur sous-jacente réificatrice. Il permet ainsi à l'Européen de faire retour sur lui-même beaucoup plus qu'il ne suscite d'intérêt en lui-même. Péron n'avait-il pas à l'esprit, avant même d'approcher son premier Sauvage, que de démontrer par avance la supériorité intellectuelle de l'Européen ? Cette altérité du siècle n'existe que dans la mesure où elle tourne un miroir complaisant vers l'homme des Lumières, pour qu'il s'y admire par contraste à l'image vide des déchéances primales qu'il croit, pour sa part, avoir surmontées. L'extraction de nature l'a éloigné de ce frère attardé et infortuné qui lui rappelle, comme en écho, sa longue marche vers l'esprit et le dépassement de l'atavisme d'espèce. Il ne lui reconnaît ni une forme privée de conscience autre, ni un gouvernement individuel qui fasse de lui un être légitime, autrement orienté, différemment pourvu dans ses réponses au milieu et à l'inconnaissable. Cette rencontre se fait sur la base d'une enfance majeure découverte là, sur ces terres australes, comme ayant omis de grandir et de réclamer dans le chœur des nations, une voix adulte, une preuve de raison politique, une lueur de compréhension de notre ratio, la seule douée de sens évidemment. L'Aborigène a déjà disparu dans un discours qui l'efface avant même de l'avoir rencontré. Il est résolu par avance et comme résorbé dans l'effort de raison qui tente de lui donner un sens. N'y a-t-il pas que nous ? Entre Marins, Marchands, Soldats et Missionnaires, quelle place cette fragile figure va-t-elle occuper ?

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis

¹ Dominique Lanni, "L'extrême-étrangeté en procès : le Hottentot dans le discours des voyageurs, philosophes et naturalistes européens au XVIII^{ème} siècle", in Marie-Odile Bernez, dir., *Visions de l'Etranger*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2002, "Kaléidoscopes", p. 23.

persuadé que nous ne connaissons d'homme que les seuls Européens [...]. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre. La cause de ceci est manifeste, au moins pour les contrées éloignées : il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours; les Marins, les Marchands, les Soldats et les Missionnaires; or on ne doit guère s'attendre que les trois premières classes fournissent de bons Observateurs, et quant à ceux de la quatrième, occupés de la vocation sublime qui les appelle, quand ils ne seraient pas sujets à des préjugés d'état comme tous les autres, on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité, et qui les détourneraient des travaux plus importants auxquels ils se destinent.¹

Le naturel, comme le remarque Michèle Duchet², est à la fois celui qui vit sans loi, sans histoire, sans religion, sans police et de ces manques naissent toutes ses infériorités. Mais il est aussi inversement, et par un sursaut de nostalgie édénique, celui qui bienheureux vit sans loi, sans maître, sans prêtre, sans vice mais cette fois ces négations l'opposent au malheur de cet homme européen sans liberté. Cette dualité paradoxale se retrouvait déjà dans les descriptions de Amerigo Vespucci lorsqu'il parlait des mœurs des Indiens qu'il venait de découvrir lors de son périple de 1501-1502 :

Ils n'ont de vêtements ni de laine, ni de lin, ni de coton, car ils n'en ont aucun besoin; et il n'y a chez eux aucun patrimoine, tous les biens sont communs à tous. Ils vivent sans roi ni gouverneur, et chacun est à lui-même son propre maître. [...] Ils n'ont ni temples, ni religion, et ne sont pas idolâtres. Que puis-je dire de plus ? Ils vivent selon la nature.

Et sans aller chercher ailleurs en Europe, voici la description de Montaigne, "Des Cannibales" :

C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat; ny de supériorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nuelles successions; nuls partages; nuelles occupations qu'oyssives; nul respect de parenté que commun; nuls vestemens; nulle agriculture; nul métal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouïes.³

La négation définit le sauvage en creux pour mieux parler de nous, non de l'autre. C'est dans cette altérité négative qu'il existe et là seulement. "Ce sont ces oppositions qui fondent l'armature sémantique du discours sur la race" écrit D. Lanni⁴. Relégués aux confins du monde, comme l'étaient les Hottentots, les Aborigènes sont ainsi rejetés aux

¹ Rousseau, Notes du second Discours, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1959-1995.

² M. Duchet. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, op. cit.

³ Montaigne. *Essais*, I, 31, p. 204.

⁴ Dominique Lanni, op. cit.

confins de l'humanité. Les perceptions restent les mêmes et proposent une ethnographie inversée en quelque sorte qui mettra plus souvent en lumière l'imaginaire européen qu'elle ne révélera la figure évasive de l'Aborigène. D'une certaine manière, comme le fait remarquer François Moureau, dans une présentation de son séminaire sur la littérature de voyages :

Voyages savants, ces relations ont survécu moins par ce qu'elles disent de civilisations sans écriture dont elles sont les seuls témoignages avant leur destruction par le contact avec notre monde que par la charge d'images et de symboles universels que les navigateurs prirent au filet d'un texte qui avait une tout autre destination.¹

Ce que nous pouvons dégager à partir des glissements syntaxiques que nous n'avons cessé de noter, c'est que l'image des Aborigènes s'est graduellement dégradée depuis les premiers récits qui ignorent le racisme. Les navigateurs ne sont intéressés alors que par des problèmes de civilisations et de comportements. Mais par la suite, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, on est passé de la notion d'enfance d'un peuple à celle d'abomination. G. Leclerc, quant à lui, situe la différence en d'autres mots :

L'origine est conçue par le XVIII^e siècle comme l'authentique, alors qu'elle sera conçue par le XIX^e siècle comme le simple (le grossier) et l'inachevé.²

Les récits ne font plus que projeter la fin inéluctable de ces peuples de la même manière qu'ils le feraient pour des espèces animales en voie d'extinction. Les commentaires sont ceux d'observateurs presque blasés qui prédisent, depuis le haut de leur savoir, la fin d'un peuple, non d'un trésor culturel perdu à jamais, mais la fin d'un peuple inadéquat. Il existe un autre changement notable : les récits ont de plus en plus tendance à faire la part belle aux habitants des villes et aux merveilles des deux nouvelles villes antipodiques à la mode : Sydney surtout et Melbourne fondée plus tard en 1835. Le bush attire aussi par sa rusticité et la bravoure des colons, à l'image de ceux qui conquièrent le nouveau monde. Hommage donc à ces pauvres en quête d'une vie nouvelle à bâtir sur les grands espaces désertés des régions intérieures. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la plupart des romans populaires du XIX^e siècle s'attacheront

¹ François Moureau, "La littérature des voyages maritimes", Conférences du Séminaire du Professeur François Moureau, Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages (CRLV) en liaison avec l'Institut de Recherche sur les Civilisations de l'Occident Moderne. Présentation. Voir le site : www.crlv.org

² G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972, p. 223.

à décrire la vie de ces deux grandes villes ainsi que, pour l'aspect aventure, les péripéties des chercheurs d'or vers l'intérieur des terres, encore peuplées des seules bêtes féroces que connut ce Continent sans pareil : ses naturels.

CHAPITRE 4

L'explosion littéraire et la redécouverte de l'Australie au XIX^e siècle

Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes; ils doivent
être représentés.

Marx

L'approche chronologique qui a guidé jusqu'ici notre démarche dans la première partie devient notoirement insuffisante lorsque l'on aborde le foisonnement d'auteurs et d'idées qui caractérise la fièvre de cette seconde moitié du XIX^e. Par ailleurs l'enchevêtrement des structures thématiques est tel que cette approche elle-même est à peine plus éclairante. En effet, on assiste à un véritable séisme littéraire au XIX^e siècle parfaitement analysé par l'ouvrage de René Escarpit¹, phénomène d'une ampleur si considérable qu'il aura un impact durable à la fois sur la littérature de voyages et sur l'imprégnation subtile et perverse de l'image de l'Aborigène dans la conscience européenne. Cette véritable révolution littéraire enfantera même ce que Sainte-Beuve nomme, avec mépris, "la littérature industrielle". Or, comme on l'a dit, cet extraordinaire engouement du public français pour les récits de voyages va également bouleverser la façon dont ce même public verra désormais la figure de l'Aborigène australien.

¹ René Escarpit, *Sociologie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1973.

Accessoirement, cette révolution, en mettant tout à coup en lumière les fonctions utilitaires de l'écrit, reste aussi liée à plusieurs facteurs sociologiques distincts. D'une part, elle s'appuie sur l'expansion d'un livre désormais meilleur marché, plus attrayant aussi grâce aux techniques nouvelles et qui allie souvent le texte à l'illustration. D'autre part, cet essor de l'écrit est soutenu parallèlement par une alphabétisation galopante du public français, notamment du public féminin. La petite phrase de Sainte-Beuve souligne bien la nature de ce changement à la fois qualitatif et quantitatif qui intervient à l'orée de ce siècle. Le livre devient produit de consommation de masse, l'un des tout premiers curieusement, devançant parfois même l'industrialisation de produits de première nécessité.

La soudaine prolifération d'écrits et de gazettes en tous genres, le lectorat plus large et plus populaire, l'apparition capitale du roman-feuilleton auront aussi une autre conséquence inattendue sur la littérature en général¹ : les anciennes frontières académiques entre genres littéraires vont se brouiller peu à peu et permettre ainsi une certaine émancipation par rapport aux règles étroites du roman classique. Le style va évoluer, poussé à la fois par les nécessités nouvelles de production rapide, par l'efficacité communicationnelle et par la fragmentation des médias.

En même temps, la France connaît en ce début de siècle la plus forte expansion territoriale de son empire national et colonial et redécouvre ainsi pêle-mêle parmi tant de contrées exotiques qu'elle possède déjà, ou convoite encore, ces inaccessibles terres australes fabuleuses et lointaines. Cette formidable expansion militaire² alliée à cette non moins formidable expansion littéraire va susciter parmi d'autres effets négatifs, comme on le verra au chapitre suivant, l'apparition des grandes théories raciales et xénophobes qui caractérisent toujours l'essor nationaliste.

¹ Lise Queffélec (*Le roman-feuilleton français au XIX^{ème} siècle*, Paris, Que sais-je, 1989) distingue dans l'histoire du roman au XIX^e trois phases importantes : l'âge romantique du roman-feuilleton (1836-1866), une période de transition entre 1866 et 1875 et enfin le roman-feuilleton sous la III^{ème} République de 1875 jusqu'à la veille de la première guerre mondiale en 1914.

² Conquête de l'Algérie, de l'Indochine et de l'Afrique de l'ouest.

Il faudrait également rappeler, pour une approche qui se voudrait complète du XIX^e, qu'il y a parallèlement à des faits comme l'émergence du livre, la révolution industrielle et le colonialisme, une autre histoire, celle que les nouveaux historiens¹ appellent *histoire des mentalités*, qui voit se dégager au sein de la société française, des mouvements, des soubresauts, non pas seulement liés à une histoire événementielle repérable, par exemple la Révolution de 1848, mais plus profondément explicables par une histoire plus lente que Fernand Braudel a mis en évidence en 1958 dans son article sur "la Longue Durée"². Duby et Mandrou³ rappellent à juste titre par exemple que la France bourgeoise de ce premier XIX^e siècle est aussi un monde en reclassement, en réorganisation, qui se tourne vers les déshérités, les opprimés, le petit peuple de Paris également, les pauvres, victimes désignées d'un ordre implacable qui méritent secours et fraternité. "Le cri de la France en ce premier XIX^e siècle est romantique. [...] il est une attitude d'esprit, une réaction contre le rationalisme au nom de la sensibilité et de la foi religieuse".⁴ Peut-être peut-on voir là l'une des influences qui a permis l'émergence, dans la littérature consacrée à l'Australie, de nombreux récits consacrés aux émigrants, chercheurs d'or, aventuriers, prostituées, partis créer un nouveau monde aux antipodes.

Sans surprise, la littérature qui résultera alors de ces forces historiques explosives et conflictuelles va se composer d'un amalgame "de mosaïques romanesques alternant passages de fiction pure et segments textuels documentaires"⁵ et se voudra tout aussi romanesque que prétendument scientifique.

Le XIX^e siècle a mis à l'épreuve cette frontière en intégrant dans le champ de la fiction des pans documentaires, que ce soit de l'autobiographie, du récit de voyage, de l'étude scientifique, de l'étude des mœurs, de la chronique...⁶

¹ Marc Bloch, Lucien Febvre, Georges Duby, Robert Mandrou, Michel Vovelle, Philippe Aries pour n'en citer que quelques uns.

² Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales : la longue durée", *Annales E.S.C.*, 1958, pp. 725-753.

³ Georges Duby, Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française, XVIIe-Xxe siècle*, Paris, Armand Colin, 1984, pp. 235-283.

⁴ Ibid., pp. 248-249.

⁵ Marie-Eve Thérénty, "Contagions : Fiction et fictionalisation dans le journal autour de 1830", Colloque Groupe de recherche Fabula, pp. 1-12. Voir site internet : www.crlv.org.

⁶ Ibid., p. 1.

La plus grande accessibilité du livre, sa vulgarisation populaire vont refléter une mode nouvelle. Le public ne veut plus entendre parler du roman traditionnel, pastoral et héroïque, si longtemps en vogue parmi le public aristocratique et exige de plus en plus des récits d'aventures basés sur ces grands voyages de découvertes et de prospection. Peu importe si cette nouvelle fiction ne relève ni d'un genre ni d'un autre, peu importe si dans ce va et vient, "la littérature des voyages ne cesse de fluctuer entre les deux pôles antagonistes du romanesque et de l'authenticité documentaire. Demi-vérité et demi-mensonge, elle occupe une position ambiguë entre la réalité et la fiction. " ¹

Ce qui importe, c'est le plaisir affriolant de la lecture, la transe aventureuse, le choc délicieux et scandaleux de la découverte de peuplades étranges et sauvages. Le mirage inépuisable de la nouvelle frontière... Or cette fiction nouvelle, composée par ailleurs d'un grand nombre de genres entremêlés, autobiographies, mémoires scientifiques, récits, journaux de bord, romans, etc... reste cependant étonnamment uniforme par l'idéologie sous jacente qu'elle véhicule.

Le récit de voyage qui subit ainsi le contrecoup de son succès de librairie devient très vite un genre protéiforme, mais un genre qui s'invente et applique déjà à lui-même ses propres formes incontournables. Par exemple, le premier devoir de l'écrivain sera désormais la crédibilité, notion assez floue il est vrai et qui s'appuie généralement sur un vague vernis scientifique. Souvent exprimée dans l'avant-propos, la profession de foi de l'auteur permet à la préface d'occuper une position de plus en plus importante dans le corpus littéraire. Cette crédibilité est de plus attestée par un retour à un style épuré, simple, plus proche du journal de voyage annoté au jour le jour que du roman savamment construit. Pour plaire, le récit doit instruire (Verne) mais aussi et surtout divertir et il le fera le plus souvent au détriment bien sûr de la réalité. Typiquement la plupart des romans du XIX^e sur l'Australie, comme nous allons le voir, ne cessent d'alterner entre ces deux postulats narratifs de l'authenticité et de la fiction.

¹ Jean-Michel Racault, "Les jeux de la vérité et du mensonge dans les préfaces des récits de voyages imaginaires à la fin de l'Age classique (1676-1726)", *Métamorphoses du récit de voyage*, Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénat (2 mars 1985) recueillis par François Moureau, Paris-Genève, Champion-Sltakine, 1986, p. 94.

Historiquement de plus, la France du XIX^e ne cesse de redécouvrir l'Australie. Aux grands voyages s'ajoute la toute récente ruée vers l'or. Aux contacts directs entre gouvernements des deux pays s'ajoutent la participation des colonies australiennes aux Expositions Universelles de Paris en 1867 et 1878 et la participation en retour des commerçants et experts français aux expositions de Sydney et Melbourne en 1879 et 1880. Rien qu'entre 1821 et 1840, pas moins de six expéditions françaises visiteront à nouveau le continent austral. En 1841, une plaquette¹ de 48 pages, entièrement consacrée à l'Australie, sera même éditée : *L'Australie, considérée sous le rapport des avantages qu'elle offre au commerce de la France, aux capitalistes et aux émigrants de toutes les nations, d'après tous les navigateurs français, indiquant les moyens de se faire une fortune brillante, même sans capitaux, ainsi que les conditions pour le passage gratuit des travailleurs des deux sexes*. L'auteur anonyme de cette plaquette vante l'Australie, la présente comme un pays de cocagne aux richesses illimitées. Aucun détail ne vient obscurcir son tableau optimiste, les déportés y sont reconvertis en citoyens, les sauvages réhabilités et pacifiés par les missionnaires. C'est l'entente cordiale entre la France et l'Angleterre. Le futur émigrant français n'a même pas à s'inquiéter de l'isolement et de la solitude puisque beaucoup d'autres Français comme lui, vigneron, pêcheur, armateur, ont déjà choisi cette patrie nouvelle. Si les contrées lointaines sont jusque là généralement jugées malsaines pour la santé, rien de tel pour l'Australie, on y jouit toute l'année d'un climat tempéré, d'un air pur et d'un pays sans prédateurs véritables. On ne peut aujourd'hui bien sûr évaluer l'impact réel de cette plaquette sur les éventuels candidats à l'exil mais sa parution à l'époque est déjà le signe d'un intérêt renouvelé pour l'Australie, et surtout d'un changement historique de perspective.

Ainsi de terre inconnue et lointaine, l'Australie devient, surtout dans la seconde moitié du XIX^e, à la fois une nouvelle terre de colonisation et d'émigration possible mais aussi le centre de toutes les attentions aventureuses et littéraires. On en veut pour preuve les

¹ A. Dommergues, "Première publication française pour l'Australie", *Les Français et l'Australie*, op. cit., pp. 221-230. Cette plaquette fut publiée à Paris chez Arthus-Bertrand en 1841.

très nombreuses publications d'histoires d'aventures en tout genre : *Le Petit Journal*¹, *Le Journal des Voyages*², *Le Tour du monde*³, les *Bulletins de la Société de Géographie*, la traduction en français (1890) de l'anthropologue norvégien Carl Lumholtz⁴ que Jules Verne cite abondamment, les récits des grands explorateurs qui ont parcouru le désert australien de part et d'autre : Charles Sturt, John Forrest, David Lindsay, Warburton, pour ne citer que les plus connus. E. Reclus, ami de Jules Verne⁵, publie un peu plus tardivement, en 1889, sa vaste synthèse sur l'Australie. Rien qu'entre 1867 et 1884, il n'y eut pas moins de vingt trois rééditions du livre *Les Enfants du Capitaine Grant*⁶ qui connaît un succès incontestable et même la consécration avec une adaptation théâtrale en 1878-79.

Mais afin de nous aider à rétablir une chronologie, et de mieux saisir le siècle dans sa véritable perspective cavalière, reprenons ici les distinctions éditoriales de Maurice

¹ Il voit le jour en 1863 durant la période de transition et dépassera, en 1900, le million d'exemplaires. Vendu à un sou, il mise, pour son succès, sur son faible coût, une très vaste distribution et sur des couvertures criardes, inaugurant la presse à sensation par des feuillets sanglants. Voici ce qu'en disent P. Albert et F. Terrou ("Histoire de la presse", *Histoire de l'Édition française, Le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Époque*, tome III, publié avec le concours du Centre National des Lettres, Promodis, 1985, p. 400) : "Ayant le courage d'être bête, le journal put satisfaire les goûts et les curiosités d'un public à la culture encore très primaire: c'est dans ses colonnes que plusieurs générations découvrirent la joie de la lecture".

² Les premiers numéros datent de 1877. Il paraît de 1877 à 1929 et fut tiré pendant 39 ans au même prix : 15 centimes.

³ *Le Tour du Monde* voit le jour en 1860, il a une vocation légèrement différente du *Journal des Voyages*. Plus sélectif dans le choix de ses auteurs, les publications présentent un caractère scientifique. Si les illustrations peuvent parfois rappeler le mauvais goût du *Journal des Voyages*, elles ont pour vocation première de dépeindre et donc de montrer des villes ou des paysages, quelquefois des personnes ou des scènes de la vie quotidienne.

⁴ C. Lumholtz, *Au pays des cannibales. Voyage d'exploration chez les indigènes. 1880-1884*, Paris, Hachette, 1890.

⁵ J.-P. Faivre, "Les Voyages extraordinaires de Jules Verne en Australie", *Australian Journal of French Studies* 6, 1, janvier-avril 1969, p. 18.

⁶ Le sujet du roman nous entraîne dans un récit d'aventures complexe où un noble Écossais trouve une bouteille à la mer contenant des mots à moitié effacés. Il s'agit d'un appel au secours de l'équipage du Britannia qui aurait fait naufrage près du 37^{ème} parallèle. Ayant rencontré les deux enfants du capitaine du Britannia, ému de leur sort, il décide de partir à la recherche du Capitaine Grant avec sa femme sur leur bateau le Duncan. Il apprend, par un des marins rescapés du Britannia que le navire a bien fait naufrage mais sur la côte est de l'Australie. Il faut donc traverser l'Australie du Sud, le Victoria pour se rendre en Nouvelle-Galles du Sud et continuer les recherches. Seule la deuxième partie du roman se passe en Australie, le tome I étant consacré à la mise en place de l'intrigue et à un premier voyage en Patagonie, situé aussi au 37^{ème} parallèle. Cette quête du destin du Britannia et de l'équipage rappelle assez facilement celle que fit cent ans plus tôt le capitaine d'Entrecasteaux parti à la recherche de Lapérouse, le destin des naufragés restant un sujet romanesque inépuisable.

Le récit de Verne, très descriptif, montre une grande connaissance de la flore et de la faune australiennes. C'est un roman sans surprises, les héros étant tous des personnages positifs, honnêtes, vaillants et généreux, dans leur quête de ce capitaine mythique dont les enfants sont aussi héroïques que le père puisqu'il faudra attendre la page 851 pour retrouver le capitaine. Et même si les épreuves se succèdent sans la moindre surprise, obligeant les personnages à se surpasser chaque fois un peu plus, frôlant des morts terrifiantes, le récit porte facilement son lecteur.

Blackman¹ qui isole, pour le XIX^e français, deux types de littérature correspondant chacune à trois phases chronologiques bien précises :

- La première qui se situe plus ou moins entre 1853 et 1867 a trait plus spécifiquement à “la ruée vers l’or”² et voit l’explosion d’une littérature de romans³ ou de mémoires romancés.
- La seconde enfin, qui commence après 1880, est de type plus journalistique et descriptif. Paradoxalement, le Comte de Beauvoir⁴ exemplifie le mieux cette période avec l’édition pourtant antérieure de son *Voyage autour du monde* (1869) dont le premier tome est consacré à l’Australie.

Mais au lieu de suivre la division purement chronologique de Blackman, il conviendrait peut-être de ramener ici cette partition classique à une subdivision plus thématique (qui la recoupera parfois) qui pourrait être quelque peu affinée par le seul biais des ouvrages étudiés. La dispersion des éditions, les écarts éditoriaux entre rédaction et parution, la variété des auteurs, quel que soit le genre qu’ils attestent, et qui se situent presque tous dans cette deuxième moitié du XIX^e rendent la division de Blackman impossible et nécessite plutôt un classement en trois genres distincts :

- Une première division thématique couvre la période assez brève historiquement qui va de 1860 à 1869. Elle comprend tous les écrivains dits de la “ruée vers l’or” et les nouveaux colons.
- Une seconde division, beaucoup plus classiquement romanesque, commence aux environs de 1879 avec Boussenard et s’achève avec les romans du type de ceux de Louis Noir, au tout début du XX^e.

¹ M. Blackman, “La France redécouvre l’Australie au cours des années 1880”, *Les Français et l’Australie*, Actes du Colloque d’études franco-australiennes, décembre 1987, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 1989, p. 263.

² On peut la situer approximativement entre 1853 et 1867.

³ Voir à ce propos l’étude comparée des romans d’aventures et des récits d’aventures vécues dans les années 1840-1940 par Sylvain Venayre (Centre de recherche sur la littérature de voyage). www.crlv.org

⁴ Comte Ludovic de Beauvoir, *Australie-Voyage autour du monde*, Paris, Plon, 1869.

- Une troisième division, contemporaine à la précédente, et qui couvre elle aussi la seconde moitié du XIX^e mais se compose cette fois de romans dits scientifiques, voire anthropologiques, essentiellement composés par des médecins et des savants.¹ Cependant, il est très important de noter pour la suite que les romanciers d'aventures précèdent, comme on le verra plus loin, les écrits purement scientifiques.

1. Les écrivains de “la ruée vers l’or”

Autour des années 1850, la découverte de filons d’or aux antipodes entraîne l’afflux de nouveaux émigrants européens venus en Australie chercher fortune à cet autre bout du monde. Il s’agit de chercheurs d’or mais aussi de ceux que l’on appellera plus communément les “squatters” ou les “bushmans”, nouveaux propriétaires terriens qui s’emparent des terres “vierges” pour y développer l’agriculture et l’élevage.

Directement issu de ces phénomènes sociaux intenses va paraître, entre les années 1860 et 1890, une prolifération d’ouvrages sur l’Australie par des auteurs tous à peu près inconnus aujourd’hui. Ce ne sont pas des romans à proprement parler mais plutôt des essais, des notes de voyages, des récits d’explorations, une littérature romancée plus sociale, tournée vers un narratif parfois chaotique, celui de ces colons d’un nouveau genre. Parmi les écrivains les plus représentatifs de cette nouvelle vague, on peut citer Hubert de Castella², Antoine Fauchery³, Edouard Marcet⁴, Fernand Hue⁵, Edouard Marin La Meslée⁶, Oscar Comettant⁷ et Henri Perron d’Arc⁸. Bien que moins représentatif de ce genre particulier de littérature, le Comte de Beauvoir⁹ est pourtant souvent cité par ces mêmes auteurs, il appartient cependant à ces écrivains urbains qui

¹ Cette troisième partie sera traitée dans le chapitre suivant.

² Hubert de Castella, *Les Squatters australiens*, Paris, Hachette et Cie, 1861.

³ Antoine Fauchery, *Lettres d’un mineur en Australie*, Paris, Poulet-Malassis, 1862.

⁴ Edouard Marcet, *Notice sur la province du Queensland*, Genève, Fick, 1861.

⁵ Fernand Hue, *Aventures de deux Français et d’un chien en Australie*, Paris, Lecène et Oudin, 1887.

⁶ Edouard Marin La Meslée, *L’Australie nouvelle*, Paris, Plon, 1883.

⁷ Oscar Comettant, *Au pays des kangourous et des mines d’or*, Paris, Librairie Fischbacher, 1890.

⁸ Henri Perron d’Arc, *Aventures d’un voyageur en Australie. Neuf mois de séjour chez les Nagarnook*, 2ème édition, Paris, Hachette, 1869.

⁹ Comte de Beauvoir, op. cit.

eux rendront plutôt hommage aux agglomérations australiennes alors en plein développement.

On peut encore également citer F. Journet¹, G. Verschuur², et C. Améro³. Tous ces auteurs, sauf Améro peut-être, se sont rendus en personne en Australie ou s'y sont installés tel Marin La Meslée. Certains citent les Aborigènes, d'autres les ignorent tout simplement. Les différences entre le développement de tel ou tel thème chez ces auteurs témoignent le plus souvent de leur histoire personnelle ou d'un parti pris lié à leur situation particulière du moment. Par exemple, Marin La Meslée, qui occupe une fonction importante dans le gouvernement de l'état de Nouvelle-Galles du Sud, infléchit son discours de manière à présenter son pays comme hautement digne des investisseurs français. Les Aborigènes occupent en toute logique une part infime de son récit et sont plutôt présentés comme des "bêtes grouillantes".

Mais l'écrivain sans doute le plus emblématique de la ruée vers l'or reste Antoine Fauchery avec ses *Lettres d'un mineur en Australie*⁴. Son livre, publié en 1862, figure au tableau des tout premiers écrivains français de l'Australie⁵. Le récit épistolaire, présenté classiquement sous forme de lettres écrites à un ami, retrace l'itinéraire d'un Français en quête de la fortune et qui finira par devenir mineur à Ballarat, dans l'état du Victoria, petite ville minière en pleine effervescence. D'indigènes, il en est à peine question. Il s'agit d'un monde de Blancs, de cités champignons qui tentent de rivaliser avec les villes anglaises, de demeures victoriennes, de pauvres émigrants poursuivant en vain la fortune. Un milieu populaire à la Zola, avec ses conventions violentes, ses règles, sa justice expéditive. Un monde sans pitié où le plus fort gagne. La seule rencontre de ce mineur français de Ballarat avec le "monde noir" sera celle d'un Aborigène, "Bilboquet noir", et de ses trois femmes venus mendier un peu de pain, aumône que Fauchery fera

¹ Ferdinand Journet, *L'Australie*, Paris, Rotschild Editions, 1885.

² G. Verschuur, *Aux antipodes*, 1888-1889, Paris, Hachette, 1891.

³ Constant Améro, *Les squatters et l'Australie nouvelle*, Paris, Librairie de Firmin-Didot, (sans date).

⁴ Antoine de Fauchery, *Lettres d'un mineur en Australie*, op. cit.

⁵ Nous avons pu trouver un cliché encore peu connu de Fauchery présentant un camp aborigène, voir au chapitre suivant.

après nombre d'insultes inutiles, médusé lui-même de finir par céder à cette patience immobile.

Il y avait quelque chose de si étrange dans la fixité de ces deux points fauves cerclés de blanc, quelque chose de si pénible dans la placidité de cette vaste grimace aux dents pointues, taillée par le travers d'un masque de cire noire, plat immobile.¹

Dans ce premier tableau impressionniste, (points fauves... cerclés de blanc... cire noire), il y a déjà la forme d'une fascination/répulsion inavouée, comme une intuition future et inconsciente mais encore trop incertaine, celle d'une culpabilité informulée qui surgit dans ce face à face d'étrangeté et de gêne. Le sentiment à peine formulé et déjà oublié, le mineur ne connaît pas la compassion, son univers se limite à sa survie immédiate face à l'âpreté du monde qui l'entoure. C'est pourtant ce même mineur d'Australie qui dira :

Les squatters sont les réels sauvages de l'Australie; sauvages blancs, qui, s'ils ne sacrifient pas au cannibalisme et ne mangent pas les noirs, en ont du moins tué bon nombre autrefois.²

Dans le monde violent où les campements se font et se défont sur de simples rumeurs de nouveaux filons, ces microsociétés sauvages instantanées vont devenir la toile de fond omniprésente autour de laquelle ces "ombres noires" placides et grimaçantes vont constituer au mieux une périphérie d'exotisme. Il y a chez Fauchery déjà cette opposition quasi symbolique entre l'agitation fiévreuse de ces Blancs qui transpercent, grattent et tamisent sans fin la terre à la recherche d'une essence incompréhensible et ces Noirs qui la parcourent comme des ombres, silencieusement, ignorant jusqu'à la raison même de cette hubris et de cette folie. Tandis que les premiers s'affairent follement, les seconds muets, assis, immobiles, affichent, aux yeux de tous, leur totale inutilité.

Fernand Hue, lui, dans son roman sur la ruée vers l'or, raconte le voyage de deux Français canadiens, chercheurs d'or, qui croisent la route de congénères, anciens convicts, et aussi de quelques Aborigènes...

¹ Fauchery, *Lettres d'un mineur en Australie*, op. cit., p. 256.

² Ibid., p. 261.

... rien n'est grotesque comme leur démarche, dit Hue, ils impriment au buste une sorte de balancement, comme si les jambes étaient trop faibles pour les porter, et cette allure est rendue plus ridicule encore par la grosseur de leur ventre. Cette protubérance, qui se remarque même chez les jeunes, est attribuée à leur voracité.¹

Cette démarche et cette allure difforme, disgraciée, ces ventres au contraire caractéristiques de la malnutrition, les rapprochent plus clairement de l'ordre simien. Les Aborigènes sont une nuisance, comme les chiens qui traînent autour des campements en quête de reliefs de nourriture. Lors des repas pris autour des feux, les Blancs n'acceptent de manger que si les "brutes indigènes" déguerpissent et leur jettent des seaux d'eau pour les faire fuir. Leur silencieuse présence leur est intolérable. Pour Hue comme pour Fauchery, le sauvage est une sorte d'animal, mendiant comme le chien, et comme lui par nature inutile, vaguement ennuyeux, vaguement répugnant.

Si l'Australie et ses habitants constituent chez ces nouveaux auteurs le cadre véritable de l'action, l'Aborigène australien, lui, ne fait déjà plus partie du décor. Tout au plus apparaît-il comme cette ombre méprisable et gênante. Un sujet amorphe comme cette "cire noire" de Fauchery mais en même temps l'objet paradoxal d'une sainte hypocrisie vertueuse du Français soudain scandalisé face aux mêmes traitements mais cette fois infligés par les Anglais mille fois détestés.

Le convict affectait de traiter les indigènes avec un profond mépris ; il s'en servait soit pour les faire travailler, soit pour le distraire, avec le sans-gêne qui caractérise la race anglaise partout où elle s'implante. A voir les Anglais user ainsi des hommes et des choses, on serait tenté de croire, comme eux, que tout a été créé pour la plus grande satisfaction des habitants de la Grande-Bretagne.²

Hue caractérise à merveille l'attitude infiniment ambiguë du Français face à l'injustice. Etranger en terre étrangère, sa vieille rancune anti-britannique mêlée d'admiration et de jalousie refait surface envers ces "Brits" qui n'ont, et c'est extraordinaire, même pas mauvaise conscience ! L'attitude française n'est pourtant en rien différente de celle des convicts, mais ce miroir d'impunité et d'inconscience les révolte tout de même pour la forme. Empêtré dans les contradictions inapplicables d'une morale double à la fois

¹ F. Hue, op. cit., p. 31.

² Ibid.

chrétienne et cartésienne (volonté pour la première de vivre par l'expérience la passion de l'autre et volonté d'observation détachée du cogito pour la seconde) le Français, inentamé, continue de promener son regard équanime, impérial et superbe sur le monde de l'injustice... des autres.

Mais en attendant, pour ces hommes sans culture ni morale, les indigènes sont tout au plus une incongruité de la nature, une sorte d'extension incompréhensible et nuisible du milieu. Ils sont cette espèce crépusculaire, mi-hommes mi-bêtes, le reliquat d'une mauvaise conscience, le reproche silencieux d'une terre colonisée et qui ne peut plus les abriter. Cette conscience collective toute composée d'images obscures est déjà comme hantée par ces "visages de cire", tout plaqués de sentiments confus et contraires, répulsion, fascination, mépris, pitié, indifférence.

Chez d'autres auteurs de la ruée vers l'or tel Hubert de Castella, l'accent est plutôt mis sur la vie des campagnes, en particulier celle des squatters, nouveaux propriétaires de terres qu'ils réclament comme les leurs, par la seule évidence pragmatique du principe que Journet¹ appelle "la loi de la substitution" : la terre appartient à ceux qui la cultivent, les terres non cultivées doivent être productives ; les faire prospérer, c'est se "substituer" de facto à leurs anciens habitants.

Constant Améro², qui se réfère souvent à Castella et Beauvoir, prend partie pour ces mêmes squatters dont il fait l'apologie et qui vivent parmi une "population indigène farouche dans tout le continent austral, féroce et même cannibale dans certaines parties" et qui ont "assisté bien souvent, impuissants, à des scènes de cannibalisme"³.

Toute violence future et toute exaction à venir seront ainsi par avance justifiées contre ces êtres immondes dont l'odeur est comparée à celle d'un "abattoir en été"⁴ et qui sont d'une férocité légendaire. Le parti pris d'Améro sera donc tout naturellement en

¹ F. Journet, op. cit.

² C. Améro, op. cit., p. 7.

³ Ibid., p. 43.

⁴ Ibid., p. 10.

faveur des colons, devenus eux-mêmes par retournement sémantique, les victimes “impuissantes” de la barbarie.

Sans surprise, ce phénomène de la ruée vers l’or, peut-être à cause de son instabilité et de sa transhumance programmatiques, ne semble pas situer les Aborigènes nomades comme autant de rivaux absolus. Au contraire la conquête des terres, elle, va susciter la haine et la violence traditionnelles entre peuples d’agriculteurs et peuples nomades. L’Aborigène n’est plus désormais une simple gêne à la périphérie du camp, mais un véritable frein à l’expansion et au développement :

Le voisinage des tribus aborigènes, écrit Journet, étant considéré comme un danger [...] alors on a *dispersé* les natifs, pour employer l’expression locale, qui veut dire qu’on les a fusillés comme des lapins ou autres animaux nuisibles, et même qu’on a employé à leur égard la méthode appliquée aux chiens errants, l’alcool ne les empoisonnant pas assez vite.¹

Ce changement radical de statut repousse l’Aborigène un peu plus loin vers l’animalité. Son annihilation relève désormais des grandes entreprises prophylactiques comme la dératisation, la lutte contre les locustes. Ici pas d’affrontements territoriaux à proprement parler, ce ne sont pas des hommes qui combattent d’autres hommes, mais une guerre industrielle qui utilise les mêmes moyens qu’utilisent de tout temps les fermiers pour se prémunir des prédateurs ou des vermines. Le recours au poison dans l’arsenal agricole est de l’ordre du pesticide, de l’herbicide... L’Aborigène dans cet effort d’éradication fondamental a donc perdu toute individualité, toute forme humaine. Il est pure nuisance, une mauvaise herbe contre-productive, une infestation parasitique.

Ce recours au poison sur une échelle relativement extensive est un fait notoire dans l’histoire de la colonisation australienne². Si d’autres peuples, et en particulier les Indiens d’Amérique, ont été eux aussi victimes d’un véritable génocide bactériologique (distribution de couvertures infectées par la variole), les Aborigènes, eux, vont être décimés par une autre distribution tout aussi machiavélique, celle du pain à l’arsenic. Ce qui est remarquable ici, ce n’est pas tant la monstruosité du procédé utilisé mais le raisonnement même qui conduit à une telle extrémité. Il n’y a pas au moment des faits

¹ F. Journet, op. cit., p. 323.

² Voir les coupures de journaux cités en Annexe.

une véritable conscience raciale qui prédéterminerait encore la nature des rapports. Les Aborigènes ne sont pas encore perçus à priori comme pleinement humains. Ils ne jouent aucun rôle actif dans la société, ils ne participent à rien, ne sont membres d'aucune communauté et communiquent à peine avec les colons. Les représentations implicites de cet Aborigène le situent encore comme un être totalement étranger à l'espèce humaine, un maillon indéterminé, vaguement humanoïde, dans la longue chaîne évolutive qui mène jusqu'à nous, comme le sont encore pour nous aujourd'hui les grands singes sur lesquels nous pratiquons toujours les expériences les plus barbares sans nous demander si nous en avons le droit moral. Pensent-ils seulement ? Ont-ils une quelconque proximité à l'humain ? Leurs actions, même coordonnées, ou lorsqu'elles caricaturent celles de l'humain ne relèvent-elles pas de l'instinct ? Ce gouffre de la spéciation va permettre, beaucoup plus qu'une véritable haine raciale déterminée, le recours à l'éradication. Ainsi l'animal, lui, inconscient de cette dimension létale accepte sans méfiance le leurre empoisonné du fermier.

Un autre chroniqueur de cette période, Hubert de Castella, présente lui aussi le point de vue de l'émigrant parti faire fortune. Notre auteur avait en 1853 décidé, comme bien d'autres avant lui, de partir rejoindre son frère, éleveur de bétail prospère en Australie. Trois ans plus tard et après quelques revers de fortune, de Castella retourne en Suisse et compose *Les Squatters australiens*¹ publié seulement en 1861 et dont quelques extraits paraîtront séparément dans la revue *Le Tour du Monde*. L'Aborigène gagne le statut d'être humain, de peuple légitime, un peuple il est vrai abandonné de Dieu, mais aussi, et c'est nouveau, un peuple qui nous apporte quelques "étonnements" devant sa mort annoncée et devant sa "résignation" à disparaître.

Pauvres noirs, ils sont, il est vrai, une race bien inférieure à la nôtre, mais nous devons les plaindre plutôt que les mépriser. Cette race, restée la même pendant des siècles, et qui s'efface en quelques années à la seule apparition des blancs, n'offre-t-elle pas matière à nos étonnements ? Bientôt ils ne seront plus, et pourtant c'étaient des hommes aussi, faibles et inoffensifs. Dieu leur avait moins donné qu'à nous, est-ce à nous de juger ?²

¹ H. de Castella, *Les Squatters australiens*, op. cit.

² Ibid., pp. 86-87.

Plus que l'infériorité supposée de l'Aborigène, "ces pauvres gens sentent [...] bien leur infériorité"¹, ce qui frappe le plus dans les remarques de Castella, c'est le fait que ce malheureux peuple disparaisse, s'efface déjà presque magiquement à la seule apparition du Blanc. Même si l'auteur n'explique les raisons de cet *effacement* que par une sorte d'intervention divine - Dieu lui-même semble accorder ses faveurs aux peuples européens - il n'en reste pas moins que déjà la notion de disparition ethnique est ici clairement évoquée.

Le changement de statut de l'Aborigène est intéressant à noter. Chez Castella faible et inoffensif, l'Aborigène deviendra, pour d'autres auteurs, un être retors, difforme et dangereux. Mais comment est-on passé d'un Aborigène jusqu'alors victime passive et silencieuse à cet être si dangereux et contrefait ? Certains éléments de réponses apparaissent chez ce dernier groupe d'auteurs français qu'il convient de séparer plus clairement du premier groupe de la ruée vers l'or.

Les récits du Comte de Beauvoir (1869), d'Henri de Perron d'Arc (1870) et ceux plus tardifs d'Oscar Comettant (1890) s'écartent également quelque peu du courant précédent sur le fond et s'apparentent à un genre indécis, pour moitié autobiographique et pour moitié roman à la première personne : journal de voyages chez Beauvoir, impressions de voyage chez Comettant, récit anecdotique pour Perron d'Arc.

Comte Ludovic de Beauvoir (1869)

Le Comte de Beauvoir², jeune noble émigré élevé en Angleterre où sa famille s'est exilée en même temps que la famille du Prince d'Orléans, fréquente les riches familles anglaises et décide très tôt, à l'âge de vingt ans, en 1866, d'accompagner le Duc de Penthièvre dans un ambitieux tour du monde. Il passe alors quatre mois en Australie et en Tasmanie, accueilli surtout par de riches familles d'éleveurs et fréquentant pour l'essentiel les villes déjà affluentes de Sydney et Melbourne.

¹ H. de Castella, *Les Squatters australiens*, op. cit., p. 89.

² Comte Ludovic de Beauvoir, *Voyage autour du monde*, Paris, Plon, 1869.

En 1869, Beauvoir publie *Australie - Voyage autour du monde*. Dans cet ouvrage consacré à l'Australie, les termes qu'il utilise pour désigner les Aborigènes sont extrêmement crus. Beauvoir s'attache surtout à dépeindre leur physique, leur aspect extérieur et ne mentionne que très vaguement et avec d'énormes contresens leurs coutumes et leurs rites.

... un groupe vient à passer, dit Beauvoir, groupe fétide et horrible d'hommes et de femmes à la peau plus noire que celle de crocodiles, aux cheveux crépus et immondes, au visage déprimé et bestial ! Ce sont des Aborigènes ! [...] un ramassis de loques misérables sur des corps tout petits, grêles, ignobles, plus affreux que ceux de tous les singes du monde, tel est l'aspect des antiques possesseurs de ce continent.¹

A nouveau, comme chez Castella, la même opposition symbolique se joue entre termes antithétiques : "antiques possesseurs" d'un continent immense et "ramassis de loques misérables", procédé stylistique maintes fois repris dans la littérature consacrée à l'Australie et qui joue sur cette contradiction à la fois juridique et morale entre *jus sanguini* et *jus soli*. Par droit "naturel" et féodal, la terre appartiendrait à ceux qui en seraient les "antiques possesseurs" mais par un retournement sémantique (l'identification au monde animal... *bestial*, *crocodiles*, *singes*...) le mouvement de dépossession devient alors possible, voire moral.

Beauvoir feint ensuite de s'interroger sur l'ontologie métaphysique de ces êtres. Ont-ils seulement une âme ? S'ils en ont une, "quelque repoussante qu'en soit l'enveloppe", le débat reste tout de même difficile à trancher, surtout confrontés que nous sommes à l'odeur "affreuse et putride que cette race exhale à pleins poumons"². Pour Beauvoir, qui ne fréquente que la bonne société des salons anglais et les familles "de la plus grande honorabilité", odeurs et apparences restent la mesure du monde. Un regret peut-être, que cette race s'éteigne si vite, parce que, reconnaît-il, il garde un excellent souvenir de son voyage et de ces Noirs si divertissants, qui, dit-il, l'ont tant fait rire...

Mais l'aspect le plus captivant peut-être dans le récit de Beauvoir, ce sont surtout les erreurs et contresens qu'il commet en regard des naturels, erreurs toutes issues bien

¹ Beauvoir, *Voyage autour du monde*, op. cit., pp. 38-39.

² Ibid., p. 189. A comparer à l'odeur "d'un abattoir en plein été" d'Améro, op. cit., p. 340.

sûr de ses propres représentations mentales. Dans ses randonnées de chasse, les Aborigènes sont comparés à chaque fois à des chiens courants. Emporté par sa vision simpliste du sauvage, il ne peut concevoir l'indigène que par rapport à sa vénération canine de son maître blanc si supérieur. L'Aborigène (qualifié de "noir", de "nègre") est avant tout un être soumis, gai et naïf... "l'éternelle gaieté du Nègre"¹ (que l'on retrouvera plus tard au mot à mot chez Céline en Afrique). Or cette gaieté, cette naïveté franche et débonnaire n'est jamais perçue comme un trait positif qui témoignerait par exemple de la bonté d'âme ou de la pure simplicité humaine du primitif, elle lui est imputée aussitôt comme un trait d'imbécillité native et une preuve supplémentaire de son appartenance au monde animal. Comme un chien, il fête son maître, comme un chien il s'ébroue innocemment.

Beauvoir, comme les auteurs qui le suivent ou le précèdent, confond et juxtapose dans son aventure australienne les traits culturels les plus divers sans souci de véracité ou d'authenticité. Il attribue par exemple aux Aborigènes des tatouages bleus trouvés sur le bras d'un serviteur et censés, selon lui, indiquer le nombre de Blancs massacrés, lorsqu'il s'agit en fait d'une référence empruntée aux peuples maoris. Les naturels cannibales du Queensland feraient des signaux de fumée pour annoncer, dit-il, "l'espoir d'un bon déjeuner", en fait référence transparente aux Indiens d'Amérique². Les femmes aborigènes seraient armées de casse-têtes et de boomerangs, alors que seuls les hommes ont le droit de les utiliser et que le casse-tête est une arme répandue, mais chez les Canaques. Il assiste à un "corrobori" (sic) qu'il nomme "danse de guerre", "danse macabre" et à propos duquel il cite des descriptions de Cook et Lapérouse lorsque ceux-ci n'en ont jamais parlé. Oscar Comettant, que nous étudierons plus loin, se permettra même de remarquer que le récit de Beauvoir, qu'il qualifie cependant "d'écrivain très distingué", ne correspond aucunement à la réalité³. Le récit de Beauvoir

¹ Beauvoir, *Voyage autour du monde*, op. cit., p. 172.

² Alfred Howitt, dans *The native tribes of South East Australia*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1996, mentionne le fait que certaines tribus du sud-est australien communiqueraient par signaux de fumée. Il est peu probable que Beauvoir était au courant de cette pratique relativement limitée géographiquement.

³ O. Comettant, *Au pays des kangourous et des mines d'or*, op. cit., p. 113.

se construit le plus souvent autour de projections imaginaires liées sans doute à ses contacts finalement très limités.

Son passage en Tasmanie, où très peu de voyageurs français s'étaient rendus jusqu'alors, aurait pu se révéler pour l'historien de cette région un témoignage précieux, s'il n'était irrémédiablement disqualifié par son peu de crédibilité historique. Il attribue par exemple la disparition des Aborigènes de Tasmanie à la maladie et à... leur exode volontaire vers le désert australien. La réalité est tout autre comme on le sait, la population aborigène de l'île qui devait s'élever en 1816 à plus de 7.000 âmes¹ va être décimée dans sa quasi-totalité par le meurtre, la maladie et la terrifiante "chaîne noire" de 1830, gigantesque battue ethnocide organisée pendant des mois par deux mille deux cents colons.

Chez la plupart de ces écrivains, la notion même de voyage réel ou fictionnel n'a donc plus grande importance. Il s'agit le plus souvent de produire avant tout un livre qui, grâce à son vernis d'authenticité, vernis basé sur l'expérience directe du voyage, se propose comme une chronique sérieuse et documentée, mais en même temps contient suffisamment d'éléments exotiques pour plaire, divertir et faire rêver un plus large public. Le récit de Beauvoir est celui d'un aristocrate promenant son regard hautain et dédaigneux sur le monde primitif et qui au contraire ne cesse de s'extasier sur la beauté des métropoles et de ses habitants. Il se révèle ainsi à travers cette urbanité inconditionnelle comme ce pur produit des villes européennes, incapable de concevoir la beauté intrinsèque d'une nature trop éloignée de la *polis*.

Son snobisme de caste lui permet même de voir dans la figure de l'Aborigène non pas tant un être sournois et dangereux mais un personnage haut en couleur vaguement comique. Son cannibalisme même est follement exotique. En Australie, en somme, on mange de l'homme comme ailleurs des sauterelles, c'est un trait pittoresque voilà tout ! Beauvoir, l'aristocrate, lui, est au-dessus de ces réalités, elles se situent en deçà de son

¹ G. Saint-Yves, *L'Océanie*, Tours, Maine Alfred Mane, 1896. Dans cet ouvrage publié par l'Institut de Géographie de Paris, Saint-Yves mentionne le nombre de 40.000 Aborigènes en 1896 pour toute l'Australie alors qu'ils étaient entre 150.000 et 300.000 à l'arrivée des Britanniques. Pour la Tasmanie, Beauvoir les estime lors de son passage à 5 survivants. La dernière Aborigène de Tasmanie, Truganini, s'éteindra en 1876. Pour Cyrille Laplace qui a visité la Tasmanie en 1831, ils étaient quelques milliers en 1800 et seulement quelques centaines au moment de sa visite.

jugement parce que rien autour de lui ne fait référence à son univers. Pour lui, l'Australie sauvage est un décor en papier mâché.

Un jour, Beauvoir rencontre une vieille femme aborigène qui porte en sautoir un collier composé de cinq os humains. Les os seraient ceux de la main de sa mère, mais un autre témoignage nous précise qu'il s'agirait en fait des os de la main d'un homme blanc dévoré. Qu'à cela ne tienne, Beauvoir lui propose aussitôt de racheter le collier qu'il imagine être un trophée de voyageur. La vieille dame refuse. Tel est le voyage de notre auteur, d'anecdote en anecdote, c'est l'une des premières grandes promenades touristiques australes à travers un monde perçu comme exotique, étrange et drolatique. Rien n'est véritablement compris, tout y est matière à s'ébaudir, tout est matière à jeux et à divertissement. Le plus curieux, c'est que malgré le peu de sérieux, son récit constituera durablement une inspiration pour nombre d'écrivains après lui et qui tous reprendront ses divagations comme une source autorisée de vérités premières.

Henri de Perron d'Arc (1870)

Perron d'Arc¹, de son côté, fera de son séjour de neuf mois dans l'état du Victoria une sorte de journal de voyages aventureux et réconciliera colons et Aborigènes grâce à sa connaissance autoproclamée de la langue des natifs... Son récit tissé d'exagérations et d'observations étonnamment vraies nous présente un Perron d'Arc héroïque qui sauve des mains de vilains colons assassins le fils aborigène d'un chef de tribu. Adopté par la tribu reconnaissante, Henri se mêle à la vie des N'gotaks et des Nagarnooks, tribus amies qui vivent au bord de la rivière Murray. Grâce à cet exploit inhabituel, il est accueilli en héros et littéralement vénéré. On lui construit tout exprès une cabane, "chef d'œuvre de construction native"². Il partage avec ces Aborigènes les épisodes de chasse, participe aux fêtes qu'il qualifie mystérieusement de "fête de vautours, festin d'urubus"³, observe les coutumes, le rôle des vieilles femmes et le sort des femmes promises dès leur naissance à qui il consacre un chapitre entier comme si le sujet lui était particulièrement sensible. Son texte oscille de manière assez curieuse entre le

¹ Henri de Perron d'Arc, *Aventures d'un voyageur en Australie*, op. cit., 1870.

² Ibid., p. 80.

³ Ibid., p. 146.

commentaire méprisant et caricatural de ses prédécesseurs et certaines observations en apparence contradictoires. D'un côté ces "bonhommes de pain d'épice" ont, paraît-il, les vices de leur race : voleurs, menteurs, luxurieux et perfides, et de l'autre, Perron d'Arc dénonce les historiens qui en ont fait un portrait horrible.

... (ils) s'accordent – se copiant les uns les autres – à présenter les natifs comme des hommes d'une laideur affreuse, petits, sales, avec des grosses lèvres, des pommettes saillantes, des yeux hagards et endormis, de véritables brutes en un mot, cherchant partout et en toute occasion à satisfaire aux besoins de l'animalité...¹

Lorsqu'en fait "il en est de ses qualités morales comme de ses qualités physiques"², car ils sont "un des plus beaux types de race sauvage qu'il soit possible de rencontrer"³. Ils sont proportionnés, ont une "parole douce et mélodieuse", des "gestes sobres et expressifs", un "maintien grave et viril".

Pour Perron d'Arc, l'explication de cette contradiction tient à ce que l'on a seulement décrit les tribus qui vivent sur les régions côtières alors que pour connaître véritablement l'Australien, il faut, dit-il, pénétrer loin à l'intérieur du pays. Si notre auteur commente longuement la voracité des Aborigènes⁴, il ne s'est pourtant pas complu dans la description de scènes de cannibalisme comme ce sera largement le cas chez la plupart des auteurs. Son témoignage quoique plus favorable est cependant plutôt médiocre du point de vue ethnologique. Sa compréhension des coutumes reste en réalité extrêmement limitée et soumise à sa subjectivité interprétative. Par exemple ils vénèrent des oiseaux, pensent que les Blancs sont des Noirs ressuscités, révèrent la carabine comme un dieu et lui apportent des offrandes, etc... Autant de détails mal compris et mal interprétés visant essentiellement à ridiculiser leurs traditions. Pour Perron d'Arc dont l'expérience de terrain peut, en partie, justifier une approche légèrement différente, il n'est jamais question de race en voie de disparition. S'il reconnaît que l'arrivée des Blancs a tout bouleversé et qu'on leur a volé leurs terres, leur subsistance et même

¹ Perron d'Arc, op. cit., p. 307.

² Ibid., p. 310.

³ Ibid., p. 308.

⁴ Nous ferons dans le chapitre 6 une analyse approfondie de certains thèmes récurrents dans la production littéraire du XIX^e.

leurs femmes, les Aborigènes pour lui ne sont ni des êtres malfaisants et dangereux, ni comme on le verra chez Oscar Comettant, de pauvres bougres en voie d'extinction.

Oscar Comettant (1890)

Comettant¹, comme de Beauvoir, se rendra lui aussi en Australie, mais beaucoup plus tardivement et pour des raisons purement professionnelles. Nommé juge français lors de l'exposition internationale de Melbourne organisée à l'occasion du centenaire de l'Australie, il retracera son long voyage en 1890 dans son ouvrage intitulé *Au pays des kangourous et des mines d'or* et sous-titré "Études des mœurs et coutumes australiennes, impressions de voyage". Il consacrera donc en tout et pour tout une partie du chapitre VIII aux Aborigènes. Le résumé-titre de ce chapitre, imprimé en première page, présente de manière frappante la place qu'occupe incidemment l'Aborigène australien : *Chez le baron Guillaume du Pury – Rencontre d'un convoi de bœufs – La vie du squatter – Un orage dans la forêt – L'Oncle Sam – Le dernier des Yarra-Yarras – Quelques mots sur les indigènes de l'Australie. Le boomerang*. Catalogué entre orage et boomerang, bien après le convoi de bœufs ou l'Oncle Sam, seulement répertorié comme l'un des nombreux traits de l'exotisme australien.

Dans l'Australie de Comettant, on y retrouve les nobles, les éleveurs de bétail, le nouveau colon, la nature déchaînée et l'incontournable et mystérieux boomerang sans lequel l'Aborigène ne gagnerait sans doute pas une mention dans l'ouvrage. On note cependant ce trait inquiétant chez notre auteur, cette même caractéristique déjà relevée plus haut chez Fauchery, et qui, à l'inverse de Perron d'Arc, présente toujours l'Aborigène comme *le dernier* de sa tribu. Il y a là, en somme, comme une sorte de fatalité inhérente au sauvage, une rêverie létale à son endroit : il se *doit* d'être le dernier de son espèce, un être vestigiel, un être en voie de disparition. C'est sa destinée fantasmatique puisque, pour se conformer à la logique du monde colonial, il est romantiquement sommé de disparaître. A ce titre et à ce titre seul, il deviendra peut-être marginalement intéressant, comme une chose rare et en déclin, il justifiera ainsi l'intérêt poli et scientifique qu'on lui porte encore, comme le dodo ou le coelacanth.

¹ O. Comettant, op. cit.

Berak, sans surprise lui aussi “dernier survivant” de la tribu des Yarra-Yarras, est introduit comme “son Altesse déchue”, un “pauvre prince en disponibilité d’emploi”. Melbourne et sa région appartenaient jadis à la tribu des Yarra-Yarras et le père de Berak en était le chef.

Berak a le front découvert, le nez grec, les yeux grands, doux et singulièrement expressifs, les lèvres fines et correctes, le menton rond, le visage d’un ovale harmonieux. Quand il rit, il laisse voir les plus jolies dents qui aient jamais orné une mâchoire d’homme. [...] De profil, le visage de Berak rivaliserait de beauté avec les profils grecs...¹

Son père était déjà “remarquablement beau pour un homme de sa race”. Il ne ressemble en rien aux affreux portraits d’indigènes australiens décrit par le Comte de Beauvoir, insiste Comettant, et de préciser même, comme Perron d’Arc avant lui, qu’il n’en a jamais vu de laids. Or notre auteur justifie de la plus grande véracité de ses propres informations, puisque Berak en personne aurait, selon lui, servi d’informateur et répondu à toutes ses enquêtes.

Comettant croit ainsi pouvoir affirmer en toute objectivité que les primitifs australiens ne pratiquaient aucun culte particulier et que leur religion était fort élémentaire :

Elle se bornait à croire à l’existence d’un esprit supérieur et infini, dont ils avaient le bon sens de ne point chercher à se faire la moindre idée et dont ils parlaient le moins possible pour ne pas dire de sottises, ne pouvant le comprendre.²

Nous savons aujourd’hui combien les Aborigènes refusent toujours le plus souvent de parler de leurs traditions et de leurs cérémonies religieuses. La possibilité même d’un secret initiatique jalousement gardé ne paraît nullement effleurer la conscience de ce promeneur austral. S’ils s’abstiennent, ce n’est ni par un sens transcendantal de la sacralité, ni par souci de préserver un héritage mystique mais parce qu’ils sont trop sots pour comprendre leur divinité... Soucieux, malgré le peu de place accordée aux indigènes, d’être complet sur son sujet, Comettant ne peut s’empêcher de mentionner le cannibalisme de Berak qui lui avouera cependant que, bien que “fin gourmet”, n’avoir jamais personnellement mangé d’Anglais.

¹ O. Comettant, op. cit., p. 112.

² Ibid., p. 117.

La légèreté du ton et les nuances humoristiques ne cachent nullement la condescendance et le dédain. Ainsi le boomerang inventé “sans le moindre doute” par hasard ne peut en aucun cas être mis au crédit de la pensée géniale australienne puisque les Aborigènes sont si évidemment incapables d’avoir inventé un instrument aussi prodigieux ! La cause étant entendue et le sujet rapidement exécuté, Comettant peut retourner enfin à la réalité de sa visite australienne, à savoir les beaux quartiers de Melbourne, les splendides réalisations architecturales des nouveaux princes de l’Australie.

Mais si le ton général de l’œuvre reste retenu, si Comettant plus que ses prédécesseurs s’efforce à l’humour et à une soi-disant objectivité, son texte reprend cependant la plupart des poncifs de l’époque. Berak appartient au passé. Influencé sans doute par l’œuvre de James Fenimore Cooper¹ et par les travaux de Darwin², Comettant imagine Berak comme le dernier des princes, le dernier cannibale, un être beau peut-être mais sans profondeur morale, religieuse ou intellectuelle. Sa disparition inéluctable est un épisode silencieux de l’histoire, un moment triste mais obligé de l’évolution.

Dans cet esprit français d’assistanat et de justice, Comettant souhaite tout de même obtenir pour Berak une pension du gouvernement anglais pour qu’il puisse ainsi finir ses jours sans avoir à mendier, il veut que justice soit rendue à ce malheureux vestige du passé. Que Berak soit le dernier locuteur d’une langue qui appartient en propre au trésor collectif de l’humanité, qu’elle s’éteigne et meure avec lui, qu’importe... Ce n’est pas lui qui intéresse tant le lecteur mais les somptueuses demeures coloniales, les rues charmantes de ces villes nouvellement construites, cette société civile nouvelle, voilà bien le miracle de l’Australie, ce nouveau monde qui se propose à nous comme un modèle et dans lequel l’Europe s’admire elle-même en miroir.

Comme nous l’avons déjà dit plus haut, la chronologie à elle seule ne permet guère d’expliciter clairement les va et vient que subit constamment la figure de l’Aborigène dans l’inconscient littéraire français entre 1860 et 1890. Il est très difficile par exemple

¹ James Fenimore Cooper (1789-1851), *Last of the Mohicans ; a narrative of 1757*, Paris, Baudry European Library, 1835.

² Charles Darwin, *The Origin of Species*, publié en 1859.

de trouver même en termes chronologiques les rapports formels qui s'établissent entre les différents auteurs de la ruée vers l'or. Mais s'il fallait cependant se prononcer sur un trait commun à tous, ce serait sans aucun doute leur *dandysme* et leur dilettantisme touristique et distant. Tous ces auteurs sont autant de promeneurs blasés, donnant ici et là un avis le plus souvent mondain sur tout et sur rien. La même difficulté logique se présente à nouveau lorsqu'il s'agit d'établir une image commune de l'Aborigène. Cette figure connaît elle aussi ce même mouvement contradictoire d'un auteur à l'autre : tantôt décrit avec mansuétude ou condescendance, tantôt de manière dédaigneuse, il devient chez les uns, un être méprisable ou dangereux, chez les autres, un être viril et noble, chez un troisième enfin, le dernier survivant d'une race vouée à l'extinction. Les thèmes les plus contradictoires ne cessent ainsi d'osciller d'un extrême à l'autre et parfois chez un même auteur de se chevaucher sans solution de continuité.

Non seulement les origines sociales de l'auteur, ses préjugés, ses lectures, son intention la plus idéologique, son inconscient le plus secret, son dandysme de classe *informent* sans doute cette image mais aussi, comme nous l'évoquions plus haut, la fonction utilitaire même de l'écrit ainsi que les rythmes nouveaux imposés à la production de l'écrit. Effets déroutants et pervers qui vont se conjuguer et se combattre dans un mouvement chaotique d'images et d'opinions contraires sans laisser surnager un schème directeur unique et confortable pour la pensée, à l'exception peut-être du thème majeur et récurrent de la théorie historique dynamique de l'extinction ethnique.

2. Le roman d'aventure (1870-1900)

Suivant notre division thématique annoncée un peu plus haut, nous abordons cette fois le second volet de notre étude consacrée à ce nouveau roman d'aventures encore très largement vulgarisé sous sa version journalistique. Ce genre nouveau va littéralement exploser sous la Troisième République. Deux à trois feuilletons par jour paraissent quotidiennement dans la majorité des journaux parisiens et provinciaux. Le roman-feuilleton qui laisse de jour en jour le lecteur haletant, incapable d'attendre jusqu'au lendemain pour connaître la suite, fait littéralement fureur et se développe spectaculairement au moment même où précisément la presse de masse et l'édition

populaire envahissent la scène. C'est aussi le moment, dit Lise Queffélec¹, "où sa stéréotypisation et sa conformité à l'idéologie dominante sont au plus fort". Ce genre romanesque plus que les précédents véhiculera donc des valeurs coloniales très perceptibles. Journaux d'information et gazettes d'opinion, tous publient rageusement ces romans-feuilletons, le public les exige, ils garantissent les tirages et font vendre de la copie. Plusieurs genres dominent le devant de la scène éditoriale, un roman dit sentimental que nous négligerons ici et surtout un roman d'aventures : le roman exotique.

L'Australie, cinquième continent fabuleux, avec ses derniers sauvages et ses terres vierges, représente le lieu ultime de l'aventure. Même si les côtes sont à peu près civilisées, urbanisées, le centre de ce "Continent sans pareil", le désert, son cœur rouge, reste encore un lieu d'épopée, de tribulations magnifiques qui va parfaitement entrer en synchronie avec la vague romanesque et le désir d'évasion de cette fin de siècle.

Cette période faste du roman, comprise surtout entre 1850 et 1920², voit l'émergence d'une nouvelle figure de l'aventurier et d'une multiplication exponentielle des discours sur l'aventure sous toutes ses formes, au point que l'on peut tout à fait parler, comme le font Thierry Chevrier et Sylvain Venayre³, d'une "mystique de l'aventure." Mystique meurtrière et belliciste parfaitement incarnée par des auteurs emblématiques tels Louis Noir ou Louis Boussenard qui se signalent par leur véritable frénésie guerrière.

L'extermination, dit Thierry Chevrier, est une loi du genre, et il n'est guère de sport plus enivrant que celui qui consiste à casser des têtes, du moment qu'elles appartiennent à des crapules. Ce qui est troublant, c'est l'espèce de transport qui saisit l'auteur quand il faut en découdre. Il trépigne de joie, fonce dans la mêlée, se régale d'os brisés, se roule dans le carnage. Le paradis de la destruction, l'ivresse de la violence : voilà ce qu'il offre au lecteur⁴.

¹ Lise Queffélec, op. cit., p. 75.

² Cf. Sylvain Venayre, "Les Figures de l'aventure dans la France (1850-1940)", Thèse de doctorat en histoire, présentation faite sur Fabula.org.

³ S. Venayre, "La disparition de l'horizon : gloire de l'aventure au tournant des XIXe et XXe siècles", *Horizons du voyage : écrire et rêver l'univers*, Conférences du séminaire du Professeur François Moureau, 8 janvier 2002. Accessible sur le site du Centre de recherche sur la Littérature des voyages : www.crlv.org.

⁴ Thierry Chevrier, *Cahiers pour la littérature populaire. Revue du Centre d'Etudes sur la littérature populaire*, Hors Série n. 3, "Le globe-trotter de la Beauce, Louis Boussenard", 1997, p. 98.

En se démultipliant, cette littérature romanesque va aussi s'individualiser et se différencier. Anne Sauvy¹ distingue même l'apparition quasi-simultanée de cinq grandes catégories de romans d'aventures : 1) le roman fantastique, 2) le roman historique, 3) le roman d'actualités contemporaines, 4) le roman d'aventures contemporaines (qui sera celui qui nous intéresse plus particulièrement), 5) le roman d'aventure-utopie. Dans le même collectif, René Guise² constate pour sa part que le terme "roman d'aventures" n'est pourtant pas tellement en usage avant 1870 et qu'il faudra véritablement attendre les années 1900 afin qu'apparaisse la première collection de romans dont le mot "aventures" figure spécifiquement dans le titre. Même le périodique *Le Journal des Voyages* qui fut pourtant la publication phare de ce genre et qui paraît sous forme d'hebdomadaires d'aventures illustrées, ne mentionne jamais le terme et parle encore de "récits".

Ce roman en pleine mutation va ainsi devenir, grâce aux périodiques et aux feuilletons, le genre littéraire dominant jusqu'à la fin du siècle. Le premier roman-feuilleton qui paraît en 1836 provoque immédiatement l'engouement du public en même temps que sa condamnation unanime par les milieux littéraires qui ne voient là que mauvaise littérature, "roman pour femmes" et esprits faibles. Pourtant,

[...] le roman-feuilleton, fait remarquer Lise Queffélec, en tant que mode de diffusion, domine tellement le marché qu'il devient le lieu de passage obligé de presque toute la production romanesque du siècle : de Balzac à Zola, d'Eugène Sue³ à Gaston Leroux, de Dumas⁴ à Maurice Leblanc [...], tous ont défilé dans le feuilleton.⁵

¹ Anne Sauvy, "L'aventure au coin du feu dans les premières années des 'Veillées des chaumières'", *L'aventure dans la littérature populaire au XIXème siècle*, sous la direction de R. Bellet, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.

² René Guise, "Roman et aventure. Propositions pour une histoire du roman d'aventures", *L'aventure dans la littérature populaire au XIXème siècle*, op. cit.

³ C'est le fameux Eugène Sue qui sera le grand maître de cette nouvelle vague. Lorsque seront publiés en juin 1842 *Les Mystères de Paris* dans *Le Journal des Débats*, le succès est instantané et monumental. Sue met en scène le petit peuple de Paris, ses marginaux aux destins tragiques, ses "sauvages", ses "Apaches". L'exotisme n'est pas loin là-bas sur ces mers australes mais ici au coeur de la capitale et son héros est le protecteur des faibles et des opprimés. Suivra *Le Juif errant* en 1844 qui connaîtra un succès encore plus retentissant et qui donne enfin au roman-feuilleton sa place incontestée.

⁴ Dumas dans la foulée publie en 1844 *Les trois mousquetaires* et *Le comte de Monte-Cristo*, Balzac et Sand publient également nombre de romans dans des journaux tels que *Le Constitutionnel*, *Le Siècle* ou *la Presse*.

⁵ L. Queffélec, *Le roman-feuilleton français au XIXème siècle*, op. cit., p. 5.

Le journal devient même le passage obligé de l'homme de lettres qu'il "utilise consciemment et inconsciemment (...) comme un atelier d'écriture personnel"¹. "Les trois Louis", Louis Bousсенard, Louis Jacolliot et Louis Noir par exemple, devront tout à cette mode nouvelle et bien que quasiment oubliés de nos jours et ignorés de bien des études, ils appartiennent à ce courant éphémère dû à l'émergence d'un nouveau public constitué surtout par la classe populaire.

Louis Bousсенard

Auteur de trois ouvrages² publiés à dix années d'intervalle ayant comme toile de fond l'Australie, le premier des trois Louis, Louis Bousсенard³, s'annonce comme un véritable romancier de carrière. En témoignent ses autres ouvrages, une trentaine en tout, aux titres tous aussi racoleurs que vulgaires : *Les mystères de la forêt vierge*, *Le Sultan de Bornéo*, *Le tigre blanc*, *Le secret de l'or...* . Deux de ses romans paraîtront tout d'abord sous forme de feuilletons dans *le Journal des Voyages* en 1878 et 1879. Les épisodes illustrés par le fameux Castelli seront ensuite réunis pour être réédités et connaître un succès retentissant. Bousсенard coiffe la période la plus riche de la production littéraire consacrée à l'Australie qui va de 1879 à 1890.

Nous reviendrons au chapitre 6 sur certains thèmes de ses livres, en particulier l'anthropophagie, thème récurrent de cette production très marquée par les descriptions sordides et les détails de mauvais goût, mais pour l'instant il convient de constater que le passage obligé de tous ces écrivains par le journal a permis sur le plan narratif d'une part de réhabiliter la description considérée jusque là comme "un objet hétérogène, technique, a-littéraire"⁴ et d'autre part de faire éclater les barrières lexicales traditionnelles. Un nouveau lexique fait son apparition, plein de mots nouveaux, étrangers ou d'emprunts aux jargons professionnels, à la botanique, à la politique, etc...

¹ Marie-Eve Thérénty, "Contagions : Fiction et fictionalisation dans le journal autour de 1830", op. cit., pp.1-12. Voir site internet : www.crlv.org

² Louis Bousсенard, *A travers l'Australie. Les dix millions de l'Opossum Rouge*, Paris, Dreyfous, 1879. *Aventures d'un gamin de Paris à travers l'Océanie. Les pirates des champs d'or*, Paris, E. Dentu, 1883. *Aux antipodes*, Paris, Flammarion, 1890, qui reprend mot pour mot des passages des deux précédents.

³ (1847-1910)

⁴ Marie-Eve Thérénty, op. cit., p. 2.

L'Australie des aventuriers blancs, des colons, et leur figure antinomique le sauvage noir, se prêtait tout naturellement aux romans d'aventures de Boussenard. On y retrouve un certain nombre de thèmes chers à Jules Verne : les grottes sous-marines, les trésors cachés, les dernières inventions scientifiques (le canot pneumatique dans *Les pirates des champs d'or...* par exemple). Les intrigues sont presque toujours identiques. Friquet, un gamin de Paris au "dilettantisme d'un Parisien affamé de villégiature" se promène de par le monde, séparé accidentellement de ses amis par de multiples aventures, les retrouvant enfin, bravant les dangers et se sauvant mutuellement face aux hordes cannibales sauvages ou aux bandits de grand chemin qui convoitent le même trésor.

Quelques anecdotes invraisemblables témoignent toutes d'une connaissance imparfaite de l'Australie : présence par exemple d'oiseaux-mouches, de plantes carnivores, de serpents ailés, ou d'Aborigènes se frottant le nez à la manière maori. Ce qui prédomine, c'est le souci narratif et non la vraisemblance, Boussenard a sans aucun doute lu Carl Lumholtz¹, l'anthropologue norvégien, dont il s'est grandement inspiré mais il n'est pas certain par contre qu'il ait fait lui-même un séjour en Australie comme il semble le prétendre².

Dans ce premier ouvrage publié en 1879³, l'étrangeté du cadre australien est mise en scène : l'Australie est présentée comme la terre de tous les contrastes, les cygnes y sont noirs, les aigles blancs. La terre elle-même est le produit "d'une bonne fée qui a élucubré toutes ces étrangetés joyeuses"⁴.

C'est comme une espèce de bazar bondé de tous les enfantements terrestres, à l'état de joujoux, et jetés pêle-mêle, comme si ce coin attendait un autre âge, une sorte de virilité géologique, en un mot, une nouvelle évolution de la création.⁵

¹ Carl Lumholtz, *Au pays des cannibales. Voyage d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale, 1880-1884*, Paris, Hachette, 1890.

² Voir à ce titre le Collectif, *Cahiers pour la littérature populaire. Revue du Centre d'Etudes sur la littérature populaire*, Hors Série n. 3, "Le globe-trotter de la Beauce, Louis Boussenard", 1997, op. cit., pp. 30-35.

³ L. Boussenard, *A travers l'Australie. Les dix millions de l'Opossum Rouge*, op. cit., 1879.

⁴ Ibid., p. 83.

⁵ Ibid., p. 82.

Cette étrangeté *infans* surgit de partout, d'un continent suspendu dans son devenir, entièrement peuplé d'herbivores, de plantes carnivores, d'animaux qui pondent des œufs mais allaitent leurs petits, de marsupiaux, d'hommes inachevés et qui n'appartiennent pas à l'ordre humain...

Ce premier roman plus "travaillé" de Boussenard se distingue par un ton plus emphatique, par des épisodes plus haletants et plus glorieux et qui rappellent parfois les grandes fresques guerrières et le lyrisme des épopées médiévales.

L'Aborigène y est systématiquement ridiculisé ; il n'est là que pour signaler l'opposition flagrante entre sa bestialité obscure et la témérité lumineuse du blanc, que pour servir de ressort narratif qui permet au héros de manifester par contraste sa bravoure, son intelligence et sa grandeur d'âme. Curieusement Boussenard qui signe pourtant là une œuvre de fiction pure, un roman¹ d'aventures imaginaires, croit cependant utile d'insister sur l'authenticité supposée de son récit : il ne s'agit nullement d'une "fable inventée en tous points" dit-il, mais "d'événements vécus"... le procédé littéraire romanesque *refoule* ainsi son origine fictionnelle pour exciper sa véracité. Il y a là un stigmate intéressant dans l'écriture qui consiste à brouiller les limites du genre afin de réfuter le *peu de réalité* de la fiction et de l'imaginaire et les calquer maladroitement sur les récits des grands voyageurs.

Dans un second roman² paru en 1883 et consacré encore à l'Australie, Boussenard fait de son héros le protégé d'une tribu. Ayant été recueilli il y a longtemps par les sauvages de ces contrées, celui-ci en est devenu le chef. Ce second roman de notre auteur fait tout à fait penser à la catégorie du "roman éducatif" de Luckacs³ dans lequel le héros finit par auto-limiter sa recherche sans pourtant accepter le monde des conventions, ni ses valeurs. Le roman s'achève par cette auto-limitation volontaire de la part du héros qui accepte de ne plus faire siennes les valeurs qu'il poursuivait jusque-là mais d'accepter celles qui lui paraissent empiriquement réalisables. C'est ce que la

¹ Rappelons pour mémoire que l'ancienne appellation "roman" était "histoire feinte".

² Boussenard, *Aventures d'un gamin de Paris à travers l'Océanie. Les pirates des champs d'or*, op. cit., 1883.

³ G. Lukacs, *Théorie du roman*, Genève, Gonthier, 1963.

sociocritique appelle la “maturité virile” ou *Bildungsroman*¹. A la fin d’une quête identitaire initiatique, le héros qui a tout oublié de ses origines retrouvera, à la fin du roman, en même temps que sa langue et sa famille, son véritable destin génétique auquel il se “convertit” bien sûr.

Le récit de Boussenard est ici plus riche en descriptions, la vie sauvage, les scènes de chasses, les cérémonies... Or à cette nouvelle mode de la description renforcée s’ajoute une certaine prétention à l’érudition. Les personnages ne se contentent pas seulement d’être des héros, ils sont aussi doctes et cultivés, qualités qui les autorisent directement dans l’immédiateté de leur discours. Boussenard les rejoint lui-même dans une aparté narrative qui suspend brusquement le récit, et dans laquelle il feint de s’intéresser aux croyances de ces tribus. C’est, dit l’auteur, une étude “consciencieuse, quelque élémentaire qu’elle soit, des pays parcourus par notre héros”², étude élémentaire en vérité, où les croyances religieuses sont aussitôt qualifiées de “tissu d’absurdités monstrueuses” même s’il demande à son lecteur “pitié et pardon pour la grossière ignorance de ces malheureux”. Il ne souhaite cependant pas s’appesantir “sur les cérémonies plus qu’excentriques accompagnant la célébration des ‘mystères’ baroques dont abonde leur ‘Théologie’ ”³. D’ailleurs il n’y a aucune distance entre auteur, narrateur et héros, tous parlent tour à tour et commentent sans rupture de ton.

Le décalage sémantique même agit à contrario d’un principe d’érudition ou de neutralité, les termes “mystères baroques”, “théologie” etc ... accentuent la distance entre référents et contenus. Cette terminologie européenne, voire chrétienne, ne s’applique en rien à la spécificité du sujet.

A nouveau les Aborigènes semblent susciter ce thème auto-prophétique de l’extinction, à nouveau ils sont redevenus ces malheureuses “peuplades appelées

¹ Le *Bildungsroman* ou “roman éducatif” est l’un des 3 types de romans définis par le sociocritique Luckacs. Les deux autres types de roman lukascien sont 1) le roman de l’idéalisme abstrait dans lequel l’activité et la conscience du héros sont trop étroites pour la complexité du monde (par exemple *Don Quichotte* ou *Le Rouge et le Noir*); 2) le roman psychologique qui analyse la vie intérieure et la passivité du héros dont la conscience est plus large que le monde de la convention (exemple *l’Education sentimentale*).

² Boussenard, *Aventures d’un gamin de Paris à travers l’Océanie*, op. cit., p. 142.

³ Ibid.

fatalement à disparaître”¹. Sauvages, leurs femmes sont des “guenons”, “les noires beautés du buisson” et comme ailleurs l’insulte emprunte à l’ironie, aux parallèles zoomorphes.

Boussenard introduit un thème colonial répandu ailleurs mais assez inédit chez l’Australien : celui de l’esclave, du supplétif, du traqueur, du coolie. Les Aborigènes sont ici au service de l’intrigue menée par les bandits, les chercheurs d’or, dans une société parallèle de pirates, de convicts reconvertis en bushmen, en hommes d’honneur. L’Aborigène, pisteur et éclaireur, suit sans comprendre et se prosterne devant leur force et leur courage, plus niais et servile que bête malfaisante.

A preuve, si le boomerang, magnifique “instrument créé par le cerveau d’un natif à l’intelligence obtuse”, représente un mystère auquel l’anthropologue Blumenbach lui-même refusait de croire tant son usage lui paraissait miraculeux chez des primitifs. Boussenard, lui, en explique le mystère d’un trait : les Aborigènes l’ont inventé grâce à leur faculté d’observation, il leur suffisait d’identifier le mouvement d’une feuille d’eucalyptus, même forme, même mouvement... Voilà le mystère élucidé par le génie analytique et réducteur européen.

Ces deux romans de Boussenard montrent de manière frappante que l’image de l’Aborigène n’est perçue ici que comme un élément narratif en creux. Servant à l’aventurier de simple toile de fond, le sauvage est rendu encore plus exotique par son appartenance à une “terre du paradoxe poussé jusqu’à l’invraisemblance”². Sa présence agreste et obscure contraste avec le développement urbain des villes de Melbourne ou de Sydney. Sa voracité est à l’opposé de l’âpreté de la terre qui le nourrit, mal du reste. Il n’existe, tout comme les bandits, que dans les franges de la cité, dans les forêts ou les déserts qui le soustraient à la justice. Comme le voleur, il fuit la société des Blancs et la craint. Ces deux mondes n’entrent jamais en interaction, c’est le héros qui par son

¹ Boussenard, *Aventures d’un gamin de Paris à travers l’Océanie*, op. cit., p.121.

² Ibid., p. 30.

odyssée audacieuse les fait se rencontrer dans un effort dynamique de résolution narrative.

Louis Jacolliot

Trois ouvrages¹ de Louis Jacolliot sont entièrement consacrés à l'Australie : *Voyage dans le buisson australien* (1884) qui est en fait la suite de *Voyage humouristique au pays des kangourous* (1884) et *Les Mangeurs de feu* (1887).

Louis Jacolliot² qui a publié un grand nombre de romans en s'inspirant de ses séjours à l'étranger, en particulier en Inde où il fut président du tribunal de Chandernagor, a été considéré comme un brillant romancier et vulgarisateur plutôt que comme un véritable savant ou historien. Ses études par exemple sur la religion indienne ont dépassé les limites de ses ouvrages consacrés exclusivement à l'Inde pour déborder largement sur ses trois livres plus spécifiquement "australiens", illustrant ainsi le peu de rigueur de sa démarche.

Le thème de ses deux premiers tomes est relativement simple. Jacolliot en reprendra la trame narrative pour l'écriture des *Mangeurs de feu*³ en 1887. Là, comme dans les autres ouvrages, le chef aborigène parle un curieux sabir manifestement dérivé d'une phraséologie de mauvais western. Le squatter appelé "chef blanc" ou "mon frère" a également "l'œil perçant d'un fils des buissons"⁴. Le Blanc mystérieusement est devenu un "visage pâle", ou encore, comme dans *Les mangeurs de feu*⁵, ces phrases d'une soi-disant couleur locale où les Dundarups sont qualifiés de "plus lâches que le vil opossum qui se cache dans le tronc des arbres morts". Ou plus loin cette déclaration

¹ Louis Jacolliot, *Voyage humouristique au pays des kangourous*, Paris, Marpon et Flammarion, 1884. *Voyage dans le buisson australien*, Paris, Marpon et Flammarion, 1884 et *Les Mangeurs de Feu*, Paris, Marpon et Flammarion, 1887.

² (1837-1890)

³ L'intrigue du livre *Les mangeurs de feu*, beaucoup plus complexe, fait intervenir un groupe appelé "Les Invisibles" qui désire empêcher le mariage d'un noble français, Olivier de Lauraguais d'Entrayges, Attaché à l'Ambassade de Saint-Petersbourg, avec une princesse russe. L'histoire amène son héros au cœur de l'Australie primitive, supposée lui faire regagner sa fortune, dans une traversée semée d'embûches et de sauvages cruels. On voit apparaître ici les prémisses du futur roman policier.

⁴ L. Jacolliot, *Voyage dans le buisson australien*, op. cit., p. 6.

⁵ Ibid., p.70.

amphigourique et pseudo authentique du chef qui s'exclame : "Je reviendrai avec ma tribu et le sang des Dundarups inondera les feuilles des bois et l'herbe des prairies."¹ Dans *Voyage dans le buisson australien*, Ouittigo, "sur le sentier de guerre" chante un chant de guerre "avec les accentuations les plus barbares, les cris les plus féroces"² puis s'assied et allume une pipe... Jacolliot confond ouvertement les traditions guerrières des "Peaux-Rouges d'Amérique" et des "Peaux-Bronzées d'Australie"³ comme il les appelle pour souligner le parallèle.

Les indigènes australiens, de même que les Peaux-Rouges d'Amérique, enlèvent les chevelures de leurs ennemis et les rapportent dans leurs villages comme des trophées.⁴

Toutes ses représentations, ainsi que les illustrations du livre, restent d'ailleurs étrangement décalées et dérivées d'une rêverie à la fois africaine et de réminiscences américaines. Jacolliot continue de collectionner les traits culturels les plus absurdes, Les natifs ont des flèches, des plumes sur la tête, des boucles d'oreilles, se déplacent dans l'ombre et sont difficiles à comprendre, prompts à la colère et à la superstition.

Peu de populations sont plus superstitieuses que les différentes tribus australiennes. Cela tient, sans doute, au degré inférieur qu'elles occupent sur l'échelle de l'intelligence humaine.⁵

Il est plus que probable qu'aucun des trois ouvrages de Jacolliot n'a jamais été rédigé à partir d'informations de première main. C. Thornton-Smith⁶ note d'ailleurs que les deux premiers tomes s'inspirent très largement de Perron d'Arc⁷ qui lui aussi mettait en scène la tribu des Nagarnooks.

Chez cet auteur, l'image idéologique du Blanc n'est jamais entamée. Même l'aventurier qui généralement représente la couche sociale la plus basse et la moins éduquée de la société australienne est ici totalement transcendé par la figure d'un Parker, autodidacte cultivé, pouvant développer très doctement, sur des pages entières,

¹ Jacolliot, *Les mangeurs de feu*, op. cit., p. 70.

² Jacolliot, *Voyage dans le buisson australien*, op. cit., p. 28.

³ Jacolliot, *Les mangeurs de feu*, op. cit., p. 184.

⁴ Ibid., p. 74.

⁵ Ibid., p. 84.

⁶ Colin Thornton-Smith, "The Defeat of the Noble Savage by the degenerate primitive in French memoirs and fiction set in Colonial Australia", *Australian Aborigines and the French*, op. cit., p. 167.

⁷ H. de Perron d'Arc, op. cit.

des théories avancées en matière d'ethnologie ou de religions comparées. Le procédé littéraire confère malheureusement aux personnages une inconsistance littéraire presque totale. Ils sont manifestement les porte-voix transparents de l'auteur qui se complaît sans retenue dans le roman à thèse.

Remarquons toutefois que chez Jacolliot, la place de l'Aborigène reste extrêmement marginale. Peu ou pas de descriptions physiques, peu ou pas de consistance romanesque, les indigènes peuplent surtout le récit en arrière plan. Le seul personnage qui atteigne à une certaine prééminence fictionnelle est le chef Ouittigo. Jacolliot tient ainsi à apporter sa propre contribution à une distinction couramment admise alors et qui trouve sa justification dans les nouvelles théories racialistes qui émergent en Europe, distinction entre tribus de l'ouest et tribus du nord. Selon lui "on a beaucoup exagéré la laideur des Australiens"¹. En effet les tribus de l'ouest sont "bien formées" et "n'appartiennent déjà plus à cette horrible famille de Papous de Mélanésie dont la forme n'est guère supérieure à celle du singe"². Ceux-là sont "hideux et stupides" et errent sans but sur les rivages, incapables de toute rédemption et de toute culture. Les courants du Diffusionnisme culturel qui présuppose une succession d'emprunts culturels d'un groupe ethnique à un autre à partir d'un foyer originaire sembleraient déjà porter leurs fruits. Il y aurait espoir pour ces tribus aborigènes de l'ouest d'une "intégration" éventuelle au sein de la famille humaine mais par ségrégation et division ethnique de son autre branche. Il existerait parmi les Aborigènes une part humaine "bien formée", peut-être digne d'être sauvegardée à condition toutefois de la couper de sa racine animale encore visible chez les tribus trop éloignées de l'homme.

L'indigène, même susceptible de rédemption, reste cependant chez Jacolliot une pure commodité locale. Il ouvre simplement son milieu hostile (le buisson) à la pénétration du Blanc qu'un loisir aristocratique de venaison amène dans ces contrées oubliées de Dieu. Même l'espace australien n'est qu'une vaste tapisserie botanique, un herbier géant en contraste absolu avec le paysage "culturel" du "Nord" que Longpré,

¹ L. Jacolliot, *Les mangeurs de feu*, op. cit., p. 180.

² Ibid., p. 184.

héros et correspondant de la Société ethnographique de Paris à Singapour, définit comme le pôle de toutes les supériorités, allant même jusqu'à reprendre à son compte l'idée de Buffon d'une organisation polarisée de la science et de la culture distribuées entre le Nord scientifique et rationnel et le Sud sauvage et prélogique.

Louis Noir

Cette épopée romanesque en milieu sauvage, nous allons la retrouver aussi chez un autre romancier très prolifique, Louis Noir. Très jeune, dès l'âge de 17 ans, Louis Noir s'engage dans le corps des zouaves et part en Afrique ce qui lui permet d'écrire plus tard plus d'une cinquantaine de livres sur des sujets aussi variés que les religions comparées, l'histoire des continents, l'histoire des vierges, des peuples disparus ainsi que toute une série de livres aux titres révélateurs : *Voyages au pays des éléphants*, *Voyages au pays des palmiers*, etc...

Son troisième roman australien, *Trésor caché*¹, publié en 1905 après sa mort, représente le modèle le plus tardif de cette littérature d'aventures de la fin du XIX^e. Nous avons choisi de citer ce dernier pour sa trame littéraire, les deux précédents étant surtout des ébauches de romans, nous en verrons quelques aspects dans le chapitre 6. Tous les ingrédients déjà présents chez Boussenard ou Jacolliot y figurent : sociétés secrètes (thème très en vogue à l'époque), trésors cachés, découverte de filons d'or, personnages romanesques, intelligents, efficaces, courageux, invariablement blancs. Notons aussi la présence importante de Chinois; c'est peut-être l'un des aspects de l'immigration australienne qui n'était pas encore apparu jusque là dans la littérature française sur l'Australie. Ecrit pour un public avide d'aventures, les rebondissements se succèdent à une cadence inouïe. Il ne s'agit pas bien sûr de grande littérature classique, le style est lourd, peu suggestif, la structure du roman ne laisse place qu'à des banalités, des généralisations et ce goût douteux pour le morbide. Comme ses confrères, Noir ne fait pas dans le détail, les morts se comptent par milliers, mais après tout qu'importe, puisqu'il s'agit d'Aborigènes, de Chinois ou de brigands. Les femmes blanches elles-mêmes occupent une place importante dans le roman et se comportent

¹ Louis Noir, *Trésor caché*, Paris, Flammarion, 1905. A publié aussi *En Australie*, *Une montagne d'or*, Paris, Fayard Frères, 1899 et *En Australie, la fièvre de l'or*, Fayard Frères, 1899, qui n'est que la suite du précédent et sans réelle nouveauté quant à l'Australie et les Aborigènes.

comme de véritables amazones (maniement des armes, sang froid, dextérité) et font montre d'intelligence et de perspicacité.

Cette supériorité manifeste atteste chez tous ces auteurs d'une psyché paradigmatique : l'homme blanc (de préférence un jeune aristocrate français ou anglais menant une vie de loisirs et de voyages) n'est pas un *natif*, il ne peut être *indigène* à son milieu. Il est celui qui domine et transcende la nature. Surimposé à son milieu qu'il modifie et maîtrise par la pensée et le discours, il inscrit sa destinée au sein d'une accumulation civilisationnelle, d'une "Histoire" qui le parle. Son patriotisme même n'est jamais une origine, il présuppose une forme héréditaire, dynastique, à la fois exogène à son milieu mais attestée cependant par héritage patrilinéaire (il possède la terre mais n'est pas possédé par la terre). Le Blanc est donc essentiellement "noble" par extension généralisée de la forme féodale de ses transmissions héréditaires.

Le sauvage, l'Aborigène lui, est né hier, il n'a pas d'historicité, pas de passé. Il surgit tout fait (natif) dans un biotope naturant et anhistorique¹. Même sur le plan narratif il n'existe que sous forme vestigielle. Sa "figure" devient chez tous ces auteurs une sorte d'internationalité du primitif, sans individualité, sans âme ni conscience sans caractères particuliers autres que sa couleur, sa laideur ou sa superstition. Dépouillé de toute sophistication, exempt de toute techné, il est désert, il est jungle. Il n'a jamais conçu d'écart critique entre lui et la nature. Croissance anarchique, pullulation, nudité des corps... il reflète simplement son milieu.

Les différents avatars de cette figure sont aussi étroitement à rechercher à l'intérieur de contraintes stylistiques qui s'imposent à ce genre romanesque nouveau. Le portrait de l'Aborigène va perceptiblement s'adapter aux torsions liées à l'écriture, à la nécessité haletante du roman-feuilleton. Chaque épisode est un univers miniature, avec ses effets de suspens, ses personnages sans profondeur, sa psychologie de bas étage.

¹ Cet aspect, récurrent chez la plupart des écrivains du XIX^e, sera explicité par Lévi-Strauss par le concept de cultures chaudes ou froides. Les cultures chaudes, par exemple celles des Européens, sont des cultures ayant une histoire et qui déterminent leur existence à partir du concept d'historicité. Il y a des traces écrites de leur passé, l'histoire est transmission du savoir. A l'inverse, les cultures dites froides, celles des primitifs, n'ont pas d'historicité et recourent à la mythologie pour référer à leur passé, c'est un temps mythique, le mythe est conçu comme histoire.

L'Aborigène y sert généralement de faire valoir au jeune héros cultivé et propre par devers lui et dont les gesticulations héroïques restent délimitées par un souci typographique. Les épisodes s'enchaînent sans merci et se terminent trop vite par la petite phrase fatidique "à suivre...".

Comment ne pas sombrer dans les mêmes images caricaturales, les mêmes préjugés qui flattent obscurément le public, les mêmes travers récurrents ? Les auteurs soumis à la presse sans merci de la copie à rendre sans retard finissent même par se plagier, sans signaler leurs sources. Dans l'ouvrage d'Améro¹ par exemple, une gravure représentant un "Campement d'Australiens" est identique à la gravure que l'on trouve dans l'ouvrage de Carl Lumholtz². Améro cite souvent Beauvoir³, Marin La Meslée⁴ et Castella⁵ comme ses sources, mais jamais Lumholtz.

C'est aussi le temps légendaire et nostalgique des grands romans d'aventures initiés par James Fenimore Cooper, et plus tard par Rudyard Kipling, Jules Verne ou Conan Doyle. L'imaginaire de toute cette époque est teinté d'un orientalisme de bazar, d'opiacées, d'esclaves lascives, de rêveries polynésiennes, de grandes randonnées africaines, de palmiers, de traversées de l'Inde coloniale à dos d'éléphant, de chasse au tigre. On remonte les sources du Nil, le Congo, les Orénoques, tous les déserts, On va au centre de la terre et deux mille lieux sous les mers... Et surnageant au sein de cette immense production romanesque invraisemblable, inégale et pléthorique, un même souci minutieux du détail scabreux, de l'image horridique, du frisson gratuit. Cette littérature populaire par excellence est au service de l'événementiel, de l'exotique mais pas, comme on l'a vu, au service de l'image d'autrui.

La connaissance, dit Todorov, est incompatible avec l'exotisme, mais la méconnaissance est à son tour inconciliable avec l'éloge des autres; or, c'est précisément ce que l'exotisme voudrait être, un éloge de la méconnaissance. Tel est son paradoxe constitutif.⁶

¹ C. Améro, *Les Derniers Australiens*, op. cit.

² Carl Lumholtz, *Au pays des cannibales, Voyage d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale, 1880-1884*, Paris, Hachette, 1890.

³ Comte de Beauvoir, *Australie-Voyage autour du monde*, op. cit., 1869.

⁴ Edmond Marin La Meslée, *L'Australie nouvelle*, op. cit.

⁵ H. de Castella, *Les Squatters australiens*, op. cit.

⁶ T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 298.

Tel est bien le livre de voyages au XIX^e, une caricature à la fois du monde et de l'altérité, de toute altérité. Pourtant cette littérature dite "australienne", dans le sens générique d'une littérature consacrée au seul continent australien, n'a jamais été une littérature à proprement parler coloniale comme ont pu l'être les productions littéraires consacrées à l'Afrique par exemple. Ici pas de conquête militaire ou économique de la part des Français. A aucun moment, les Aborigènes ne se sont interposés en tant que force d'opposition, pas plus qu'ils n'aient eu grand chose à offrir aux appétits complexes de nos auteurs. Leur présence dans le fond n'a pas été plus remarquée que ne l'auraient été les grands rassemblements animaliers, les transhumances pastorales ou les parades amoureuses de la perdrix cendrée. Le dégoût suscité par l'Aborigène n'en est que plus singulier, il n'appartient pas même au sentiment de répulsion vis à vis du sauvage sanguinaire, de l'anthropophage commun ou du réducteur de tête ordinaire, qu'il soit africain, amérindien ou asiatique. Ce dégoût, ce rejet semble plus profond, plus viscéral, moins "pensé", plus inné, comme si, dans le fond, il y aurait eu là une spécificité de l'exécution aborigène, un traitement plus particulier et plus incompréhensible.

A aucun moment, la figure de l'Aborigène n'a été utilisée comme l'a été celle de l'Indien d'Amérique par exemple. Est-ce l'époque plus tardive qui n'a pas suscité le même mouvement, est-ce l'image souvent "opaque" même de l'Aborigène qui a repoussé ces mêmes analogies ? Pourquoi les récits de voyages qui ont suivi la découverte du continent austral n'ont-ils pas porté les mêmes fruits philosophiques que ceux dédiés à l'Amérique ? Gilbert Chinard¹ écrivait par exemple que l'exotisme américain avait été, dès l'origine, antisocial, pour devenir ensuite plus philosophique. Ce n'est plus alors l'Européen qui voyage vers des pays inconnus mais le Sauvage, avec sa fraîcheur, qui vient rendre visite à l'Européen. En Australie rien de tel une fois encore.

La lecture qu'en donne Emile Montegut dans la *Revue des deux mondes* apporte peut-être une explication partielle.

¹ Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature du XVII et XVIIIème siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 224.

Les races sauvages ont d'ordinaire un certain attrait pour l'imagination, et cet attrait peut être pris comme mesure de la sympathie qu'elles méritent. La poésie et le roman ont tiré maintes fois beau et bon parti des Indiens et des nègres, mais les aborigènes australiens ne pourraient même pas fournir le sujet de la plus chétive romance. En dépit de sa cruauté et de ses vices, c'est encore un homme que l'Indien avec sa bravoure indomptable, son stoïcisme dans la souffrance et son langage figuré aux grandes et mélancoliques images, et c'est tout à fait un homme que le nègre avec sa chaleur de sang qui le rend capable d'amour et de fidélité, ses instincts de sociabilité et sa capacité de travail qui en font un utile serviteur, sa sensibilité charnelle qui, suppléant en lui à l'intelligence, le rend susceptible de piété et de religion. Quand on lit au contraire les récits que tous les voyageurs font des aborigènes australiens, il semble qu'on lise une série d'observations se rapportant à une espèce particulière d'animal et n'intéressant que l'histoire naturelle. [...] L'indien est rebelle à la civilisation non-seulement par préférence innée pour la vie sauvage, mais par parti pris d'antagonisme : il la repousse plus encore parce qu'il la hait que parce qu'il l'ignore; mais le natif australien la contemple sans la comprendre, et reste impénétrable à ses influences moins par inimitié que par impuissance radicale de nature.¹

Les Européens qui reconnaissent cette part "charnelle" aux Indiens, aux Noirs, cette sensibilité, cette passion, la capacité à l'endurance, à la piété, voient là implicitement un même schème fondamental humain. Mais chez l'Aborigène rien dans son silence minéral, dans son indifférence abyssale ne semble signaler sur l'échelle utilitaire européenne un indice commun, une quelconque familiarité ontologique. L'Aborigène est l'occupant du sol au même titre que l'émeu et le kangourou. La preuve en est encore que l'Anglais pourtant légaliste n'a jamais reconnu aux Aborigènes un quelconque droit sur leurs terres² alors même qu'il accordait ce droit aux Maoris voisins.

Cette différence peut expliquer pourquoi l'Aborigène n'est pas non plus chez nos auteurs une fiction narrative digne de ce nom. Ni guerrier, ni fier ni redoutable, il ne fait même pas un bon esclave, n'a rien d'utile, rien qui puisse exciter l'imagination ou offrir pour le moins un écueil romanesque quelconque que le héros se doit de surmonter par son ingéniosité et son endurance supérieure. Il reste là, impersonnel, inconnaissable,

¹ Emile Montegut, "L'Australie d'après les récits des récents voyageurs", *Revue des deux mondes*, tome XXII, 1er juillet 1877, pp. 72-101. Voir p. 86.

² Rappelons que les premières restitutions des terres ancestrales datent seulement de 1974 et qu'encore aujourd'hui de nombreux groupes aborigènes réclament toujours le retour de leurs titres de propriété. S'il est vrai que les Maoris ont joué un rôle plus actif dans leurs réclamations, il n'en reste pas moins que les Aborigènes n'ont jamais été considérés comme des propriétaires potentiels. Le concept de Terra nullius était trop présent dans les mentalités. Toute l'histoire de la conquête australienne se fait sur la base d'une population aborigène vue comme amorphe et passive alors que certains historiens (Eric Willmot, *Pemulwuy, the rainbow warrior*, Sydney, Bantam Books, 1994, ou Anne Bickford, "Contact history: Aborigines in New South Wales after 1788." *Australian Institute of Aboriginal Studies*. 1, 1988, pp 55-61) montrent qu'il a existé une réelle résistance à l'occupation anglaise, parfois même jusqu'à l'extinction. Voir aussi Annexe.

obscur et sans âme. Sa vacuité est telle qu'il semble même dépouillé de "culture sauvage", on lui prêterait donc des traditions indiennes ou africaines afin de déguiser sa singularité absente. Il est comme une "ombre à peine esquissée", une "ombre fugitive du décor exotique"¹.

¹ Pierre Besses, "Du Bon sauvage au sous-homme du Pacifique", *Annales de l'Université de Toulouse-Le-Mirail*, tome 12, 1977, pp.165-183. Voir p. 174.

CHAPITRE 5

Débats et discours sur les races en France

La population indigène est la plus sauvage du globe, celle où l'homme est le plus voisin de la brute. Les Australiens (...) ont le front bas et fuyant, l'angle facial qui, chez l'orang-outang varie de 62 à 65 degrés, ne dépasse pas 66 degrés chez les Australiens. Leurs membres sont grêles, longs et velus. Ces peuples sont stupides, voleurs vindicatifs et anthropophages.

Grand Larousse du XIX^e, article "Australie"

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes surtout longuement intéressés à la figure littéraire de l'Aborigène australien dans la vague romanesque du XIX^e siècle. Dans ce nouveau chapitre, nous allons surtout considérer les mouvements anthropologiques et culturels qui vont façonner en profondeur l'image du sauvage et lui permettre d'intégrer la littérature d'aventures dans un rôle très particulier. Cette figure cependant émergera pratiquement intacte à travers les écrits de médecins et d'anthropologues français du XIX^e, directement influencés par les théories scientifiques en élaboration. Nous nous intéresserons également à l'éventuelle influence de cette littérature scientifique sur le roman.

Avant de laisser parler ces témoins de leur temps, rappelons que la deuxième partie du XIX^e, surtout de 1850 à 1880, voit une transformation radicale des genres de vie, un

renouvellement des activités économiques qui ne touche pas seulement des individus mais des masses. "Conditions matérielles et intellectuelles, niveaux de culture comme alimentation se trouvent profondément modifiés."¹ Le développement du chemin de fer, la mise en valeur des régions, la multiplication des banques et organismes de crédit, l'essor même des grands magasins vont totalement changer le paysage social de la France. Cette amélioration du quotidien traduit une maîtrise nouvelle sur la nature, sinon sur les hommes, l'homme crée un monde nouveau. Les savants sont ainsi de plus en plus nombreux et leurs voix de plus en plus écoutées. La science triomphe, l'humanité entre dans l'âge positif d'Auguste Comte. Renan, comme nous le verrons, dès 1848, explique que la science est une religion qui va donner à l'homme toutes les explications. C'est aussi l'ère des mathématiques, le triomphe du mesurable et l'on comprend mieux dès lors leur application dans la science de la craniologie et de l'angle facial. Les sciences de l'homme vont y trouver leur place.

Il nous faut remonter quelque peu dans le temps pour comprendre comment s'est développée la pensée française et comment elle s'est finalement distanciée de ses voisins dans le domaine des sciences de l'homme, domaine qui a réellement marqué le XIX^e.

Linné, on s'en souvient, avait provoqué une première rupture en introduisant l'homme au sein d'une classification des espèces animales. En quoi l'homme diffère-t-il spécifiquement des autres animaux ? Il distinguait alors deux espèces : *Homo sapiens* et *Homo troglodytus* et six variétés : 1. hommes sauvages, 2. Américaine, 3. Européenne, 4. Asiatique, 5. Africaine, 6. Monstrueuse. Pour Linné, l'important n'est pas cette proximité de l'homme avec le singe mais plutôt la création de catégories nouvelles supérieures à l'espèce : l'ordre et la classe.

Vint ensuite Buffon, monogéniste avant l'heure. Pour Angèle Kremer-Marietti², "l'anthropologie française du XIX^e se caractérise par la marque de filiation qui la relie à Buffon", filiation revendiquée par Paul Broca lui-même qui préface le traité de Topinard *L'Anthropologie* publié en 1876.

¹ Duby et Mandrou, op. cit. p. 285.

² A. Kremer-Marietti, "L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques", *Histoires de l'anthropologie (XVIIe-XIXe siècles)*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 319.

A cette question que se posait Buffon et avec lui tout le Naturalisme matérialiste de son temps, à savoir où tracer précisément cette frontière claire et infranchissable entre espèces, Buffon commence par réaffirmer (peut-être pour se prémunir d'une attaque frontale de l'Eglise) qu'il existe bien un hiatus infranchissable entre l'homme et la bête; hiatus qu'il convient de voir moins dans une fonction métaphysique quelconque mais plutôt dans l'usage de ce "sens intime matériel" inné qui rend l'homme seul capable de techné et d'industrie alors que l'animal, lui, n'apprend jamais rien. C'est pourquoi Buffon se demande inversement s'il convient par exemple d'élargir la famille humaine et d'y accepter les orangs-outangs et les mandrilles. Les réponses que donnent à la fois Buffon et Rousseau à cette question, loin d'être oiseuses, sont d'une importance colossale. Oui, dit Buffon, les singes supérieurs sont bien des hommes, ils seraient même, selon Rousseau, une forme plus primitive, "sylvestre" et obscure d'hommes, peut-être de la famille des anciens satyres ou de l'*Homo troglodytus* de Linné.

Or cette ouverture inattendue dans l'espèce humaine, cet élargissement de la famille sapientiale viendra, à point nommé, justifier le rattachement de l'Aborigène au grand tronc humanoïde, mais sans l'exonérer tout à fait d'une appartenance simultanée à la famille simienne¹. Qu'on se souvienne pourtant que Rousseau, dans la note 10 du Discours "préférerait admettre que les grands singes d'Afrique et d'Asie, maladroitement décrits par les voyageurs, fussent des hommes d'une race inconnue, plutôt que de courir le risque de contester la nature humaine à des êtres qui la possèderaient".²

Du côté des écrivains des Lumières, Montesquieu, Voltaire, Diderot, on trouve déjà mention de certains stéréotypes : les Africains sont indolents, paresseux, voleurs, sauvages et barbares, ont de trop fréquentes activités sexuelles et aucun génie. La couleur de leur peau due au climat est une dégénérescence, l'homme noir étant celui qui a perdu la perfection naturelle du Blanc. Lorsqu'on découvrit l'existence des grands

¹ Il serait faux cependant de croire que toute l'histoire du racialisme scientifique du XIX^e se résume à cette seule perversion des thèses de Buffon. Il convient pour une étude qui se voudrait exhaustive de renvoyer, entre autres, aux travaux des linguistes allemands du début du XIX^e et à la responsabilité directe ou indirecte qu'ils ont sur les rêveries romantiques des origines, et sur le pseudo phylum racial indo-européen et ses sinistres prolongements aryens.

² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1974, p. 54.

primates africains, orang-outang et chimpanzé, il fut alors facile de trouver là la place du Noir, échelon entre le singe et l'homme.

Le XIX^e va voir se multiplier ces interrogations sur l'unité de l'espèce humaine, sur la nature de ses variétés, sur la dynamique du progrès et sur les raisons des différences culturelles. La théorie de l'évolution va ainsi servir une pensée inégalitaire et raciste. Le progrès scientifique et technique est alors vu comme l'unique sens de l'Histoire et représente le critère d'analyse de toute civilisation.

Avec [...] l'influence croissante des thèses racialistes, l'écart entre sauvages et civilisés s'approfondit et devient d'ordre biologique ; primitifs et civilisés relèvent encore d'une histoire commune, mais non d'une essence et d'une destinée identiques.¹

1. L'Ecole française d'anthropologie

La grande querelle de 1800 pose la seule question qui va agiter tout le siècle : y a-t-il unité ou pluralité de l'homme ? La dispute entre monogénistes et polygénistes qui traverse la première moitié du XIX^e va culminer entre tous les savants de l'époque, depuis Lacépède au tout début du siècle en passant par Virey, Bory de Saint-Vincent, Desmoulins, Geoffroy Saint-Hilaire, Pouchet jusqu'à Topinard en 1879. Peu à peu le racialisme naïf des naturalistes deviendra le racisme scientifique. La seule lecture des titres publiés est éclairante : *Sur l'Histoire des races ou principales variétés de l'espèce humaine*², "Orang-outang"³, "Bimanes", *L'Homme. Essai zoologique sur le genre humain*⁴, *Histoire naturelle des races humaines*⁵, *De la pluralité des races humaines*⁶, "De la notion de race"⁷.

¹ Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF, 1991. Article *Primitif*, pp. 600-601.

² Etienne de Lacépède, *Discours d'ouverture du cours de zoologie de l'an IX : Sur l'Histoire des races ou principales variétés de l'espèce humaine*, Paris, 1800.

³ Julien Joseph Virey, "Orang-outang" in *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, Paris, Déterville, 1818.

⁴ Jean-Baptiste Bory de St-Vincent, "Bimanes" in *Dictionnaire Classique d'Histoire Naturelle*, Paris, Rey et Gravier, 1822. *L'Homme. Essai zoologique sur le genre humain*, Paris, Rey et Gravier, 1827.

⁵ Antoine Desmoulins, *Histoire naturelle des races humaines du nord-est de l'Europe, de l'Asie Boréale et Orientale et de l'Afrique Australe*, Paris, Méquignon-Marvis, 1826.

⁶ Georges Pouchet, *De la pluralité des races humaines. Essai anthropologique*, Paris, J.-B. Baillière et Fils, 1858.

⁷ Paul Topinard, "De la notion de race", *Revue d'Anthropologie*, 2^e Série, II, 1879, pp. 589-660.

C'est en effet au cours de la première moitié du XIX^e que le domaine de la connaissance qui est tantôt appelé 'histoire naturelle de l'homme', tantôt 'anthropologie', se dote d'un objet d'étude spécifique : les 'variétés de l'espèce humaine'.¹

Mais c'est surtout la période comprise entre 1860 et 1880 qui verra la véritable naissance de l'anthropologie. La fondation de la Société d'Anthropologie en 1859 se fait sous la double bannière du positivisme et du polygénisme quoique Paul Broca ait toujours tenté d'en faire une tribune ouverte aux monogénistes. Les découvertes archéologiques et paléontologiques des années 1860 remettent en question le récit biblique de la création. L'homme existe donc depuis très longtemps, la théorie darwinienne (1859) ouvre aussi de nouveaux espaces intellectuels. L'émergence des autres sociétés d'anthropologie (Londres, 1863 et Berlin, 1869) traduit cette naissance d'une science de l'homme qui entend établir des liens entre la nature biologique, sociale et culturelle de l'homme. Des facteurs biologiques doivent être pris en compte pour expliquer et justifier l'écart qui sépare civilisés et sauvages. Les primitifs s'éloignent dans le temps et cet écart ne peut se justifier par les seuls accidents de l'histoire ou un déterminisme climatique. Comment expliquer que certaines sociétés aient progressé tandis que d'autres sont figées ? C'est dans ce contexte que se développe l'idée de race, de différence et donc d'inégalité biologiquement innée.

En 1862, la publication de l'édition française de Darwin jeta le trouble dans les diverses sociétés françaises. Comment être polygéniste et en même temps darwiniste ? Certains² y virent la possibilité d'enfin réconcilier les deux courants du monogénisme et du polygénisme même si l'attitude de Broca restait ambivalente sur le sujet, préférant le vocable de *transformisme* à celui de *darwinisme*. Les débats furent interrompus par la guerre franco-prussienne et le siège de Paris, suivi de la Commune. Lorsque la société se réunit à nouveau, ce fut pour entrer dans une phase nouvelle où positivistes et matérialistes gagnés au transformisme s'allièrent dans la création de l'Ecole d'Anthropologie de Paris.

¹ N. Dias et J. Jamin, "Origines de l'anthropologie", *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, op. cit., pp. 532-544. Voir p. 537.

² Citons Eugène Dally, membre de la Société, jeune docteur et éditeur de l'une des revues médicales les plus importantes.

J. Jamin remarque¹ que l'anthropologie française s'est longtemps caractérisée "par une absence doctrinale *stricto sensu*, à la différence d'autres écoles nationales qui, dès la formation du savoir anthropologique dans leur pays [...], se sont vues étiquetées par la prédominance d'un système interprétatif lexicalement marqué par l'ajout à une notion clé d'un suffixe en *-isme* : évolutionnisme, fonctionnalisme en Grande-Bretagne, diffusionnisme en Allemagne, culturalisme aux Etats-Unis, etc." En France, le savoir anthropologique s'est développé, comme il le note, entre deux grands cadres intellectuels et institutionnels distincts. Le premier et le plus ancien fut constitué par la création en 1855 d'une chaire d'anthropologie au Muséum national d'histoire naturelle, à la fondation en 1875 de l'Ecole d'anthropologie de Paris par Paul Broca et du musée d'ethnographie du Trocadéro. L'étude des produits palpables des cultures (objets, armes, parures, etc.) ne peut être séparée des faits de nature et vient à l'appui des recherches anatomiques, des mesures et des classifications, recherches identifiées alors sous le terme d'anthropologie physique. Le second cadre fut celui proposé par la tradition philosophique et par le courant positiviste et sociologique d'Auguste Comte et plus tard de Durkheim comme nous le verrons dans la troisième partie de notre étude.

Il est néanmoins difficile d'approcher la réalité de cette période sans en rappeler son contexte agité à la fois par les événements politiques (révolution de 1848, la Commune en 1871) et les nombreuses disputes philosophiques des théoriciens français.

2. Les théoriciens français

Ils furent nombreux dans le domaine de l'anthropologie et leur discours est sans aucun doute inséparable des soubresauts de l'histoire : découvertes archéologiques et paléontologiques, nouvelles théories de Darwin, révolution industrielle. Nous ne ferons qu'évoquer ici brièvement leurs contributions afin de recentrer le débat sur les races, débat d'autant plus essentiel pour notre étude qu'il délimitera, dans le discours littéraire, la place donnée aux Aborigènes.

Dans les rangs des monogénistes, on trouve Isidore Geoffroy Saint-Hilaire qui fit partie de la société d'anthropologie et y joua un rôle important, tout comme son disciple

¹ J. Jamin, "L'anthropologie française", *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, op. cit., pp.289-295. Voir pp. 289-290.

et collègue, Armand de Quatrefages. Minoritaires dans la société, ils n'en devinrent pas moins des personnalités importantes dont les idées suscitèrent des débats permettant aussi à la nouvelle discipline anthropologique de s'affirmer.

Les polygénistes étaient majoritaires : Broca bien entendu mais aussi Virey et Bory de Saint Vincent à qui nous devons les premières théories sur les races et le classement des Aborigènes par Bory de St Vincent comme espèce bien distincte. Très tôt, des 1817, Virey, se fondant sur l'angle facial, distingue¹ deux espèces et plusieurs races. La première espèce dont l'angle facial va de 85 à 90 degrés se compose de la race blanche, d'une race basanée et d'une race cuivrée. La seconde dont l'angle facial va de 75 à 85 degrés, comporte 3 races ; race brun foncé, race noire et race noirâtre. Bory de St Vincent² distingue 15 espèces différentes, les Aborigènes constituant une seule espèce.

Auguste Comte³ de son côté met en doute la notion même de race comme étant irrationnelle et s'oppose à "ces prétendus penseurs"⁴. Sa contribution à l'histoire des idées au XIX^e est essentielle. A l'inverse de cette sociologie des races qui présuppose à ses yeux évangélisation, colonisation et esclavage, il propose la reconstruction universelle de l'unité humaine par l'intermédiaire de la Religion positive. Il voit trois moments de la philosophie dans l'histoire humaine : fétichisme, polythéisme et monothéisme qui correspondent à trois races participant chacune à l'universalité humaine par leur propre dynamisme. Aucun de ces éléments n'est pour lui porteur d'un marqueur de race au sens où l'entendent Renan ou Gobineau.

D'autres théoriciens apportent de leur côté des pierres au vaste édifice des théories sur les races. La distinction de Renan⁵ en quatre degrés au sein des races vient conforter cette idée d'incapacité de s'élever à la civilisation, "l'éternelle enfance de ces races non perfectibles"⁶.

¹ Virey, tome XV du *Dictionnaire d'histoire naturelle*, Paris, Déterville, 1817.

² *Dictionnaire d'histoire naturelle*, tome VIII, Paris, 1835.

³ (1798-1857)

⁴ A. Comte, *Système de politique positive*, II, Paris, 1851-1854, p. 450.

⁵ (1823-1892)

⁶ E. Renan, *L'avenir de la science*, tome III, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, p. 859.

Toutes les consciences sont sacrées ; mais elles ne sont pas égales. Où s'arrêter ?
L'animal aussi a ses droits. Le sauvage d'Australie a-t-il les droits de l'homme ou ceux de l'animal ? ¹

Renan distingue quatre degrés dans les races : les races inférieures (les Noirs, les Indiens d'Amérique) dont l'infériorité est culturelle puisqu'ils ne partagent aucun type physique commun; les races primitives (les indigènes d'Australie) n'ayant aucune trace de culture et vivant proche de l'animalité; une race intermédiaire (Chinois et Japonais, Tartares et Mongols) susceptible d'être civilisée mais jusqu'à un certain degré seulement et enfin une race supérieure, celle des Blancs composée d'Aryens et de Sémites. Ces deux dernières ne sont pas des races physiques mais des races linguistiques, la langue jouant un rôle important dans la constitution d'une culture. Les Blancs sont civilisés depuis toujours, de manière innée, ils n'ont pas traversé l'état sauvage. Pour Renan, l'idée maîtresse est qu'il y a supériorité de la science sur la religion. ²

Théories et classifications vont toutes dans un sens qui finit toujours par définir la race blanche européenne comme étant la race supérieure par excellence. Gobineau³, dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, nie l'unité de l'espèce humaine. Les races sont fixées une bonne fois pour toutes et la race blanche européenne constitue très clairement la race supérieure. La dégénérescence des sociétés ne provient pas d'accidents historiques ou de mauvaises mœurs ou de mauvais gouvernements mais de la physiologie. A la fin du XIX^e, vers les années 1880-1890, circulait très largement l'idée que les Aborigènes, peuple au dernier rang de l'échelle humaine, étaient en train de s'éteindre, selon la logique darwinienne de l'extinction des races inférieures.

Selon une autre théorie progressiste qui fait de l'homme civilisé l'aboutissement de l'évolution, le primitif, notre aïeul, va (et doit) disparaître au profit du couronnement du "pré-adamite". Car les théories raciales ne se contenteront pas de dénier tout droit au primitif, elles serviront aussi à élever, au sein même de la race blanche, la toute

¹ Cité in H. Peyre, *Renan*, Paris, P.U.F., 1969, p. 27.

² Ce qui fera dire à Todorov (*Nous et les autres*, op. cit.) que Renan parle de la science comme on parle de la religion, en termes d'illumination, de foi, comme une expérience religieuse. "La résurrection finale se fera par la science" écrivait Renan à un ami.

³ (1816-1882)

nouvelle notion de ce pré-adamite censé renaître de ses cendres et surtout "tuer le juif dans sa croyance et le nègre dans sa différence"¹.

L'histoire de l'anthropologie en France au XIX^e reste donc à la fois très profondément marquée par ses origines et par un courant très spécifiquement nationaliste qu'il convient ici de préciser. Les Français ont toujours maintenu paradoxalement que leur point de vue sur le colonialisme ou sur les primitifs aborigènes était différent et qu'il restait lié à une "spécificité" nationale vague et diffuse que les Français eux-mêmes peinent à justifier.

3. La "spécificité" française

La fin du XIX^e voit l'élaboration finale de la doctrine coloniale française. Héritière des Lumières, fille de la révolution, elle doit également faire oeuvre humanitaire et transmettre, jusqu'aux confins de son Empire, sa "mission civilisatrice" universelle. Jules Ferry, dans les années 1880, réordonne même cette doctrine coloniale autour de trois aspects militants : intérêt économique, ambition politique, devoir humanitaire. Les sociétés avancées ont le droit et devoir sacré de conduire les "peuples enfants" vers le progrès. La France entend ainsi marquer sa différence et sa singularité unitaire, elle qui ne se veut pas seulement puissance coloniale, à l'image de l'Angleterre honnie, mais *puissance morale* et civilisationnelle.

Le XIX^e siècle français est si profondément marqué par la toute nouvelle idée de *Civilisation* et par sa nouvelle mission "universaliste" auto-proclamée, qu'il fait brusquement de la France l'exportatrice de la raison, des sciences et de l'espérance en une forme continue du progressisme. Les avancées scientifiques dans la plupart des domaines, ainsi que les développements dans les jeunes sciences ethnologiques et sociologiques, vont s'accompagner d'une réflexion sociale et culturelle essentiellement fondée sur une définition conjointe de la civilisation basée sur le modèle de la formation des individus : distanciation critique vis à vis de la nature ou de l'environnement. Travail éducatif qui permet d'échapper à la nature animale et aux idées reçues. La civilisation

¹ Bertrand Gérard, "Les Aborigènes et l'humanité primitive", *Les Français et l'Australie*, Actes du Colloque d'études franco-australiennes, décembre 1987, op. cit., p. 192

conçue comme résultat est inscrite dans une chaîne de causalités. La civilisation implique la notion de perfectibilité humaine et donc d'idéalisme. La civilisation représente un horizon indéfiniment repoussé, c'est-à-dire le progressisme.

Cette école française d'anthropologie physique nouvellement définie devient volontairement ou pas le bras armé du colonialisme racialisé de Ferry à Lyautey. Mais paradoxalement, et tout de même en contradiction flagrante avec la noblesse des intentions universalistes affichées, "la modification la plus importante qui affecte la notion de race à la fin du XIX^e siècle est celle qui la transpose du plan physique au plan culturel"¹. Transposition, comme nous le verrons, lourde de conséquences, et que, comme dans le cas de l'anthropologie physique nous devons encore une fois aux théoriciens français tels Gobineau et Renan.

Janos Riesz² note que la littérature coloniale française traduit une idéologie schizoïde qui est celle en même temps du refus de l'assimilation, lorsque le discours officiel est celui précisément de... l'assimilation. Or au sein de toutes ces nations coloniales, la France seule continue, encore de nos jours, à insister pour jouer un rôle différent, non seulement par la nature même de ses colonies mais aussi par son rayonnement culturel. Ce sentiment diffus, mais prégnant, conduit Georges Duby à s'exclamer presque par-devers lui : "Sur le plan proprement intellectuel, la France n'est pas seule à éclairer le monde"³. Loin s'en faut. Mais la France se conduit toujours comme si cette exception était toujours déjà implicitement acquise au sein de l'Europe. Elle est, disait déjà Michelet en 1831, "le peuple législateur des Temps modernes"⁴.

... l'héroïsme n'est pas encore la liberté. Le peuple héroïque de l'Europe est l'Angleterre, le peuple libre est la France. Dans l'Angleterre, dominée par l'élément germanique et féodal, triomphent le vieil héroïsme barbare, l'aristocratie, la liberté par privilège. La liberté sans l'égalité, la liberté injuste et impie n'est autre chose que l'insociabilité dans la société même. La France veut la liberté dans l'égalité, ce qui est précisément le génie social. La liberté de la France est juste et saine. Elle mérite de commencer celle du monde, et de grouper pour la première fois tous les peuples dans une unité véritable d'intelligence et de volonté.⁵

¹ T. Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 179.

² Janos Riesz, "L'ethnologie coloniale ou le refus de l'assimilation", *L'Autre et Nous, Scènes et types*, ouvrage sous la direction de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Stéphane Blanchoin, Gilles Boëtsch et Hubert Gerbeau, Paris, ACHAC, Syros, 1995, pp. 209-214.

³ G. Duby et A. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, op. cit., p. 158.

⁴ Michelet, *Histoire universelle, Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1992.

⁵ Michelet, "Introduction à l'histoire universelle", *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 253.

La France seule, contrairement à ses compétiteurs, a une *mission*, apporter la civilisation... en colonisant. Au-delà de la volonté moins glorieuse de profits commerciaux immédiats, la France insiste toujours pour habiller son expansion coloniale de lin et de probité candide. Le célèbre particularisme français se situe surtout dans l'insistance qu'elle mettra toujours à justifier moralement ses interventions outre-mer lorsque l'Angleterre, sa "perfide" rivale, moins cynique sans doute, ne croit nullement nécessaire de se justifier idéologiquement pour déguiser sa rapacité coutumière.

Parallèlement à cette mission civilisatrice se profilait déjà une autre croisade, paraît-il bien française, celle contre l'esclavage. Il faut, nous dit-on, libérer l'Afrique de ses despotes, rois nègres et marchands d'esclaves sans conscience. Mais décidément fidèle à son *double entendre*, la France du XVI^e, XVII^e, XVIII^e et même du XIX^e siècle, ne se posera aucun dilemme moral particulier, à l'exception de quelques voix isolées.

Aussi tard que 1830, Prosper Garnot écrivait encore avec bonhomie :

Quoique les Nègres soient esclaves dans les colonies, n'en déplaise aux philanthropes de nos jours, ils sont beaucoup plus heureux que chez eux et même que certains journaliers des campagnes [...] de France. [...] Les Nègres, en général, ne peuvent pas apprécier, comme nous, peuples civilisés, la liberté, parce que leur organisation est bien différente de la nôtre.¹

Il n'est pas jusque dans sa croisade de "philanthropes" contre l'esclavage où la France ne clame sa différence. Un Haut fonctionnaire colonial affirmait tranquillement encore en 1944 : "Par instinct aussi bien que par raisonnement, le Français réagit contre la discrimination raciale", et un représentant français la même année déclarait sérieusement, devant le Conseil de Sécurité :

Il est peu de traditions qui soient aussi anciennement et aussi intimement mêlées à l'histoire de mon pays que le concept de l'égalité entre les races.²

¹ P. Garnot, op. cit., pp. 6-7.

² Ces citations sont extraites du livre de W. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard NRF, 1980, Préface.

Les observateurs américains eux-mêmes ont participé à l'enracinement de cette idée lors de l'accueil que les Français ont réservé aux G.I.s noirs ainsi qu'aux artistes et intellectuels noirs américains.

Tradition et égalitarisme récemment mis à mal par William Cohen¹ qui montre que la civilisation française est en fait l'une des civilisations européennes dont la tradition raciale ne varie que fort peu finalement du reste de celle des autres pays européens et en particulier de l'Angleterre. La méthode seule pouvait parfois varier. La colonisation se devant d'y être justifiée, en France plus qu'ailleurs, justement parce que les Français se nourrissent d'idéaux révolutionnaires abstraits et généreux et qu'en colonisant par la violence d'autres peuples, il leur fallait trouver aussitôt une justification morale à tous ces actes illégitimes.

A replonger dans ce temps de l'image, on constate que plus la société française a été "informée" sur *l'Autre*, plus ses fondements philosophiques et moraux se sont fragilisés, plus sa croyance dans sa *mission* est devenue aveuglante, plus ses valeurs se sont estompées derrière des certitudes.²

Peu ou pas de textes par exemple nous proposent une image de l'Aborigène en quoi que ce soit différente de celle des Britanniques.

De plus le racisme génétique de caste existait bel et bien en France depuis la nuit des temps. William Cohen lui assigne une origine historique précise liée à la noblesse française qui s'était longtemps prévaluée d'une descendance franque génétiquement supérieure et transmise par le sang.

Vers la fin du XVI^e siècle, l'aristocratie proclama sa supériorité sur les autres ordres de la société, supériorité due au fait qu'elle avait pour ancêtres les Germains, anciens conquérants de la Gaule.³

Cette supériorité "raciale" inhérente n'a jamais véritablement disparu du sein de la société française, elle s'est même en quelque sorte "démocratisée" et généralisée fantasmatiquement, surtout au XIX^e, à l'ensemble du peuple.

La fameuse "exception française" qui suscite aujourd'hui encore tant d'incompréhensibles fiertés dans l'Hexagone est encore au centre de la mentalité française. Elle a ainsi biaisé les regards des Français sur eux-mêmes et surtout celui qu'ils portent sur le monde. A cet effet correspondra d'ailleurs même toute une tradition

¹ William Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, op. cit.

² *L'Autre et Nous*, op. cit., Introduction.

³ W. Cohen, op. cit., p. 143.

romanesque typiquement française, celle de la *passion*, et dont J.-M. Moura dira¹ qu'elle se distingue de la tradition britannique qui, elle, est *action*.

Un autre auteur, en cette fin du XIX^e, Louis Figuier², outre sa hiérarchisation violente des races, nous apporte une certaine lumière sur la manière dont les Français justifient leur caractère national par le biais des théories raciales. On peut lire par exemple que la race blanche est celle "qui a donné naissance aux peuples les plus civilisés, à ceux qui sont le plus généralement dominateurs"³. Au sein de celle-ci, les Anglais ont un "caractère patient et persévérant". Le Français, lui se caractérise non par des traits particuliers mais justement par une grande mobilité de ces traits. Il est donc à la fois "agile et nerveux, prompt à l'attaque comme à la riposte, plein de ressources dans la défense, souple et dispos, adroit au physique comme au moral"⁴. D'ailleurs "au point de vue intellectuel, le Français se distingue par une promptitude et une activité de conception vraiment hors ligne. Il comprend vite et bien." Et à ce tableau parfait, "joignez une dose très prononcée de raison, un jugement solide et une véritable passion pour l'ordre et la méthode, et vous aurez le type français"⁵.

On l'aura compris, le Français appartient à la classe des peuples dominateurs mais réfléchis et scrupuleux. A ses côtés, l'Italien a moins de chance puisqu'il subit l'influence du sud qui lui apporte "une grande légèreté et peu de consistance dans le caractère". Pour la race jaune, les Japonais sont supérieurs aux Chinois, les Siamois appartiendraient "aux peuples avilis, épuisés ou serviles" qui consacrent une grande partie de leur existence aux divertissements... Quelques pages plus denses sont consacrées à la race noire, on notera en passant l'absence des Aborigènes australiens alors que les Maoris, proches voisins, sont cités. Le chapitre commence ainsi :

L'infériorité intellectuelle du Nègre se lit sur sa physionomie sans expression ni mobilité. Le Nègre est un enfant. [...] on a tant de peine, dans beaucoup de colonies, à tirer un bon parti des Nègres, la tutelle des Européens leur est tellement indispensable, pour maintenir chez

¹ Jean-Marc Moura, *La Littérature des lointains*, op. cit., p. 153.

² L. Figuier, *Les races humaines*, Paris, Hachette, 1872. Reproduit partiellement in *Races imagées et imaginaire*, Paris, La Découverte, Maspero, 1983.

³ L. Figuier, op. cit., p. 17.

⁴ Ibid., p. 22.

⁵ Ibid.

eux les bienfaits de la civilisation, que l'infériorité de leur intelligence, comparée à celle du reste des hommes, est un fait incontestable.¹

De tels ouvrages ne sont pas uniques bien sûr, ni par leur dessein ni par leur syntaxe. Ils démontrent, si besoin était, non seulement que la France n'a jamais proposé de modèle différent de celui des autres nations coloniales mais qu'elle participait au contraire du même discours avilissant et racialisé.

Or ce paradoxe court partout. Quel aurait été le sort de l'Australie si elle avait été colonisée par la France ? Quel destin aurait été celui de ses premiers habitants ? Julia Kristeva propose un élément de réponse sans doute spécifique à l'intégration nationale et territoriale mais qui peut être aisément généralisé au sort réservé à l'étranger dans la sphère noétique française :

Nulle part, on n'est *plus* étranger qu'en France. N'ayant ni la tolérance des protestants anglo-saxons, ni l'insouciance poreuse des Latins du Sud, ni la curiosité rejetante autant qu'assimilatrice des Allemands ou des Slaves, les Français opposent à l'étranger un tissu social compact et d'un orgueil national imbattable. Quels que soient les efforts – à la fois considérables et efficaces – de l'Etat et des diverses institutions pour accueillir l'étranger, celui-ci se heurte en France plus qu'ailleurs à un écran. Il s'agit de la consistance même d'une civilisation fidèle à des valeurs élaborées à l'abri des grandes invasions et des brassages de populations, et consolidée par l'absolutisme monarchique, l'autonomie gallicane et le centralisme républicain.²

L'Autre, l'Aborigène, même s'il est admis dans la sphère française, restera toujours pour autant un étranger. Il maîtrisera mal la langue, défaut rédhibitoire qui le déconsidérera mystérieusement aux yeux des Français. Même ses habitudes vestimentaires "sont considérées d'emblée comme un manquement impardonnable au goût universel – c'est-à-dire français"³. L'universalisme laïc de la France transforme tout problème pragmatique en problème éthique. Mais comment résoudre l'insurmontable contradiction du réel sinon en l'ignorant ? Comment insérer les grandes déclarations de principe dans la cruelle réalité coloniale ? Comme l'écrit Roland Barthes, "l'autre est un scandale qui attente à l'essence"⁴.

¹ L. Figuiet, op. cit., p. 60.

² Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Folio Essais, 1988, p. 58.

³ Ibid.

⁴ R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970, p. 240.

Comme on va le voir, cet “Autre”, si différent et inacceptable, suscite en même temps la plus vive des curiosités. Méprisé ou haï, il devient même l’objet d’une fascination fétichiste. Ce statut, cette altérité attisent l’intérêt. On veut le voir, le toucher, le saisir “in situ” dans son étrangeté, se délecter de l’horreur, du frisson et du dégoût qu’il nous inspire. A ce désir pervers et ambigu du public parisien répondra la vague énorme des expositions universelles dont les Français seront si friands.

4. Les zoos humains

Ce désir de toucher l’Autre, de l’étudier, est de fait bien antérieur à l’apparition même des premiers “Zoos humains” en 1877. On se souvient peut-être que très tôt, les voyageurs du XVIII^e voulurent ramener avec eux des “échantillons” humains. Bougainville par exemple ramènera dès 1769 Ahu-Toru qui séjourne à Paris pendant 9 mois. Les Anglais, qui avaient en main la traduction du récit de Bougainville, firent de même dès 1772 et Cook, lors de son second voyage, ramènera à Londres en 1774 le jeune Tahitien, Mai¹.

Ce furent les Anglais encore qui ramenèrent les premiers Aborigènes. Le 21 mai 1793, le Gouverneur Phillip revient avec le fameux Bennelong et Yemmerrawanie, les deux premiers Nouveaux-Hollandais à mettre le pied en Europe. Ce qui est frappant, c’est que l’arrivée du premier australien se fit dans la plus grande discrétion. Seul le *Dublin Chronicle* du 4 juin 1793, rapporte que “deux aborigènes et quatre kangourous sont arrivés en Angleterre, vivants et en bonne santé” :

From the description given of the natives of Jacskon Bay, they appear to be a race totally incapable of civilisation, every attempt to that end having proved ineffectual.²

¹ Mai ou Omai, son séjour en Angleterre ressemble à celui d’Ahu-Toru. Reçu par le roi et la haute société londonienne, il fut une attraction pendant les deux années de son séjour et servit de personnage à de multiples pièces de théâtre et récits populaires. Un des ses plus fameux portraits fut réalisé par le très officiel Sir Joshua Reynolds. Omai fut le protégé de Sir Joseph Banks et fut invité à dîner, comme individu et non comme spécimen, par la très digne Royal Society. Il n’apprit cependant ni à lire ni à écrire et ne fut pas initié au christianisme. Il se soumit à tous les rituels de la vie de société, apparemment sans jamais se rebeller. Mais tout comme pour Ahu-Toru, on ne sait rien de ce que pensait Omai. Alors que sa venue suscita un grand nombre d’articles et de commentaires qui tantôt louaient son extrême délicatesse et politesse, tantôt le critiquaient en lui attribuant des excès, il n’existe aucun texte d’Omai. Bien qu’il ait été le seul à revenir chez lui, Ahu-Toru étant décédé sur le chemin du retour, il ne semble pas que ce séjour chez les Européens lui ait apporté, en termes de reconnaissance par son propre peuple, ce qu’il en espérait.

² John Kenny, *Bennelong First Notable Aboriginal*, New South Wales, Royal Australian Historical Society, 1973, p. 54.

Il existe deux portraits seulement de Bennelong en habits européens, mais rien de comparable avec les nombreux tableaux d'Omai et leur mise en scène. Bennelong fut apparemment reçu par le roi mais aucun document n'en parle réellement et la Royal Society ne le reçut pas. Il resta pourtant à Londres plus de deux ans. Le seul document écrit qui subsiste de son passage à Londres fut la facture de la pension où les deux hommes séjournèrent non loin de la demeure de Phillip.

Chronologiquement, il y eut ensuite un assez long silence, pendant près d'un siècle, il faudra attendre 1876 pour que les savants, qui se déplaçaient peu, manifestent à nouveau leur intention d'étudier de plus près ces nouveaux exemples d'humanité. Une manière économique de "montrer" ces sauvages fut alors de tenter de les "importer" en Europe et de les faire "tourner" comme une troupe théâtrale pour pouvoir ainsi les faire étudier à loisir par les savants de différents pays européens.

Bien que les textes illustrés se diffusent alors beaucoup plus largement qu'au siècle précédent et que les images voyagent très rapidement, ces supports nouveaux deviennent vite insuffisants pour satisfaire les goûts d'un public toujours plus avide d'exotisme. Les "zoos humains" vont presque naturellement naître de cette double exigence, répondre aux attentes des savants et à l'engouement persistant du grand public.

En 1877, Geoffroy Saint-Hilaire, directeur du Jardin d'acclimatation, décide alors d'organiser deux "spectacles ethnologiques" selon l'expression du moment, et présente aux Parisiens des Nubiens et des Esquimaux. Le succès est immense et immédiat, un million de Parisiens se pressent dans une cohue invraisemblable pour voir ce que la presse appellera alors une "bande d'animaux exotiques, accompagnés par des individus non moins singuliers". Ce genre de spectacles "ethnologiques" continuera d'être organisé incroyablement jusque dans les années 1930. Les expositions universelles parisiennes de 1878 et de 1889 reprendront la formule de Saint-Hilaire et présenteront elles aussi des mises en scènes exotiques. Très vite, les provinciaux veulent aussi avoir leur spectacle et des troupes itinérantes salariées vont se mettre à sillonner la métropole et monter des spectacles pendant les foires régionales. On va faire ainsi voisiner les

spectacles de foire, hommes troncs, lilliputiens, macrocéphales, enfants soudés, femmes à barbe, etc... avec les sauvages et autres anthropophages, dans une proximité équivoque. Il s'agit là d'indigènes venus de tous les coins de l'empire colonial français, Sénégalais, Canaques, Tahitiens mais également Indochinois, Arabes et même des Indiens d'Amérique avec la troupe de Buffalo Bill. Ces spectacles mettent en scène la vie quotidienne dans les fameux "villages nègres", des danses, des scènes de chasse ou de bain, le tout minutieusement orchestré à l'intérieur d'un périmètre aménagé et délimitant une authenticité recrée en vase clos. C'est ainsi que des millions de Français vont rencontrer leur premier indigène, encadré, encagé, salarié et symboliquement pacifié.¹

Dans *Le Guide du visiteur* de l'exposition de 1878, on trouve la description suivante d'une sculpture censée représenter l'Océanie:

L'Océanie est une sauvage farouche aux fortes mamelles, armée d'un casse-tête, vêtue de peaux de bêtes et escortée d'un kangourou.²

La sculpture semble représenter une femme aborigène mais armée d'un casse-tête canaque, la vraisemblance ou l'authenticité étant le plus souvent sacrifiées au bénéfice du spectacle. La demande du public reste considérable, des millions de Français vont payer pour assister à ces spectacles qui pour l'essentiel s'ingénient à présenter le sauvage sous ses aspects les plus terribles ou les plus pittoresques, combats, danses, rites cannibales, sacrifices, etc...

En 1884, des Australiens, au nombre de huit³, tous originaires du Queensland, furent présentés en Europe (Londres, puis Bruxelles, Cologne, Berlin et Paris) par un certain M. Cunningham à la suite d'une tournée américaine. A leur arrivée à Paris, il n'en restait plus que trois, un homme, une femme et un enfant qui furent exhibés peu de temps aux Folies-Bergères⁴, et également montrés aux membres de la Société d'Anthropologie de Paris. L'article de Mondière est un résumé d'une étude plus complète faite lors de leur

¹ Voir le livre de Didier Daeninckx, *Cannibale*, Paris, Verdier, 1998.

² C'est aussi un moment de révoltes dans les colonies, en particulier en Nouvelle Calédonie.

³ L'un d'eux mourra en Amérique.

⁴ A. T. Mondière, "Les Australiens exhibés à Paris", *Revue d'anthropologie*, 3ème Série, tome 1, 1886, pp. 313-317.

passage à Bruxelles par Houzé et Jacques¹. Les trois Aborigènes étudiés à Paris sont décrits par le biais d'une approche plus classique d'anthropologie physique : mesures du crâne, du bassin, des jambes, des bras, avec quelques lignes réservées à leurs croyances.

Leur passage à Bruxelles avait laissé une meilleure documentation. Les Belges avaient eu le temps d'étudier plus longuement le comportement des Aborigènes, alors encore au nombre de sept et comprenant un couple². L'étude de Houzé et Jacques, très détaillée quant aux mesures physiques, est aussi un précis d'anatomie comparée de quelques races d'Océanie. Les Queenslandais présentent de nombreux caractères pithécoïdes et occupent par conséquent un des échelons inférieurs de l'humanité³. L'étude porte également sur quelques points concernant les mœurs pour autant que ces deux scientifiques aient été capables d'interpréter correctement le langage des Aborigènes.⁴

Quelles furent les réactions des Aborigènes eux-mêmes, comment ont-ils été affectés par leur séjour, par ces mesures étranges prises sur leur corps ? Selon les deux chercheurs, ils n'auraient accepté de se laisser toucher que lorsque leur "maître" Cunningham se serait laissé mesurer pour donner l'exemple, réagissant en général de manière passive et obéissante. Des photos à la fin de l'étude les montrent vêtus, figés devant l'objectif, face et profil. Ils auraient refusé de poser nus à la grande surprise des Belges qui interprètent cette réaction comme un enfantillage puisque, chez eux, ils n'ont aucune pudeur et se promènent nus.

¹ E. Houzé et V. Jacques, *Les Australiens du musée du Nord*, Bruxelles, F. Hayez, 1885.

² C'est ainsi que l'on apprend que lors d'une précédente tentative, d'autres Aborigènes s'étaient échappés à la nage du bateau qui les emportait. On ne sait exactement comment ceux-ci ont pu finalement être emmenés en Amérique puis en Europe, s'il s'agissait d'un choix volontaire de leur part ou d'un enlèvement.

³ E. Houzé et V. Jacques, op. cit., p. 42.

⁴ Une anecdote rapportée par les deux auteurs montre qu'ils semblent se rendre compte parfois de cette impossibilité à communiquer. Il fut décidé de les vacciner contre la variole. La réaction au vaccin fut si importante que leurs bras doublèrent de volume et se couvrirent de pustules. Chaque matin, les Aborigènes venaient montrer leurs bras en demandant combien de temps cela allait durer et chaque fois ils s'entendaient dire : "ce sera fini demain". Mais jamais aucun d'entre eux n'a posé de question sur le fait que chaque jour la réponse était la même, pensant sans doute que le mot "demain" voulait nommer un état qui n'était pas encore arrivé.

Une remarque¹ faite par l'un des deux Aborigènes laisse cependant entendre que ceux-ci n'étaient pas du tout dupes de la situation et qu'ils comprenaient parfaitement l'utilisation qu'on faisait d'eux et les gains financiers générés grâce à leur présence. Il était clair que les Belges étaient en train de gagner beaucoup d'argent grâce à eux sans jamais le partager. Et les auteurs de s'exclamer que c'était mieux ainsi car l'argent donné finissait généralement en liqueur.

L'irruption de ce sauvage en chair et en os mais aussi en image sera omniprésente à la fin du XIX^e et au début du XX^e, sur les affiches, les illustrations, la publicité, dans les spectacles. C'est bien entendu une illustration de l'Empire colonial français qui est là essentiellement représenté à travers ces images de l'Africain ou de l'Arabe. L'axe de l'exotisme africain tel qu'il apparaît en particulier dans cette imagerie² à travers les affiches et les cartes postales est celui de la violence et de l'érotisme. L'Afrique y est représentée comme une entité sauvage, dangereuse qu'il faut dompter et civiliser en même temps qu'un lieu de luxure. Mais cet exotisme a aussi le charme d'un certain paradis perdu (vahinés, boubous, palmes). Ces deux notions pourtant antithétiques coexistent dans les esprits et permettent à la fois de justifier le colonialisme tout en jouant sur les fantasmes d'une sexualité trouble. Le regard sur les "indigènes", s'il pouvait être différent suivant les agents sociaux (roman colonial, écrits scientifiques, discours politique), conservait une cohérence dans la construction de l'Autre, cohérence qui n'a jamais été aussi apparente que dans l'iconographie.³

Grotesque ou attirant, l'indigène manifeste son infériorité face à l'homme blanc. Dans l'affiche, mais aussi dans le dessin de presse, il n'en est que le faire-valoir; la laideur du Noir, adulte ou enfant, rend ainsi plus éclatante encore la beauté blanche [...] Le schéma opposant la civilisation à la sauvagerie demeure très fort. L'indigène incarne la multitude anonyme. [...] Les dessinateurs se nourrissent des préjugés les plus anciens, cherchant dans les comportements collectifs, les coutumes et les croyances africaines les marques indiscutables de la barbarie : la nudité et les "déguisements" des rois nègres, l'habitat précaire (les cases), la superstition (la sorcellerie), voire le cannibalisme chez les Noirs, "l'accoutrement", la polygamie (harem).⁴

¹ L'un d'eux fit remarquer que les Blancs gagnaient de l'argent grâce à eux mais que leur maître ne leur en donnait jamais.

² Voir à ce propos le collectif *L'Autre et Nous, Scènes et types*, op. cit.

³ *L'Autre et Nous*, op. cit., Introduction.

⁴ *Images et Colonies, Iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962*, ouvrage sous la direction de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Laurent Gerverau, Paris, ACHAC, 1993. Voir l'article "L'Afrique dans l'affiche, la publicité, le dessin de presse", p. 167.

Ainsi va naître pêle-mêle un imaginaire français de bazar polarisé par une imagerie naïve et dégradante, moins préoccupée de véracité que d'effets faciles et baignée dans une sexualité vague et délétère.

... l'impact social de ces spectacles dans la construction de l'image de l'Autre est immense. D'autant qu'ils se combinent alors avec une propagande coloniale omniprésente (par l'image et par le texte) qui imprègne profondément l'imaginaire des Français.¹

Cet engouement pour les zoos humains qui curieusement n'a laissé presque aucun souvenir conscient de nos jours, résulte de trois facteurs : premièrement les premières représentations d'un imaginaire social sur l'Autre, deuxièmement les théories scientifiques sur les races et enfin troisièmement l'expansion de l'empire militaire et colonial. Les représentations, on l'a vu, se sont radicalisées et ont pris même une immense distance critique par rapport au mythe du bon sauvage. L'indigène n'a plus rien d'un doux personnage d'Utopie, il s'agit d'un primate répugnant et terrible qui vit aux premiers temps de l'humanité.

Le vocabulaire de stigmatisation de la sauvagerie -bestialité, goût du sang, fétichisme obscurantiste, bêtise atavique - est renforcé par une production iconographique d'une violence inouïe, accréditant l'idée d'une sous-humanité stagnante, humanité des confins coloniaux, à la frontière de l'humanité et de l'animalité.²

Les membres de la Société d'anthropologie de Paris étaient venus eux aussi en grand aréopage voir ces spécimens humains et effectuer *in situ* leurs recherches et mensurations, recherches qui tendaient toutes à prouver une hiérarchisation évidente des races et qui plaçaient sans surprise la race blanche au-dessus de toutes les autres. Personne au sein de la communauté scientifique, érudite ou même artistique, ne trouvera d'ailleurs rien à redire à cet étalage avilissant qui servait de vitrine idéologique à la colonisation. Un spectacle au Théâtre de la Porte Saint-Martin par exemple mettait en scène les épisodes de la défaite des Dahoméens face à l'armée française. Il faudra même attendre l'Exposition coloniale de 1931 pour qu'enfin des communistes et des surréalistes osent protester publiquement contre l'exhibition scandaleuse des Canaques et parviennent à faire cesser cet étalage honteux.

¹ Voir l'article paru dans *le Monde diplomatique* d'août 2000, "Ces zoos humains de la République coloniale" par Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire et Pascal Blanchard.

² *Le Monde diplomatique*.

Quels furent les résultats de ces spectacles sur la vision de l'Aborigène ? Le public français ne faisait pas clairement la distinction entre cannibales océaniens et Aborigènes. Pour lui, il s'agit d'une même variété de Canaques qu'il croit reconnaître, pour la plupart seulement, parce que la Nouvelle-Calédonie est une possession française et que comme l'Australie, elle aurait servi de baignoire. S'ils n'en ont encore pas vu exhibés en personne, les supports iconographiques sont devenus suffisamment abondants pour que tous et chacun s'en fassent désormais une image en propre.

Ce qui semble avoir disparu par contre tout à fait de la psyché générale, c'est en même temps que l'illusion d'un quelconque paradis perdu, la perte même du désir d'éduquer cette nature sauvage du noir australien. Au contraire, il semble bien que ce que les zoos humains ont permis d'établir c'est le rapport condescendant d'un peuple observant l'autre par-dessus une barrière de zoo et que ce constat d'échec implicite ait été érigé comme cette même barrière, inconsciemment, implicitement, avant même toute volonté d'universalisme. Cet être de foire est un sauvage indolent, paresseux, voleur et impossible à réformer.

Curieusement ce que ces zoos humains vont mettre en lumière, c'est la "spécificité" de l'Aborigène. Ce dernier, bien que noir comme l'Africain, bien que sauvage comme lui, ne lui est comparé que de manière toujours défavorable. L'Africain, même esclave, est un être propre à être civilisé, l'Aborigène jamais.

La femme africaine trouve toujours sa place dans la société blanche comme servante ou maîtresse, la femme aborigène jamais. Si la femme africaine est présente aux côtés du héros colonial, et si elle ne devient jamais une véritable femme, puisqu'elle reste imparfaite, parle mal le français, se promène les seins nus et n'a aucun goût, sa présence féminine et érotique parvient cependant à "civiliser" le Blanc livré à lui-même. Au contraire la femme aborigène, elle, reste dépouillée des plus simples attributs féminins. Si elle a pu être utilisée comme femme de ménage ou bête de somme dans les fermes, elle n'a jamais dépassé sa condition de non-être. Charles Sturt dira d'elle en 1829 qu'elle est "l'antidote le plus parfait aux passions physiques"¹.

¹ "a complete antidote to the sexual passion".

L'un des prolongements les plus remarquables des zoos humains se trouve dans les documents iconographiques tels que gravures, lithographies, daguerréotypes et photographies de l'époque. Si l'on excepte l'ouvrage de Spencer et Gillen très riche en photos¹ et plus spécifiquement ethnologique, un autre support précieux par son abondance et sa popularité est la carte postale, phénomène nouveau et très à la mode. L'analyse importante de Nicolas Peterson², à partir d'un corpus iconographique de 291 cartes postales d'époque, semble indiquer que la plupart des photos d'Aborigènes ont été réalisées en studio. Il s'agit de portraits génériques où le sujet pose et n'existe pratiquement pas par lui-même. Il n'a généralement pas de nom et appartient à un groupe général : "Aborigène d'Australie du Sud" ou "Chef aborigène". Cette décontextualisation, comme l'appelle Peterson, apparaît dans les sous-titres génériques. Les Aborigènes représentés ne sont jamais nus mais portent soit des pagnes soit des habits européens qui leur confèrent un air souvent plus pathétique. Ces photographies les montrent aussi debout auprès de taudis délabrés, soulignant ainsi à chaque instant leur écrasante infériorité. La grande majorité de ces cartes postales appartiennent à ce que Peterson appelle un cadre réaliste (*realistic framework*) tendant à soutenir implicitement la théorie d'un peuple en voie d'extinction, dont on immortalise pour mémoire les derniers représentants. Par delà ces clichés sépia, leurs yeux absents dans ces visages figés nous lancent à jamais un dernier regard indéchiffrable et triste.

Les Aborigènes n'ont pas eu un Curtis pour les photographier, les élever dans leur simple beauté tragique au rang d'un peuple de légende. La plupart des photos d'Aborigènes du XIX^e qui nous sont parvenues sont souvent l'œuvre de photographes amateurs, inconnus. Les photographies de la Hastings River, à côté de Port Macquarie, Nouvelle-Galles du Sud, de Thomas Dick³ pourraient constituer

¹ Baldwin Spencer et E. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, New York, Dover Publications, 1968. Voir deux exemples ci-après de ces magnifiques clichés.

² Nicolas Peterson, "The popular image", *Seeing the First Australians*, op. cit., p. 165.

³ Il meurt noyé en 1927 et son épouse détruit alors toutes ses notes et un grand nombre de négatifs. Il n'existe pas à proprement parler de collections puisque les clichés connus sont éparpillés et n'ont jamais été réunis sous un seul ouvrage. cf. Isabel McBryde, "Thomas Dick's Photographic Vision" in *Seeing the First Australians*, op. cit., p. 137. Voir quelques exemples de ses clichés ci-après.

Photos de Spencer n 10 et 11

Photos de Dick n 12 et 13

un des rares témoignages photographiques, malgré leur relatif petit nombre (500). Dick n'a pas dédié sa vie à ses photos. A l'origine éleveur d'huîtres, il se tourne vers la photographie et ses clichés des Aborigènes de la Hastings River datent de 1910 à 1927. Il est l'un des rares photographes à avoir saisi les Aborigènes dans des scènes quotidiennes bien que Isabel McBryde¹ semble sous-entendre que les scènes étaient en fait posées et recréées pour les besoins de la photographie.

Il existe également une trentaine de photographies², la plupart méconnues, dont un cliché d'Antoine Fauchery³ (1823-1861), de J.W. Lindt (1845-1926) en studio et de Henry King (1855-1923) ainsi que des clichés anonymes. L'esthétique assez lourde du XIX^e et du début du XX^e se complaît surtout dans des clichés de studios redécorés pour l'occasion ou de photographies prises sur place, le plus souvent posées et statiques, témoignage à la fois du primitif condamné à disparaître et de l'homme sauvage dans son environnement réel. Les photos de studio le présentent généralement ses armes posées devant lui au sol, signe universel de soumission militaire. Sa nudité reste cachée et illustre sa neutralisation, il devient spécimen, un animal empaillé, naturalisé. Certains clichés d'Henry King⁴ le montrent encore grimant aux arbres ou en groupes, derniers témoignages de sa liberté enfuie.

En Australie, côté français, ce sera surtout Désiré Charnay⁵ qui nous livrera le plus de clichés. Il part pour Java et l'Australie en 1878-79. Son voyage est alors de nature scientifique, il fait suivre en France des crânes, des lances, des cheveux et des spécimens de minéraux. Il visitera les deux missions de Coranderrek et de Humpy-Bong située à 35 miles de Brisbane. Les Aborigènes furent alors observés, photographiés et mesurés. Parmi les photographies⁶, quatre Aborigènes, trois femmes et un homme, pris

¹ Isabel McBryde, op. cit., p. 147.

² Une récente exposition a eu lieu à Paris. Intitulée "Les premiers Australiens. 1857-1920", elle exposait cette même trentaine de clichés. Galerie Hypnos, du 15 septembre au 14 octobre 2000. Il n'existe pas de catalogue de l'exposition. Les photos figurent encore, à ce jour, sur le site de la galerie : www.hypnos-photo.com.

³ Voir ce cliché ci-après.

⁴ Voir deux photos de H. King ci-après.

⁵ D. Charnay (1828-1915) a voyagé plusieurs années en Amérique du Sud et publié un premier ouvrage publié en 1862-63, consacré au Yucatan. Bien que très critiqué par les anthropologues pour ses interprétations mexicaines, il sera reconnu à sa mort par la Société des Américanistes de Paris comme un incomparable photographe, et un pionnier dans la photographie archéologique.

⁶ En totalité 26 photos plus 7 petits formats représentant les photos en studio.

Cliché de Fauchery n 14

Cliches de King n 15-16 et 17-18

Cliches de Charnay n 19 et 20

de face ou de profil, le dos collé à une cheminée de briques. L'austérité de la photographie est totale, la cause en serait la pluie constante. Mais cette mise en scène présente les deux personnes de face regardant fixement l'objectif, hostiles ou apeurées. L'homme de profil est à peine visible. La manière de représenter ces primitifs est la même qu'il utilisera à Java ou Madagascar, représentant des gens nus, de dos, de profil ou de face, comme de purs spécimens ou encore comme les photos anthropométriques de la police. Aucun mouvement, aucune scène quotidienne, la photo est là pour se réclamer de la même rigueur scientifique qui consiste à cataloguer des êtres humains comme exemplaires d'une faune exogène, appartenant à des races différentes et inférieures. Petite anecdote qui agaça prodigieusement Charnay parce qu'elle lui déniait son rôle et surtout ce qu'il jugeait comme étant son droit naturel : lorsqu'il voulut photographier ses sujets à la station de Coranderrek, les Aborigènes exigèrent de lui cinq shillings par personne, le jour suivant dix, puis vingt le surlendemain... L'objet se rebelle malicieusement devant l'objectif et exige une reconnaissance financière proportionnellement significative puisqu'elle joue sur le même principe de réitération. Son image n'est plus gratuite, la surenchère devient le miroir ironique de l'appareil photographique même et le sujet presque sournoisement accède à l'état d'individu, non plus à celui d'objet passif.

Mais quelle que soit l'explication ou le support, l'Aborigène finit, sur tous les plans et sous tous les rapports, par faire l'unanimité : bête de foire exotique, échantillon d'humanité, objet scientifique humain à classer. Il demeure cette image des confins du monde inexploré : les bêtes, les monstres, les prodiges ridicules du naturel, dans un monde sans dieu. D'ailleurs quelle pouvait être la véritable représentation de l'Aborigène pour ces Parisiens qui se pressaient en foule au Jardin d'acclimatation ? Sans aucun doute une variante à peine ébauchée du canaque, moitié mélanésien, moitié africain, pas plus propre à la représentation qu'à la compréhension. Et comment aurait-il pu en être autrement lorsque, au même moment, lié au fait colonial qui les engendrait naissaient les grandes théories racialistes.

L'histoire de la conscience collective de la communauté blanche montre que dès 1800 toutes les qualités qui font du colonisé un homme noble, un homme meilleur que l'Européen

s'effritent. Et l'humanité du colonisé, refusée par le colonisateur imprégné de dogmes bibliques et des vérités scientifiques du siècle des Lumières, lui devient opaque.¹

C'est sans doute aussi pour cette raison que les zoos humains rencontreront un tel succès. Ils sont l'itération visible du consensus, la manifestation palpable des vérités de nature, un acquiescement du monde à l'ordre établi et qui fait de l'homme blanc la race supérieure.

5. La littérature scientifique et anthropologique

La majorité des explorateurs et des fonctionnaires coloniaux étaient le plus souvent mandatés par diverses sociétés savantes parisiennes, Société de géographie et d'anthropologie, Société des Sciences, Société des Amis de l'Homme, etc... Il a donc existé parallèlement aux écrivains traditionnels une autre "littérature" abondante, parfois inégale, issue des écrits de voyageurs, médecins, anthropologues et ingénieurs² qui ont eux aussi témoigné de leur expérience et de leurs rencontres avec les premiers Australiens. Cette catégorie particulière "d'écrivains" pose cependant un problème classificatoire que Tzvetan Todorov propose de résoudre ainsi : il ne peut y avoir véritablement de récit de voyage en tant que genre que si l'auteur n'est justement pas un écrivain professionnel et qu'il retourne, une fois son récit terminé, à ses activités premières³. Cependant, même cette classification n'empêche pas une certaine "porosité" entre auteurs. La multitude de tous ces récits spontanés a permis l'émergence d'une sous-littérature romanesque, comme on l'a déjà vu au chapitre précédent, parfois assez médiocre, mais qui ouvre cependant un lieu privilégié où s'expriment sans contraintes de genres les oppositions civilisationnelles imaginaires ou réelles tout en permettant à cette représentation fantasmatique de l'Aborigène d'émerger du sein même de ses pires stéréotypes.

Nombreuses sont les publications, en cette seconde moitié du XIX^e qui continuent de publier études et mémoires "véridiques", "basés sur l'expérience", soit que leur auteur

¹ Pierre Besses, "Du Bon sauvage au sous-homme du Pacifique", *Annales de l'Université de Toulouse-Le-Mirail*, Tome 12, 1977, pp. 165-183. Voir p. 1.

² Citons Elie Reclus, Cauvin, Foley, Charnay, etc...

³ Tzvetan Todorov, "Récits de voyages et colonialisme", *Le Débat*, n° 18, janvier 1982, p. 98.

fasse profession d'ethnographe tel John Fraser¹, soit que celui-ci ait seulement "partagé" la vie des Australiens comme Carl Lumholtz¹. Comme on le voit pour ces deux auteurs, ce sont des textes étrangers traduits, mais cependant si largement diffusés parmi le public qu'ils ont fini par s'infiltrer dans les romans populaires français et se voient ainsi largement incorporés dans l'héritage français. Bien que ces deux auteurs qui traitent de l'Australie ne soient donc pas Français, ils méritent cependant au titre de leur contribution respective de trouver ici place comme les représentants de cette "littérature" scientifique. Généralement la confidentialité et la faible circulation éditoriale de la littérature érudite la maintiennent au sein des sociétés savantes et académiques, mais celle de ces deux auteurs n'en atteint pas moins le grand public. Source d'inspiration directe des romanciers et des feuilletonistes, elle se transforme, sous leur plume, de matière brute, en texte vulgarisé, culturellement clivé et destiné aux masses, sans parfois même en changer ni le vocabulaire ni les illustrations.

Carl Lumholtz

Peu d'Européens pouvaient en effet se prévaloir d'une vie partagée avec les primitifs australiens et ceci pendant plus d'une année. Carl Lumholtz fut l'un de ces rares voyageurs ethnographe et naturaliste à le faire. Diplômé de théologie de l'Université norvégienne de Christiana qui le soutient financièrement dans ses recherches, il visite l'Australie une première fois de 1880 à 1884 pour y étudier les Aborigènes du Queensland et rapporter des spécimens zoologiques. D'août 1882 à juillet 1883, il séjourne dans la région de la Herbert River où il partage la vie des Aborigènes. Il publie en 1890 un ouvrage intitulé *Au pays des cannibales. Voyages d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale, 1880-1884*, ouvrage qu'il rédige à son retour d'Australie. L'ouvrage, déjà traduit en français avant même sa publication, avait paru, en huit épisodes, entre 1888 et 1889 dans la célèbre revue *Le Tour du monde* accompagné de gravures tirées de l'édition norvégienne originale, publication qui montre assez bien l'ampleur de la diffusion de l'ouvrage déjà retraduit en plusieurs langues et tombé dès lors dans le domaine public. Lumholtz devient une source incontournable.

¹ John Fraser, "Les Aborigènes d'Australie, leur anthropologie", *Bulletin de la Société d'ethnographie*, 2ème série, n° 2, février 1887, pp. 32-38. Publiera ses notes dans une édition anglaise plus tardive *Aborigines of New South Wales* en 1892 (Sydney, Potter).

Cet ouvrage au titre sensationnel se propose d'emblée comme un livre d'aventures, il va s'agir avant tout d'explorations, d'indigènes, d'anthropophagie... Tout semble déjà dit dans le titre et tout semble déjà attester de son authenticité. Ce voyage, par exemple, aura une durée réelle de quatre années, durée suffisante à elle seule pour en garantir tout le sérieux. Lumholtz en effet a décidé de partir vivre seul et chasser pour sa subsistance avec les Aborigènes du Queensland. Afin de mieux les connaître, il s'apprête donc à vivre comme eux pendant toute une année, nomadiser comme eux, chasser et manger comme eux et même, effort louable, partager son tabac et ses provisions avec eux. Ce projet, apparemment en accord avec l'orthodoxie de l'étude de terrain, n'est pourtant pas exempt d'une certaine attitude parallèle radicalement contradictoire. Non seulement Lumholtz veut maintenir sa spécificité de "Blanc" venu observer les "Nègres" mais encore il insiste pour se comporter en "maître" soucieux d'attester, aux yeux de ses compagnons de fortune, sa radicale différence et supériorité. Le soir, par exemple, il tire un coup de fusil en l'air pour rappeler, à toutes fins utiles, qu'il possède une arme et qu'il est ici le plus fort. Lors de ses déplacements, il change constamment les hommes qui l'accompagnent afin de ne pas laisser se développer entre lui et eux des relations trop proches. Il veut conserver en toute chose sa distance et rester l'homme blanc, c'est-à-dire celui que l'on ne côtoie ni au quotidien ni avec lequel se développe une trop grande intimité. Lumholtz sait qu'il doit continuer à incarner le mystère et être celui que l'on doit craindre. Plus prosaïquement, il reconnaît qu'il est celui qui a le fusil. Il attribue d'ailleurs platement sa survie à la possession de son arme et au fait que les Aborigènes continuent de le considérer comme un être surnaturel, qui ne dort jamais et ne semble s'intéresser bizarrement qu'aux peaux des animaux abattus. S'il partage leur vie, c'est en total étranger, sans aucune volonté d'insertion, sans jamais remettre en cause le socle mental de ses origines, inconscient d'être ainsi devenu plus proéminent lui-même que son sujet d'étude. De même, son arrogance culturelle lui interdit de chercher à apprendre les rudiments de la langue des natifs qu'il se propose cependant d'étudier. On peut donc ainsi sérieusement douter de la profondeur et de la nature même de sa communication lorsque l'on sait que les

¹ Carl Lumholtz (1851-1922), *Au pays des cannibales. Voyage d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale, 1880-1884*, Paris, Hachette, 1890.

Aborigènes employés pour chasser ne parlaient pas non plus l'anglais, à l'exception peut-être de l'un d'entre eux qui, d'après Lumholtz, "baragouinait" quelques mots. Telle est l'étendue de sa communication, ce qui ne l'empêchera pas cependant de conclure à propos d'un trait pourtant aussi délicat et complexe que l'intellection :

Sa raison est assurément peu développée ; mais s'il ne peut concentrer longtemps sa pensée sur un même objet, il est pourtant capable de tirer certaines déductions logiques.¹

D'ailleurs, convient-il, ce rapport du développement intellectuel le place sur une telle échelle d'indifférenciation que :

... le Nègre d'Australie demeure toujours un enfant, et qu'on ne peut remarquer aucune différence entre un père et un fils, au point de vue du sérieux des pensées.²

Le projet anthropologique de Lumholtz n'existe pour ainsi dire pas. Il est en safari, pour trouver de nouveaux spécimens d'animaux, et les "Nègres", comme il continue de les appeler et qu'il récompense par du tabac et des vêtements, sont là pour le guider et lui permettre de se nourrir en chassant à sa place. De tels préliminaires suffisent à disqualifier ses "observations" qui le plus souvent se présentent sous la forme d'affirmations gratuites sans aucun fondement scientifique. "La perfidie, dit-il tout à trac, est un des traits saillants du caractère des Nègres australiens."³ "L'indigène ne se lave jamais." "Le Nègre d'Australie demeure toujours enfant."⁴ "Avoir beaucoup à manger est l'idéal d'un noir"... etc.

On pourrait croire que ses contacts prolongés sur une année entière auraient permis à Lumholtz d'apporter quelque lumière sur les rites religieux des Aborigènes ou même sur l'organisation sociale pourtant plus perceptible du groupe de chasse. Mais là encore, Lumholtz, triplement muré par sa position de départ, son arrogance et son ignorance absolue de la langue dénie aux Aborigènes la notion même d'Etre Suprême. Il remarque cependant que ceux-ci ne veulent pas parler de leur religion et la tiennent secrète, détail permettant de mesurer à posteriori la faiblesse de son intégration. Lumholtz n'a jamais été convié à aucun rite religieux, et bien sûr soigneusement tenu à l'écart de toute

¹ Carl Lumholtz, op. cit., p. 25.

² Ibid., p. 251.

³ Ibid., p. 55.

⁴ Ibid., p. 251.

cérémonie d'initiation. Il n'a jamais été "adopté" et n'a jamais partagé la vie d'une tribu mais seulement la compagnie d'hommes qu'il rétribuait et qui l'accompagnaient pour chasser.

Maintenu ainsi lui-même au sein de sa propre altérité exacerbée qu'il cultivait et qui en retour l'excluait totalement, Lumholtz émaille sans surprise son texte d'innombrables contresens, allant même jusqu'à affirmer par exemple que les indigènes entre eux sont totalement dépouillés de générosité, alors que l'on sait en réalité que les tribus partagent en règle générale tout ce qu'elles possèdent. Plus loin oubliant sans doute ce qu'il vient de soutenir, il se contredit lui-même en invoquant cette fois la "libéralité" des "Nègres" australiens.

Lumholtz cite également l'exemple fameux du chef aborigène Bennelong, parti avec le Gouverneur Phillip à Londres puis revenu en Australie, pour justifier l'idée que ceux-ci ne sont pas civilisables et retournent à la vie sauvage dès que l'occasion se présente. On s'en souvient peut-être, cette même idée se retrouvait déjà chez Rousseau qui reprochait alors au Hottentot, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de retourner aussitôt "chez ses égaux". Chez Lumholtz, la figure de Bennelong est elle aussi soumise à quelques variations intéressantes et complètement fantaisistes. Selon lui, Bennelong aurait été élevé en Angleterre, aurait appris le grec et le latin (marques distinctives du civilisé) et aurait été continuellement reçu à la table du gouverneur. Malgré tout, Bennelong disparaît dans la forêt pour retourner à la vie sauvage. Ceci est bien la preuve que cette race est sans espoir, dit-il, et donc condamnée à disparaître.

Et pourtant, malgré toutes ces terribles lacunes et ces énormes contresens, l'ouvrage de Lumholtz n'en constituera pas moins pour l'époque une référence essentielle qui influencera non seulement les romanciers (Verne), mais aussi les scientifiques (Reclus).

John Fraser

Comme Lumholtz, John Fraser¹ est lui aussi un anthropologue connu mais il ne s'est jamais rendu personnellement en Australie. Ses sources proviennent surtout de

¹ J. Fraser, op. cit.

l'ouvrage de Spencer et Gillen¹. Le texte auquel nous ferons donc référence n'a ni l'ampleur, ni l'extravagance de celui d'un Lumholtz. Il s'agit pourtant d'une étude érudite, assez brève au demeurant et publiée en février 1887 par la Société d'Ethnographie de Paris. Le lieu de sa parution atteste du sérieux et de l'académisme de son travail, mais ce qui reste le plus intéressant à noter, c'est la structure d'analyse du mémoire. L'étude de l'homme y est divisée en "tranches" cognitives caractéristiques de l'approche comparatiste : traits physiques, qualités morales, maladies, thérapies, longévité... Fraser rapproche l'étude des Aborigènes de celle des tribus de l'Inde, en particulier de la région de Madras. Leurs langues et leurs systèmes de parenté lui paraissent particulièrement voisins. Cette idée est encore nouvelle à l'époque et annonce déjà les théories sur les religions comparées de Mircea Eliade par exemple.

A propos des caractères physiques, Fraser remarque, comme tant d'autres observateurs avant lui, la disproportion entre membres inférieurs et membres supérieurs. Il s'accorde cependant à les trouver néanmoins "réellement beaux" "à partir du genou"². Remarque d'autant plus curieuse qu'elle est, chez Fraser rappelons-le, purement livresque. Leur intelligence, dit-il, serait peu développée en proportion de leur capacité crânienne (référence à l'anthropologie physique), mais ce qui reste frappant dans le texte de Fraser, c'est l'étrange irruption d'effets narratifs surprenants au beau milieu de représentations à caractère scientifique :

Leurs mains et leurs pieds sont petits, leur peau est douce et féline, leur sang est épais et d'une coloration qui rappelle celle des bons vins de Bordeaux. [...] Les vrais noirs ont une odeur aromatique et gommeuse et ne sont pas du tout lascifs; les métis, au contraire, sont très lascifs et répandent une odeur nauséabonde, particulièrement les femmes.³

Si les Aborigènes présentent selon lui des qualités indéniables (gaieté, sincérité, honnêteté, patience, respect des personnes âgées...), ils n'en sont pas moins des individus superstitieux, cruels, sales, avares et anthropophages. Affirmations tout aussi gratuites que leur stupéfiant goût de Bordeaux puisque finalement Fraser ne cite jamais ses sources.

¹ Baldwin Spencer et E. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, op. cit.

² J. Fraser, op. cit., p. 32.

³ Ibid.

Cette étonnante mutation que va subir l'image de l'Aborigène dans la conscience française se situe justement à ce carrefour discursif particulier : cet invraisemblable mélange chez Lumholtz, comme Fraser, de sciences positives et d'opinions gratuites, souvent même pas corroborées par l'observation directe. Dans ce parcours vers l'oblitération ethnique et culturelle, le primitif australien va donc glisser sous couvert du discours pseudo scientifique, de la catégorie subjective d'être moralement et physiquement inférieur à la catégorie raciale de sous-humanité. Sous-humanité d'ailleurs là aussi largement attestée dans le domaine français, comme on va le voir, de source savante. Il semble bien que ce glissement puisse être daté autour de la décennie des années 1880.

Elie Reclus

Auteur d'un ouvrage¹, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, et de nombreux articles sur les Australiens, Elie Reclus² n'est lui aussi, comme Fraser, jamais allé en Australie. Expert en religions comparées (il se déclare ethnologue), il est cependant l'une des références majeures de cette fin du XIX^e siècle en matière d'étude sur les Aborigènes. Fils de pasteur, Elie Reclus se destine à la prêtrise mais y renonce finalement pour se convertir au contraire à une philosophie anticléricale et méfiante vis à vis des religions en général. Il deviendra même, vers la fin de sa vie, professeur de Mythologie comparée à l'Université Nouvelle de Bruxelles. E. Reclus, comme ses frères, sera profondément marqué par les principes religieux de son père : sens de la justice et du travail, éloge de la pauvreté, érudition et devoir. Son sens exacerbé de la justice lui fera choisir le camp des Républicains, choix qui le rendra suspect vis à vis des autorités et qui l'obligera souvent à fuir la France et vivre à l'étranger.

¹ E. Reclus (1827-1904), *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, Paris, E. Dentu, sans date, mais publié sans doute autour de 1890. De manière intéressante, le substantif *primitif* encore peu utilisé au XVIII^e devient d'usage courant à partir de 1850.

² A publié "L'Australie. La terre, la flore, la faune et l'homme", *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, 3^{ème} Série, tome V, juillet 1888, et "Contributions à la sociologie des Australiens, Institutions politiques et civiles", *Revue d'anthropologie*, 3^{ème} Série, tome 1, 1886, pp. 240-283.

Pour plus d'informations sur cet écrivain prolifique, (6 livres, des centaines d'articles sur les sujets les plus divers), voir l'article de Catherine de Lorenzo ("The Composite Enigma of Nadar", *History of Photography*, Volume 27, n. 3, Autumn 2003, pp. 205-221) sur la famille Reclus et les portraits qu'en a fait Nadar.

Les textes de Reclus souffrent des mêmes travers que ceux de ses prédécesseurs. Il s'agit surtout de longues digressions et de traits d'humeurs, mêlant descriptions et analyses objectives à des préjugés personnels ironiques, confondant mythologie et histoire et se livrant sans aucune rigueur à un comparatisme historique inapplicable qui consiste à rapprocher et comparer les Aborigènes aux Grecs ou aux Romains par exemple. Ce défaut provient sans doute de sa grande érudition¹.

Il est vrai que ce siècle est lui-même tout entier tyrannisé par la double postulation de la science triomphante et de l'ethnocentrisme absolu. C'est donc sans surprise que les textes de Reclus, toujours extrêmement détaillés, laissent apparaître cette double trace ainsi que la multitude de ses sources, souvent anglaises d'ailleurs, et qu'il présente de manière révélatrice comme une entreprise littéraire, à la limite du roman. Reclus, petite divinité narrative et omniprésente est ce narrateur, observant, jugeant et décidant de tout au sein de sa propre création, se jouant sous le vernis scientifique des formes romanesques comme pour mieux les ridiculiser.

Son ouvrage au titre fantaisiste² entièrement consacré à l'Australie constitue la synthèse de la plupart de ses articles antérieurement publiés sur ce sujet. C'est un ouvrage curieux, à la fois redoutable par son mauvais goût et en même temps, plus gravement peut-être, replet d'erreurs factuelles. Malheureusement, c'est cet ouvrage précisément qui va constituer l'une des sources de référence inépuisable pour nombre d'écrivains en cette fin du XIX^e siècle. Rappelons que Reclus a lu et cite Lumholtz.

Dès la Préface, Reclus circonscrit de manière prophétique à la fois son sujet d'étude et sa propre position d'ethnologue. Il se propose donc d'étudier "des communautés humaines que l'on dit abjectes et arriérées entre toutes. Celles des nègres australiens étaient indiquées" et "éclairer la coutume australienne par l'ethnologie comparée". Tout est déjà dit. Les prémisses sont ici clairement annoncées, nous allons donc étudier des tribus dites "arriérées" mais cette fois comprises et "explicitées" par un comparatisme absurde entre coutumes australiennes et coutumes africaines, entre celles de l'Asie et celles de la chrétienté, entre Bible et mythologie gréco-latine.

¹ Il travaillera de 1880 à 1894 pour la maison de publication Hachette.

² E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit.

Faisant appel à des figures de style éprouvées et à des jeux narratifs rebattus, l'auteur imagine un dialogue fictif à deux voix, mais sans le génie du *Supplément* de Diderot, où l'une des voix fait valoir le pour et l'autre le contre. Reclus croit ainsi dresser un portrait complet non seulement du continent australien mais de toutes les coutumes australiennes connues ou méconnues. Il qualifie les fêtes "(d')agréments de la vanité, joies de l'orgueil, émotions artistiques, bouffonneries énormes, actes de justice ou passant pour tels"¹ et où "on s'amuse à mort", jouant cette fois sur les mots pour souligner qu'on s'y tue pour de bon. Ces fêtes, si elles étaient parfois violentes, coïncidaient en réalité avec des combats ritualisés et s'arrêtaient généralement au premier sang.

Toutes les analyses de Reclus ne sont pas d'ailleurs sans valeur. Ses remarques sur le sens de la propriété collective ou le sens de l'honneur², sur l'égalité absolue à laquelle il est particulièrement sensible en raison de ses choix politiques, sur la tradition et le rôle des femmes dans la société aborigène méritent une seconde lecture, mais il est difficile, voire impossible, de faire abstraction des commentaires malvenus qui ruinent le texte et instillent le doute sur l'objectivité ou l'exactitude de ce qu'il décrit.

Les Aborigènes par exemple ne se déplacent jamais en emportant des objets trop lourds ou trop fragiles parce que leur nomadisme les oblige à ne rien posséder en propre, sauf, ajoute Reclus :

Peut-être le crâne de quelque ami, d'un enfant chéri, d'un mari regretté ; dans ce crâne, on boit parfois avec solennité.³

Chaque élément, souvent inventé, fait aussitôt référence à une imagerie populaire de l'horreur. Le barbare utilisant un crâne pour se désaltérer de cervoise fait partie de cet imaginaire bon marché d'un certain public contemporain. L'Aborigène, anthropophage de naissance, ne se contente pas seulement d'utiliser n'importe quel crâne, mais, "parfois", honore ce vestige d'une ancienne parenté. Plus loin Reclus reprend sur les

¹ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., p. 124.

² Voir surtout *Sociologie des Australiens*, op. cit.

³ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., p. 80.

femmes, cette fois devenues contradictoirement des “bêtes de somme” portant de multiples fardeaux et dont l'énumération hétéroclite des contenus, permet, d'un trait de plume, d'ajouter le petit détail scabreux qui va enflammer l'imagination du lecteur. Elles portent des enfants, des pierres, des plumes, de la résine, des coquilles, des poudres, “des tibias, des clavicules, des mâchoires, précieux souvenirs d'un être aimé”¹.

Parallèlement à une volonté par ailleurs omniprésente de science exacte apparaît, chez Reclus comme chez la plupart de ces écrivains de l'époque, le recours à la caricature. La satire caricaturale procède, à l'inverse, par exagération, par grossissement du trait, par généralisations, par insinuations, ironie et gratuité. Ce sens de la caricature très français à l'époque² correspond d'ailleurs, comme on le verra de manière plus éclatante pendant l'Affaire Dreyfus, à un lynchage public. Ce procédé journalistique consiste à dénier à l'autre toute communauté d'être. Il s'agit d'une mise à distance, d'une mise à l'index, d'une exclusion violente de la grande famille humaine. A la fois outil politique, même si le Noir n'a jamais été un véritable adversaire, et outil de dérision, la caricature a constitué non pas une figure spécifique à ces auteurs, mais un outil démagogique éprouvé. Elle sera ainsi très largement utilisée dans les représentations des primitifs que l'on habillait volontiers de plumes et plaçait dans les situations les plus dévalorisantes. Mais cet usage de la caricature est d'autant plus surprenant que Reclus s'autoproclame ethnologue.

Les gens du monde ont parfaitement le droit de dire déraisonnable tout ce qu'ils ne comprennent pas, mais les ethnologues, non.³

Afin de souligner plus avant les ridicules supposés des Aborigènes, Reclus les appelle les Oui-oui ou les Non-non parce que, dit-il, “ces hordes se dénomment entre elles par les mots qu'elles emploient pour dire Oui et surtout pour dire Non”⁴. Ce qui

¹ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., p. 87.

² Le terme apparaît pour la première fois sous Louis-Philippe avec les portraits dessinés par Philippon pour *Le Charivari* en 1831 et devient surtout un outil de satire politique. L'avènement de la caricature correspondra à la domination de la bourgeoisie. La figure la plus importante sera Honoré Daumier. Baudelaire la verra comme un art singulier, celui du rire, en même temps qu'un signe de supériorité par rapport aux bêtes. Les nations primitives pour lui ne pouvaient concevoir la caricature. On la trouve dans tous les genres, de l'art à la littérature en passant par le théâtre, mais c'est dans le roman du XIX^e que l'art de la caricature sera le plus cultivé. Voir *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, article “caricature”, sous la direction de Robert Escarpit, Berne, A. Francke, Cop., 1984.

³ E. Reclus, *Sociologie des Australiens*, op. cit., p. 259.

⁴ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., p. 90.

conduit Reclus dans un esprit de lourdeur bien gauloise à appeler niaisement une femme aborigène une “Non-nonne”. Au milieu de ces contrepèteries à l’humour très relatif, Reclus, presque par-devers lui, place quelques remarques tout à coup judicieuses, sur la “conscience” aborigène ainsi que sur le rapport que ce dernier entretient à sa langue. “Ce Primitif a son centre de gravité en lui-même” dit-il¹ avec assez de finesse. Plus loin encore, cet éclair lucide, “nous sommes doubles, nous sommes multiples”, “lui est un”... Remarques pénétrantes qui le rapprochent tout à fait d’un Lévy-Bruhl et de ses considérations sur la mentalité primitive. Plus loin encore, sur la relation que l’Aborigène entretient avec le monde qui l’entoure où “bêtes et gens, arbres, herbes, insectes, [sont] tous apparentés”². Analyse très juste aussitôt ruinée par la remarque grotesquement imbécile qui suit : “Dicton de la Saintonge : Sommes t’i pas cousins, cousines”...

Chaque trait culturel ou religieux est matière à un mauvais jeu de mots, à une réflexion péjorative ou dégradante, à des calembours que l’on s’attendrait plutôt à trouver dans quelque mauvaise gazette de quartier. Tout l’ouvrage est un condensé de 350 pages truffées de déclarations farfelues, d’affabulations grotesques, “d’études ethnologiques” frauduleuses que Reclus s’est, paraît-il, proposé de réaliser.

Et pourtant... une fois expurgé de ses quantités de contresens, de ses jeux de mots navrants, de sa vulgarité faubourienne et de ses affabulations racistes, le livre présente un intérêt documentaire certain, ne serait-ce que parce qu’il révèle pour la première fois certains aspects encore largement inconnus de la complexité des traditions aborigènes. Même lorsque celles-ci sont incomprises et tournées en dérision, on parvient tout de même à distinguer les premiers frémissements d’une tentative de connaissance de la culture primitive. Reclus mentionne le totémisme, la sorcellerie, les degrés de la parenté, les interdits religieux, les rites funéraires, les initiations... Une somme ethnologique déjà appréciable pour l’époque. Et cependant, la lecture de Reclus nous retient plus aujourd’hui non pas tant en proportion de ce qu’elle révèle pour la première fois du monde réglé du sauvage, mais plutôt incidemment de ce qu’elle dévoile

¹ Ibid., p. 13.

² Ibid., p. 60.

involontairement de l'esprit violemment raciste, intolérant et péjoratif de la pensée française au XIX^e. Cette lecture spectrale qui consiste à déconstruire les présupposés implicites du discours semble ainsi bien plus révélatrice que le supposé contenu ethnologique. Là encore, comme chez Lumholtz, comme chez Fraser, le vernis scientifique ne résiste nullement à la bassesse du jugement, ni à l'abysse des préjugés ethnocentriques. C'est donc beaucoup moins l'image de l'Aborigène qui filtre malgré tout jusqu'à nous mais cet état incroyablement indigent de la pensée ethnographique française au tournant de ce siècle, pensée qui n'a rien à envier à la britannique dont l'anthropologie a joué un rôle décisif dans la formation de l'idéologie raciste de l'Australie blanche¹ de 1870 à 1890, en apportant une justification scientifique aux stéréotypes racistes du sauvage, du primitif et du sous-homme.

Antoine Foley

Antoine Foley est un autre de ces auteurs, passé maître dans l'art de la caricature. Il est médecin, monogéniste forcené et ami d'Auguste Comte. Tout chez Foley est violemment caricatural, depuis le ton qu'il utilise jusqu'aux images et comparaisons.

*Quatre années en Océanie*² laisserait perplexe plus d'un lecteur contemporain. La foi religieuse en la science de Foley y est totale. Comme Comte qui catégorisait les peuples selon trois grandes facultés humaines : intelligence, action, sentiment, Foley s'oppose à une sociologie qui serait purement basée sur les caractères physiques puisque, selon lui, chacune de ces "races" détiendrait une supériorité incontestée dans l'une ou l'autre de ces facultés. Ainsi les Noirs seraient les champions du sentiment.

L'ouvrage de Foley présenté dans la préface par l'auteur comme 'l'ébauche d'un traité de sociologie concrète' est sans doute l'une des formes les mieux abouties de l'absolutisme scientifique du XIX^e. Sa thèse centrale, qu'il emprunte d'ailleurs entièrement à Comte, proclame que l'homme appartient à une espèce unique, imbécile à ses débuts, devenant plus belle à mesure de sa maturité :

¹ P. Besses, *Du bon sauvage au sous-homme du Pacifique*, op. cit., p. 170.

² A. Foley, *Quatre années en Océanie. Histoire naturelle de l'homme et des sociétés qu'il organise*, Paris, J.-B. Baillière & fils, 1876.

Vous montrer comment notre espèce a passé du misérable état de créature sauvage (ne pouvant que servilement obéir à son despotique milieu) à la noble mission de créateur civilisé (dominant et perfectionnant).¹

Notre espèce serait allée “du mal primitif vers le bien final”, “de(s) carnassiers militaires et théologiens ignorants” aux “travailleurs pacifiques et savants libéraux”², du laid au sublime, du faible au fort, du fruste au clairvoyant.

On l’aura compris, l’Aborigène lui appartient à ce misérable état premier de nature, son continent aride et “despotique” l’asservit et le réduit à l’animalité. C’est pourquoi plusieurs chapitres de *Quatre années en Océanie* sont entièrement consacrés à une éthologie comparée. Du kangourou à l’ornithorynque, du chien sauvage à l’émeu, le comportement sociétal de ces animaux est rapproché de celui des Aborigènes. Foley, cinquante ans plus tard, semble reprendre au mot à mot la réflexion de Prosper Garnot³, ancien médecin chef et naturaliste à bord de *la Coquille*, qui notait déjà en 1825 à propos des Aborigènes que leur “organisation est la plus rapprochée des Babouins”⁴.

Il convient de rappeler que toutes ces prétendues observations, Foley les tient de ses seules lectures, ses séjours en Australie ayant tous été très brefs⁵, d’où sans doute ce style narratif si familier du cher docteur présentant pesamment son exposé en une aparté familière avec le lecteur : *vous pensez cela, mais je me suis mal exprimé, laissez-moi vous expliquer mieux...*

Que font donc les malheureux “Papous”, comme il les nomme, du centre australien? ils marchent “du matin au soir et d’un bout de l’année à l’autre”. Ce sont...

des êtres dont le corps mène la tête, dont les viscères mènent le corps, et dont le monde mène les viscères; des fac-similé, dis-je, d’hommes que leur abominable milieu taille et mène à merci.⁶

¹ Foley, *Quatre années en Océanie*, op. cit., p. 4.

² Ibid., p. 5. N’oublions pas que la société idéale de Comte est basée sur le travail.

³ P. Garnot, “Quelques considérations sur les nègres en général. Du nègre de la Nouvelle-Hollande en particulier”, Extrait du *Dictionnaire pittoresque d’histoire naturelle*, Paris, Imp. Cosson, sans date, pp. 6-7.

⁴ Ibid., p. 10.

⁵ Son bateau fera escale à Hobart durant un mois fin 1842, puis à Port Jackson, d’abord un mois en 1843 puis deux mois en 1845-46.

⁶ A. Foley, op. cit., pp. 29-30.

Ces “copies” d’hommes, trop occupées de leur survie pour se forger une individualité, “consument la majeure partie de leur pulpe nerveuse et de leur sang artériel à chercher pendant cinq, six, sept, huit jours des aliments”¹.

Reprenant le fonctionnalisme de Buffon, Foley assume à son tour que la dureté du milieu seule façonne l’homme pour le maintenir à l’état d’animal asservi à sa biologie. Lorsqu’il est en chaleur, il brame comme un cerf, cherche une femelle, s’accouple et l’abandonne sans façon. Cependant dans ce monde régi par un déterminisme en apparence sans espoir, ce sont les femmes papoues qui semblent les plus porteuses d’avenir. Véritables amazones, elles se sont constituées en groupes sociaux distincts, ont développé des liens puissants, s’entraident et développent l’instinct maternel. Dans cette société injuste où les ressources restent toujours chroniquement insuffisantes, la femme sait se sacrifier au profit de son enfant. Elle ne connaît ni l’égoïsme ni la paresse qui sont les traits caractéristiques de l’homme aborigène. Elle lui est anatomiquement supérieure parce que mieux faite, plus active et plus intelligente.

Ces “Papous” ou “enfants noirs de l’Océanie” sont étudiés par grandes régions géographiques, rattachant ainsi par ces distinctions behaviouristes, le primat du milieu sur les premiers comportements humains. Le “Papou” oriental par exemple est anachroniquement comparé au Romain enlevant une Sabine, à un ornithorynque, à un chien sauvage... sa seule supériorité reconnue étant que ce premier a apprivoisé ce dernier. Le “Papou” occidental, lui, a plus de chance, son milieu plus clément l’a rendu meilleur, en tout cas un peu plus intelligent que le kangourou même si techniquement il ne vaut pas les marsupiaux “ni comme enfant, ni comme époux, ni comme père, ni comme ami”². Le “Papou” méridional au contraire est un nomade dans l’âme qui suit simplement les transhumances du gibier. Sa particularité curieuse, et qui en fait un modèle pour tous les autres “Papous”, est que son rapport au monde se fait par la bouche :

¹ Ibid., p. 27.

² A. Foley, op. cit., p. 70.

Pour que vous sachiez bien, *de facto*, que l'homme (à l'antépénultième degré social de notre variante végétativo-australienne) n'est encore, comme l'enfant à la mamelle, qu'un suceur de première force.¹

C'est cette fixation buccale que Foley poussera très loin dans ses retranchements déterministes les plus grotesques. Largement, selon lui, cet aspect à lui seul justifierait la plupart des comportements aborigènes et prédéterminerait son adaptation physique au milieu. La démonstration simplifiée est la suivante : le sur développement physique de certains attributs, grosse tête, grosses lèvres, bouche édentée, gros ventre... sont autant d'adaptations évolutionnistes. Le malheureux doit étriquer bras et jambes, amplifier son ventre "qui lui sert d'alambic"²... et de grenier.

Toujours boire, ne mâcher jamais, et (malgré l'âge) demeurer toute sa vie sans dent; tel est donc l'idéal du noir. [...] ce puissant suceur, tôteur, humeur et aspireur.³

Le très savant docteur Foley théorise, dans l'esprit bien médiéval de la Sorbonne, sur les fluides corporels, le sang artériel, la digestion, la peau, "principal organe de leur hématoze". La plus noire, le plus intelligent.

Le Noir a l'intelligence d'autant plus nette et lucide qu'il fonctionne mieux de la peau.⁴

Foley aligne sans componction les pires élucubrations bucco-behaviouristes au délire dermato-comportemental. On peut légitimement se demander à quel public un tel ouvrage était destiné. Pourtant ce ne sera pas le dernier livre de Foley qui publia également en 1874 un roman sur les Maoris qui représentaient selon lui, avec les Polynésiens, les "Blancs du Pacifique". Il y a chez lui une double postulation difficile à résoudre. D'un côté, son penchant pour les descriptions flattent le goût populaire tandis que son usage des termes médicaux touchent surtout un public plus savant.

Il semble difficile aujourd'hui de comprendre comment de telles divagations ont pu appartenir en propre à la littérature "savante". Mais l'intérêt de la lecture de Foley cependant est de démontrer, s'il le fallait encore, combien le discours scientifique domine alors la pensée de cette fin de siècle, au point parfois de l'obscurcir totalement. A l'image de la science médiévale qui découvrait la circulation sanguine en même

¹ Ibid., p. 127.

² Ibid., p. 250.

³ Ibid., p. 224.

⁴ Ibid., p. 349.

temps que l'existence des licornes, le XIX^e lui aussi laisse coexister dans les limbes de son raisonnement scientifique la fonction empirique comme le postulat délirant.

La plausibilité même du discours est intrinsèquement démontrée, auto régulée, puisqu'elle s'autorise à elle-même, à sa seule terminologie médicale. Les contenus factuels sont donc jugés par avance "scientifiques" et recevables puisqu'ils recourent déjà aux connotations légitimes de l'académisme. L'image de l'autre sera donc ainsi saisie sous ce fatras scientifique dans sa vérité incontournable et définitive.

Norman Plomley dénonce déjà dans son ouvrage sur Baudin cette volonté du "tout scientifique" désastreuse et la voit comme la cause de presque tous les malentendus entre Européens et Aborigènes.

It was scientific curiosity, in fact, that did all the damage, because it condemned the various native races to be thought of as strange species rather than as people with lives of their own.
1

Autre exemple, le concept de races indo-européennes, issu des ruminations romantiques de l'anthropologie linguistique allemande, s'est déjà largement diffusé en Europe et se verra repris par la plupart des anthropologues français pendant plus d'un siècle. Il faudra attendre le milieu du XX^e et les prises de conscience douloureuses de l'après-guerre pour que biologistes et anthropologues, enfin alarmés par les conséquences du racisme scientifique, réfutent les concepts de catégories raciales comme inapplicables et sans fondements². Mais même ainsi, même en soulignant que d'infimes variations génétiques seulement existent entre groupes humains disparates, le discours sur les races ne disparaît jamais tout à fait pour autant du discours académique et surtout populaire.

Invariablement tous les éléments semblent donc jouer en défaveur de nos premiers Australiens et les ouvrages scientifiques de Foley ou de Lumholtz se complaisent tous à démontrer ces processus fonctionnels ou ces causalités par lesquelles ce sauvage austral en particulier devient cette forme disgraciée et inaboutie de notre perfection.

¹ Norman J.B. Plomley, *The Baudin expedition and the Tasmanian Aborigines*, 1802, Hobart, Blubber Head Press, 1983, p. 208.

² Voir Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, UNESCO, Réédition, Gonthier, 1967.

Lorsqu'il est question du Fidjien ou du Tongien, la description écrite et sa transcription en image insistent sur la beauté du modèle ; lorsqu'il s'agit du Maori ou du Marquisien, considérés par beaucoup de voyageurs comme des êtres splendides, elle la fait disparaître sous le tatouage. En revanche, pour l'Aborigène et à une moindre échelle pour le Papou ou le Kanake, l'accentuation des traits physiques est de règle pour bien démontrer le degré irréversible d'avilissement atteint par ces populations.¹

L'Aborigène dans l'imaginaire clinique de ces ouvrages académiques presque à lui seul continue au XIX^e à assumer en France cette particulière exécution qui fait de lui un être à la lisière du vivant. Presque à lui seul, il semble représenter le *genus*, la rémanence d'une ancestralité simienne qui obscurément obsède et fait honte à ses lointains parents évolués.

6. Le point de vue religieux

Le fait que l'Aborigène soit resté si longtemps à l'écart de tous les brassages continentaux, à l'abri des grandes invasions et des grands métissages culturels et génétiques, au lieu de le désigner comme une sorte de souche pure et originelle de la grande famille humaine, le stigmatise au contraire comme une sorte de "relique" hominidienne, un "vestige" humain que seule la religion chrétienne tentera maladroitement de reclasser tout de même au sein de la famille humaine.

Même au XIX^e, la religion n'a pas dit son dernier mot. En France les prêtres continuent de s'opposer rageusement à l'anticléricalisme républicain virulent dans les sphères politiques et éducatives. Au darwinisme triomphant, l'église de France oppose une "fraternité" révélée qui réclame tous les êtres comme les enfants de Dieu. Il n'existerait en principe pour le Vatican qu'une seule échelle pour représenter les différents états de l'humanité. Malgré son passé moins exemplaire l'église refuse officiellement désormais de priver certains peuples de leur commune humanité.

Cependant un certain clivage apparaissait déjà très nettement et dès les origines entre les différentes branches de la chrétienté. Les premiers navigateurs hollandais généralement protestants et qui ne cherchaient que des voies commerciales aisées pour leur trafic avaient perçu les sauvages essentiellement comme des êtres nuisibles et indésirables. Les premiers catholiques espagnols, comme Torres au contraire, eux

¹ Claude Stéfani, "Introduction. Quelques aspects de l'imaginaire des mers du sud", *Kannibals et Vahinés, les sources de l'imaginaire*, Catalogue de l'exposition, Musée des Beaux-Arts de Chartres, 24 octobre-18 février 2002,

penseront immédiatement à les “sauver” de leur état de déréliction spirituelle et physique par la conversion et l’éducation. Aux Amériques aussi, les récits de voyages des Jésuites avaient suivi les mêmes clivages. L’Indien y était devenu, par nécessité doctrinaire, un être noble et naturel qui lui aussi croyait en un dieu ultime, comme les anciens grecs ou les Hébreux¹. Les Jésuites entendaient ainsi administrer une leçon aux libertins sans foi et promouvoir l’universalité de la notion divine. Mais pour l’Indien comme pour l’Aborigène, c’est finalement l’analogie subtile de Foucault qui fonctionnera toujours et qui “assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l’espace”². Ces approches si opposées entre catholicisme et protestantisme nous permettent cependant de dessiner une première ébauche de l’Aborigène perçu selon leur prisme respectif. Comme le fait déjà remarquer E. Montegut en 1877 dans *La Revue des Deux Mondes* :

des diverses formes de christianisme, il n’y a jamais eu que le catholicisme qui ait eu du goût pour les sauvages, et le catholicisme n’est pas prédominant en Australie.³

Mais malgré cette présence peu marquée des catholiques⁴ en Australie, il existe cependant quelques ouvrages rédigés par des ecclésiastiques romains. Il est vrai que l’approche religieuse française était également restée doublement médiocre en Australie à cause aussi de la prééminence nouvelle des sciences et du contexte extrêmement polémique de la séparation entre l’Eglise et l’Etat. Les progrès de la laïcité républicaine inscrite dans la Constitution, l’œuvre incessante de Jules Ferry, l’héritage violent de l’anticléricisme jacobin avaient rendu toute activité missionnaire presque impossible. C’est pourquoi les témoignages à caractère théologique restent si rares en France. L’un des seuls que nous ayons à ce jour est le témoignage de Monseigneur Grégoire Domeny de Rienzi, membre de la Société de Géographie, lui-même voyageur en Océanie, qui s’emploie à écrire pour un public plus large. Son ouvrage *Océanie ou*

p. 13.

¹ Cf. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des Premiers Temps*, Paris, Saugrain et C. E. Hochereau, 1724.

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 36.

³ E. Montegut, “L’Australie d’après les récits des récents voyageurs”, *Revue des deux mondes*, Tome XXII, 1er juillet 1877, pp. 72-101. Voir p. 89.

⁴ Voir en annexe plus de détails sur la présence catholique en Australie.

*Cinquième Partie du monde*¹, édité en trois tomes à partir de 1836, deviendra même l'une des sources incontournables de nos fameux auteurs de voyages, d'expéditions et d'aventures. L'influence de Rienzi se fera même sentir auprès des futurs missionnaires qui l'utiliseront dans leurs descriptions des mers du Sud.

Océanie ou Cinquième Partie du monde fait partie de cette première "vague" (1839) de publications sur l'Australie. Le pays est encore largement méconnu et l'extrait suivant montre assez bien combien l'imagination ne le cède en rien à la réalité.

Combien elle serait intéressante, cette course à travers la Nouvelle-Hollande ! [...] S'il reste quelque espoir de retrouver les géants et les pygmées, les hommes à queue ou à cornes, c'est sans doute en Afrique ou dans la Nouvelle-Hollande.²

Descriptions qui se retrouveront aussitôt dans la littérature populaire, pratiquement inchangées. Rienzi poursuit :

L'Australie se distingue du reste de l'Océanie [...] par ses habitants d'un noir fuligineux, grêles, hideux, et placés au dernier degré de l'abrutissement de l'espèce humaine...³

Mais au-delà de ces jugements plutôt traditionnels de voyageur européen, c'est surtout sa surprenante miséricorde confessionnelle qui l'emporte. Ces habitants de la Nouvelle-Hollande, si disgraciés et si profondément submergés dans la déréliction humaine qu'ils soient, vivent pour lui :

dans un état de dégradation physique et morale bien digne de nous humilier et de nous affliger, car ces malheureux n'en sont pas moins nos frères, puisque ce sont des hommes.⁴

Chez Rienzi, c'est tout de même la volonté du salut qui prédomine. Sont-ils cannibales ? Cette horrible coutume est répandue chez tous les peuples "dans l'enfance de la civilisation"; les convicts eux-mêmes l'auraient pratiquée pour ne pas périr. Pour lui, on a d'ailleurs exagéré le cannibalisme qui n'existe que chez les peuples qui n'ont point de chef élu ou héréditaire. Et malgré les calomnies, proclame Rienzi, c'est un peuple qui ne manque ni d'intelligence ni de justice.

¹ G. Domeny de Rienzi, *L'univers. Histoire et description de tous les peuples. Océanie ou cinquième partie du monde*, tome III, Paris, Firmin Didot Frères, 1838.

² Ibid., p. 488.

³ Ibid., p. 433.

⁴ Ibid., p. 435.

Pourtant c'est bien au même auteur que nous devons cette phrase fatidique maintes fois reprise après lui, entre autres par Reclus :

Ils semblent, en vérité, être la chaîne intermédiaire qui sépare l'homme de l'orang-outan.¹

Aveu d'autant plus désarmant de la part de Rienzi qu'il trahit involontairement son adhésion complète au lamarckisme². Pourtant, écrit-il plus loin, ils apprennent vite. Cette ambivalence au relent de péché se retrouvera vers la fin de l'ouvrage lorsque Rienzi accable les Anglais³ pour leur traitement indigne des Aborigènes. Il cite les gazettes de Sydney qui font alors publiquement mention d'un projet d'empoisonner tous les Aborigènes du lac Hunter. Rienzi s'indigne pareillement de la plaidoirie d'un avocat qui avait osé avancer que tuer un anthropophage ne pouvait nullement être tenu pour un crime. La Providence a sans doute donné à nos nations civilisées le droit d'enlever à un peuple moins intelligent sa terre, mais :

encore resterait-il à prouver que les habitants primitifs de l'Australie, quoiqu'appartenant en effet à une race inférieure en intelligence, n'appartiennent pas à l'humanité.⁴

En son temps, on s'en souvient, l'Eglise s'était elle aussi déchirée précisément sur cette question de l'âme autour de la fameuse *Controverse de Valladolid* qui avait opposé le dominicain Bartolomé de Las Casas, au juriste Juan Gines de Sepulveda.⁵ Mais à l'inverse de la Nouvelle Espagne, l'Aborigène lui, était resté implicitement en deçà de ce questionnement lui-même puisque on ne lui reconnut officiellement son humanité que relativement tard.

¹ Domeny de Rienzi, *L'univers. Histoire et description de tous les peuples. Océanie ou cinquième partie du monde*, op. cit., p. 505.

² Rappelons pour mémoire que Rienzi en 1836 ne connaît pas encore *The Origin of Species* de Darwin (1859).

³ Il cite ses références anglaises, trouvant Cunningham impartial, Dawson trop partial et rappelle qu'Oxley les accusait de perfidie.

⁴ G. Domeny de Rienzi, op. cit., p. 517.

⁵ En référence à la controverse de Valladolid en 1550 où Las Casas soutenait que tous les peuples partageaient trois croyances fondamentales : 1. l'existence d'une puissance surnaturelle, 2. cette puissance surnaturelle doit être bénie par tous et remerciée de ses bienfaits, 3. les sociétés humaines se doivent de louer et remercier celui qu'elles considèrent comme la source surnaturelle de leur existence et de lui offrir ce qu'elles ont de plus cher. Mais les Espagnols et les Aztèques étaient en désaccord sur deux de ces points: tout d'abord la nature exacte du pouvoir surnaturel et ensuite le type d'offrandes qu'ils considéraient comme les plus sacrées.

L'ouvrage de Théophile Béréngier¹ relate la création de la mission catholique² de la Nouvelle Nursie qui semble être l'un des rares exemples de mission bénédictine qui ait réussi à survivre et même à prospérer³. Elle sera finalement transformée en abbaye en 1867 puis en préfecture apostolique par le Pape Pie IX. Béréngier, qui connaît les ouvrages de Beauvoir et Perron d'Arc, dans la deuxième partie de son ouvrage présente ces nouveaux venus dans l'espèce humaine comme des êtres finalement "civilisables", que l'on a trop vite condamnés et comparés à tort à des singes :

Telle est [...] la race d'hommes que les Anglais protestants déclarent incapables de toute civilisation, qu'ils cherchent à exterminer par tous les moyens, et que le professeur Darwin, avec ses crédules adeptes, nous montre comme les descendants directs des chimpanzés et des orangs-outans, d'après l'amusante théorie qui veut nous faire tous venir d'un grand singe.⁴

Bien que "au dernier stade de la barbarie", les Aborigènes ne sont pas des singes puisque... nous n'en sommes pas non plus, contrairement à ce qu'affirment "les crédules adeptes" du professeur Darwin. La doxa catholique ne peut entériner "l'amusante théorie" qui nie purement et simplement la création divine ex nihilo et fait de Dieu un chimpanzé dont nous serions l'image.

Cette concaténation blasphématoire exonère l'Aborigène de toute suspicion darwinienne et lui évite l'appartenance à quelques sous-groupes obscurs du chaînon manquant. La difficulté théologique à elle seule le restitue de facto dans la dignité humaine, non pas par amour fraternel mais parce que le débat qui fait rage entre libertins et ecclésiastiques est autrement plus essentiel que son éventuelle salvation.

Comme on l'a vu avec Rienzi, les religieux n'ont pas cependant échappé eux-mêmes aux courants irrépessibles du scientisme. Barron Field⁵ par exemple qui faisait partie du

¹ T. Béréngier, *La Nouvelle Nursie, Histoire d'une colonie bénédictine dans l'Australie occidentale (1848-1878)*, Paris, Librairie Jacques Lecoffre, 1879.

² Pour plus de détails sur le sujet, voir en annexe.

³ Créée en 1846 à Perth par deux moines espagnols.

⁴ T. Béréngier, op. cit., p. 356.

⁵ Robert Reece, *Aborigines and Colonists*, Sydney, Sydney University Press, 1974. Barron Field arrive en 1816 et repart en 1824. Il est juge à la Cour Suprême du NSW entre 1817 et 1824 et entre dans ce Comité le 23 septembre 1819. Ce comité, sans fonction particulière autre que son titre, n'aura surtout aucune influence sur le traitement des Aborigènes ou sur une quelconque reconnaissance de leur existence. Les tribus autour de Sydney sont d'ailleurs en totale désintégration suite à la violence, l'alcool et les maladies. Pour Reece, en 1845, il ne restait plus que 3 survivants seulement, un homme et deux femmes.

Committee of Native Institution de Sydney et était également le créateur de la Société pour la propagation de la foi chrétienne reprenait les distinctions de Blumenbach sur les cinq races en y introduisant la phrénologie pour rendre compte de l'échec apparent des conversions aborigènes. Il y aurait ainsi selon les lois phrénologiques trente-sept facultés humaines liées à trente-sept localisations précises dans le cerveau, la taille de ces zones pouvant varier et indiquer ainsi le degré correspondant du développement de ces facultés. Les crânes des Aborigènes prouvent ainsi, selon Field, qu'ils sont bien constitutionnellement inférieurs, le tout pouvant se démontrer scientifiquement par la phrénologie qui explique jusqu'à leur nomadisme ainsi que leur incapacité à s'adapter.

Il est difficile de ne pas chercher à comparer l'approche religieuse des naturels en Australie de celle des Indiens d'Amérique du nord par exemple un siècle plus tôt. Il y a paradoxalement en Australie comme une certaine poussée rétrograde lorsque l'on compare par exemple les récits des premiers Européens¹ qui vivent au contact des Indiens de la Nouvelle France. Dès la fin du XVI^e siècle, la plupart des récits comportent des "rubriques" qui font penser directement à des documents ethnographiques. Le livre VI de Lescarbot², par exemple, se présente comme un véritable catalogue ethnographique. Des sujets tels que la naissance, l'imposition des noms, les croyances, les ornements corporels, les devins, la civilité, etc... sont décrits et détaillés selon les modèles traditionnels d'un ouvrage d'anthropologie moderne. Or, deux images semblent se côtoyer : celle du "bon sauvage" d'un côté et de "l'ignoble sauvage" de l'autre³. Mais cette opposition manichéenne simpliste est plutôt liée à une définition historiographique voire religieuse entre l'humanité et l'étrangeté de l'Indien. Par ailleurs il est aussi clair que le mythe du bon sauvage restait moins répandu chez les Anglais que chez les Français qui côtoyaient plus volontiers les Indiens et avaient généralement

¹ Par exemple au XVII^e, le Français, Samuel de Champlain, donnera les premiers témoignages et textes sur les Indiens en 3 récits de voyages : *Des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain, de Brouage, fait en la France nouvelle* (1603). *Les Voyages du Sieur de Champlain Xaintongeais* (1613). *Les Voyages de la Nouvelle France Occidentale* (1632). Connue pour être le père fondateur des colonies françaises, il vécut aussi avec les Indiens et put décrire leurs mœurs. Puis vint Lahontan, explorateur/écrivain/ethnographe, dont le texte reste la référence en ce qui concerne les Indiens d'Amérique, Lahontan a passé des mois avec les Indiens, à vivre parmi eux et à apprendre leur langue.

² Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France : Contenant les navigations & découvertes des François faites dans les golfe & grande rivière de Canada*, 1609.

³ Gordon Sayre, *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1997, p. 100.

plus de sympathie pour eux. En ce sens, le Français Lafitau¹ fait office de précurseur lorsqu'il tente de replacer les sociétés indiennes dans le grand courant de l'histoire européenne. Inversement, on ne peut qu'être frappé par la pauvreté relative des données religieuses consacrées aux Aborigènes. La plupart des écrits de religieux, voire même de savants, s'abstiennent souvent de ce catalogage des savoirs d'une part et surtout de ces tentatives historiographiques de réinsertion de la civilisation aborigène dans la geste européenne.

Lorsque Gilles Thérien analyse les récits du XVII^e qui font le portrait du sauvage du point de vue moral et social, il apparaît que les descriptions révèlent aussitôt plus clairement les deux axes qui servent de référence aux Français :

un certain état de civilisation, marqué par le savoir scientifique et technologique, par la religion chrétienne qui décide de ce qui est vice ou vertu, par l'appartenance nationale qui définit les relations entre les peuples. Qualités et défauts énumérés peuvent être compris sous deux angles particuliers, la colonisation et l'évangélisation.²

Or, en Australie, colonisation et évangélisation n'ont pas connu le même développement systématique. La manière dont sera perçu l'Aborigène en sera donc profondément affectée. Pour ne citer qu'un exemple, face aux guerriers indiens plus proches des Maoris par la corpulence, la couleur de la peau et le caractère combatif, l'Aborigène apparaît au contraire comme un être d'ombre, chétif, craintif, velu, et simiesque. Autant l'un était redouté et admiré, autant l'autre est méprisé et rejeté parce que vulnérable et soumis.

Les religions chrétiennes quelles que soient leurs tendances, ont échoué à réhabiliter l'Aborigène dans sa dignité humaine, pas plus qu'elles n'ont su véritablement le sauver de l'exploitation ou de l'annihilation. Ni la science, ni la religion n'ont su lui donner une chance de réclamer sa place dans l'échelle des civilisations.

Il convient de se demander, comme le fait Gilbert Chinard, pourquoi la littérature du XIX^e bascule aussi rapidement dans un racisme notoire alors que :

¹ Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*.

² Gilles Thérien, "L'indien imaginaire : une hypothèse", *Recherches amérindiennes au Québec*, XVII, 3, 1987, p. 9.

Les utopies philosophiques du XVIII^e siècle, les systèmes les plus révolutionnaires ont, quand on remonte à leur source lointaine, des origines classiques et chrétiennes...¹

Et comment en même temps expliquer ce paradoxe douloureux, comme le fait remarquer Frédéric Rognon :

C'est au sein même des religions de type universaliste, où le Salut de l'humanité exige un prosélytisme actif, [...] le christianisme et l'islam, que sont apparues les doctrines racistes et les pratiques d'exploitation coloniale.²

Ce siècle développera avec toutes les conséquences désastreuses prévisibles que l'on sait les théories raciales les plus virulentes de l'histoire de l'humanité, sous le couvert d'une science absolutiste dévoyée et d'une arrogance culturelle jamais égalée. Todorov³ les nomme même "les grandes figures de la méconnaissance des autres". Tous les obscurs cheminements qui conduisent de l'imagerie paisible et généreuse du bon sauvage jusqu'aux théories létales du XIX^e siècle sont ceux d'un renversement absolu, terme à terme des valeurs ontologiques fondamentales.

Involontairement cette pensée racialisée scientifique du XIX^e siècle devient l'héritière *inversement proportionnelle* de la pensée utopique des Lumières. Elle en est même le négatif exact. L'homme blanc semble redécouvrir la différence ethnique qui le distingue finalement du soi-disant "bon sauvage" mais cette fois comme une idéologie rétrograde, où le bon primitif a finalement perdu son angélisme premier. Paradoxalement c'est dans cette inversion des idées humanistes que l'homme du XIX^e va se découvrir lui-même et s'avouer que c'était lui finalement qui était cet être "noble" et "parfait", cet être "rationnel" et "naturel" dont parlaient tant les philosophes du siècle passé et que c'était, au contraire, le fameux "bon sauvage" qui était "contrefait", "bestial" et à tout prendre... anti-naturel.

¹ Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature du XVII^e et XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 431.

² F. Rognon, *Les primitifs, nos contemporains*, Paris, Hatier, 1988, p. 26.

³ T. Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 429.

CHAPITRE 8

Le nouveau narrateur

Les cultures, prises en elles-mêmes, ne se rapprochent pas - ou alors avec la lenteur des plaques géologiques. Le rêve de les réconcilier un jour est une absurdité. Du point de vue de l'universel, qui est le nôtre, elles ne peuvent être qu'exterminées - y compris la nôtre. La place faite à n'importe quelle culture par l'inculture occidentale ne peut être que celle du mort.

Jean Baudrillard

Curieusement la production romanesque française¹ du XX^e siècle se révélera particulièrement indigente en ce qui concerne l'Australie moderne. Comparativement à

¹ Les ouvrages traduits de l'anglais ne rentrent pas dans le cadre de cette étude. A noter cependant qu'il aura fallu une émission de Bernard Pivot, à l'occasion des Jeux olympiques de 2000, pour promouvoir plus largement la littérature australienne en France. Les auteurs invités ou mentionnés lors de l'émission venaient, pour certains, d'être traduits en Français, en particulier Robert Dessaix (*Une mère et sa honte*, Le Reflet). Certains ouvrages australiens ont connu un succès considérable en raison de leur adaptation télévisée, par exemple *Les oiseaux se cachent pour mourir* de Colleen Mc Culloch, diffusé en plusieurs épisodes, mais qui ne montraient jamais les Aborigènes. La plupart des écrivains australiens publiés aujourd'hui en France n'en parlent pas. Citons les tout derniers titres traduits : Tim Winton, *Par dessus le bord du monde*, Editions Rivage ; David Francis, *Le Tango des Agapanthes*, Seuil ; et bien sûr les écrivains connus comme David Malouf, Peter Carey, Patrick White, Marcus Clarke, Frank Moorehouse, etc... Deux numéros de la *Nouvelle Revue Française* (566 et 567, juin et octobre 2003) sont consacrés à 16 écrivains australiens, parmi eux quatre écrivains aborigènes : Archie Weller, Sam Watson, Kim Scott, Doris Pilkington.

l'abondance de textes anthropologiques ou sociologiques consacrés, comme on l'a vu au chapitre précédent, aux Aborigènes ou au continent austral, très rares sont les écrivains qui utiliseront l'Australie comme toile de fond narrative pour leurs œuvres de fiction. Nous allons tenter d'étudier ici les quelques auteurs de cette production raréfiée et nous interroger sur les raisons probables de son apparent tarissement.

Parmi les voyageurs qui se sont intéressés partiellement à l'Australie et surtout à l'image fantasmatique des Aborigènes, Jean Baudrillard et Michel Butor se détachent très nettement de tous les autres, à la fois par leur importance mais aussi par la nature finalement assez peu romanesque de leurs œuvres. En effet, la série des *Cool Memories*¹ de Baudrillard relève plutôt du journal de voyage et l'inclassable *Boomerang*² de Butor relève surtout de l'essai postmoderne plutôt que du roman traditionnel à proprement parler. Il y a aussi ceux qui, comme Georges Perec³, écrivent l'Australie, mais une Australie limitée à la société des Australiens blancs. Perec a séjourné en Australie en 1981, pendant un mois comme écrivain-résident à l'Université du Queensland, puis s'est rendu dans les principales villes australiennes pour une série de conférences, en tout "53 jours" selon son propre décompte⁴. L'Australie de Perec n'est qu'une version d'une Amérique déraisonnablement extrovertie et sa vertu gît dans son éloignement, sorte d'exotisme créé par la seule distance.⁵ Claude Ollier⁶ également a fait le voyage, mais pour arrêter sa méditation dans les Montagnes bleues, sans jamais rencontrer d'Aborigènes.

Ce qui est remarquable pour le reste de cette littérature française "australienne" du XX^e, c'est qu'elle est généralement le fait d'écrivains que l'on pourrait qualifier d'auteurs tout à fait mineurs, voire obscurs. C'était, il est vrai, comme on l'a vu, le cas au siècle

¹ Jean Baudrillard, *Cool Memories II*, Paris, Galilée, 1990; *Fragments. Cool Memories III*, Paris, Galilée, 1995 et *Cool Memories IV*, Paris, Galilée, 2000.

² Michel Butor, *Boomerang*, Paris, Gallimard, 1978.

³ Georges Perec, *La Vie, mode d'emploi*, Paris, Hachette, P.O.L., 1978.

⁴ David Bellos, *Perec, une vie dans les mots*, Paris, Seuil, 1994, pp. 698-709.

⁵ "Perec's Australia is neutral, it is a name, a place admittedly far away from France, useful in a novel which, as its title suggests, has encyclopaedic ambitions." A. P. Riemer, "Bicentennial Follies. Howard Jacobson, Georges Perec and Margaret McClusky in the Land of Oz", *Southerly*, Number 2, June 1988, pp. 161-175.

⁶ Claude Ollier, *Outback ou l'Arrière-monde*, Paris, P.O.L., 1995.

précédent. Werner Friedrich¹ remarquait à cet égard dans la préface de son étude littéraire que peu d'auteurs étrangers finalement avaient écrit sur l'Australie et que ceux qui l'avaient fait n'appartenaient généralement pas à la catégorie de ceux que l'on pourrait qualifier de "grands écrivains".

1. Portraits de voyageurs

Pour ces nouveaux narrateurs essayistes ou romanciers et pour la plupart des voyageurs, il n'est plus question d'écrire, comme tant d'auteurs imposteurs du XIX^e, sans être soi-même du voyage, sans avoir au moins l'expérience directe et irremplaçable de la rencontre intime avec ce continent magique. Cette écriture née du voyage va même en quelque sorte se modéliser peu à peu et se définir au projet longuement entretenu par ces errances géographiques.

L'écriture du voyage, remarque Dominique Jullien, vit justement :

de la tension entre une vision personnelle et un ensemble d'idées reçues. [...] Tout l'intérêt, toute la beauté du récit de voyage tiennent dans ce jeu particulier et général. Trop particulier, le récit de voyage perd toute valeur documentaire; trop général, il verse dans la banalité.²

Précisément, dans le récit de voyage, l'auteur se présente comme un témoin qui se propose de manifester l'exactitude de la réalité du pays qu'il visite. C'est pour cette raison que le récit de voyage se situe toujours "à la croisée des chemins : au point d'intersection entre imaginaire et réel, vécu individuel et représentation collective, attente et expérience, originalité et répétition pure et simple"³.

On verra plus loin combien ce "point d'intersection" évolue de manière instrumentale dans la définition parfois floue entre roman et journal intime. Les voyageurs eux-mêmes relèvent de catégories plus précises qui permettent pratiquement d'inférer par avance la nature de leurs écrits à la "posture" idéologique ou littéraire qui sera la leur.

¹ W. Friedrich, *Australia in Western Imaginative Prose Writings 1600-1960*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967, Préface.

² Dominique Jullien, *Récits du Nouveau Monde. Les voyageurs français en Amérique de Chateaubriand à nos jours*, Paris, Nathan, 1992, p. 9.

³ Ibid., p. 12.

Tzvetan Todorov avait catégorisé très précisément dix portraits de voyageurs, définis selon “les formes d’interaction dans lesquelles ils entrent avec les autres dans le cours de leur voyage”¹. Interactions qui peuvent nous éclairer sur la nature et la perception de ces mêmes voyageurs lorsqu’ils partent justement à la rencontre de l’Aborigène.

Or l’énumération de Todorov, quoique très exhaustive, semble pourtant difficilement applicable au modèle australien. En effet, pas de Loti, ni son *impressionnisme* sensuel par exemple. Pas de Segalen non plus, ni “*d’exote*” épris d’exotisme². Pas de témoignage d’immigrant ou d’*assimilé*, de celui qui fait le voyage “aller simple”, si ce n’est le cas de Paul Wenz que nous avons préféré traiter avec les écrivains de la fin du XIX^e. Seules peut-être deux catégories de la liste substantielle de Todorov peuvent encore s’appliquer ici : le touriste et le philosophe.

Le *touriste*³, visiteur plutôt pressé, préfère les monuments aux êtres, l’image au langage, ne voit ni paysage ni homme mais le cliché, le souvenir, dans le sens le plus mercantile de la mémoire. Eden touristique, le continent australien pourtant n’a pas su marquer les esprits français avec la même puissance d’imprégnation que l’Amérique légendaire. Et pourtant ces deux continents partagent beaucoup de caractères communs : paysages splendides, déserts immaculés, distances et vastitude, peuples primitifs, réserves...

L’Australie commence à peine aujourd’hui à regagner ce retard étrange auprès du public français et à attirer de plus en plus de voyageurs. Tous les écrivains français de l’Australie seront, sans surprise, des... touristes. Y compris Baudrillard, y compris Butor⁴. Ils repartiront tous de leur voyage “d’agrément”, avec leurs notes, leurs clichés, leurs chromos parfois bon marché, persuadés de pouvoir communiquer depuis la sphère minimale d’un voyage organisé, ce qu’ils ont vécu d’abord comme un voyage intérieur, une aventure climatisée.

¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 377.

² Ibid.

³ Signalons que le mot apparaît pour la première fois en 1816 pour devenir aussitôt péjoratif, représentant alors la figure antithétique par excellence du voyageur et de l’aventurier. Voir pour plus de détails le travail de Sylvain Venayre, “La disparition de l’horizon : gloire de l’aventure au tournant des XIX^e et XX^e siècles”, op. cit.

⁴ Baudrillard est venu plusieurs fois en Australie depuis 1994 pour donner des conférences, Butor a fait trois séjours.

Ce qu'ils ont trouvé, ou cru trouver pour la plupart dans cette Australie touristique, c'est, pensent-ils, une inversion d'eux-mêmes, ces caractères chez l'Aborigène ou dans le pays en général qui insistent, paraît-il, pour parler d'un mythique "Down under", de cette notion démonétisée de la distance, au siècle des jets et de la télévision. Même si Todorov insiste encore pour affirmer :

L'image de l'autre ne vient pas de l'observation, mais de l'inversion de traits qu'il trouve chez lui.¹

La deuxième catégorie de Todorov est celle du *philosophe*. Ce dernier est là pour exercer son regard avec ce mélange si caractéristique du Français en voyage : humilité et orgueil, il donne des leçons, il n'est pas là pour en recevoir et observe les différences... Jean Baudrillard en est l'un des meilleurs exemples. Voyageur-philosophe, il pose sur les autres un regard qui se veut étrange et inversé.

Rien ne semble donc s'appliquer tout à fait à ce "continent sans pareil" comme l'appelait Beauvoir. Quelle serait donc cette particularité australienne qui fait que même ses sauvages ne seront redécouverts et reconnus qu'au XX^e siècle, soit près de deux cents ans plus tard ? Et qu'ont-ils donc aujourd'hui de si particuliers aux yeux du monde pour mériter brusquement l'attention, eux et leurs peintures pointillistes ?

2. Michel Butor

Plutôt que nouveau narrateur, il conviendrait sans doute de parler de nouvelle narration. Avec Butor, on s'en souvient, apparaissait l'Ecole du Nouveau Roman autour des années 1953. Roman caractérisé par une narration atypique, non linéaire, éclatée, "servie" par un narrateur indécis, et par une narration elle-même sujette à l'itération, au doute, à la multiplicité des points de vues ou encore composée presque mécaniquement de "collages" narratifs, technique que l'on rencontrera jusque dans certains éléments du roman postmoderne actuel, avec également ce même mélange des genres où l'on passe sans transition d'une recette de cuisine à des citations du Webster ou encore à des factures de téléphone.

¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., p. 383.

Cette nouvelle narration, cette révolution romanesque chez Butor marquent avant tout une fronde, la fois sociale et esthétique qui vise surtout à l'éclatement et à la disparition des "genres" étroitement formalisés par la littérature bourgeoise. Cette fronde initiée en France par Propp et Barthes remet en cause à la fois le statut quasi divin du narrateur et les formes verticales assertoriques de la narration. L'auteur n'est pas Dieu et ce qu'il dit n'est même plus la vérité. Avec cet art nouveau de la fragmentation du regard va ainsi naître "l'écriture du soupçon".

Très vite, Butor positionne cette écriture qu'il inscrit dans son identité étroite au voyage :

Pour moi voyager, au moins voyager d'une certaine façon, c'est écrire [...], et qu'écrire c'est voyager.¹

Boomerang, dont la typographie change de couleur toutes les seize pages, est basé sur le principe des précipités.

... c'est comme des réactions chimiques, dit Butor à propos de son livre : tel texte va être juxtaposé à tous les textes successifs, avec cette ponctuation de l'adjectif 'rouge'.²

Le mot devient fonction, signe diacritique et soulève dans la conscience du lecteur la masse réactive totale de l'imaginaire français liée au continent "rouge".

Voyage donc, car de l'aveu même de Butor, le livre tout entier est "un texte de cheminement"³, un livre boomerang, "une errance dans un désert" qui fait retour sur elle-même. Mais ce monde australien est avant tout un monde nomade et le lecteur doit accepter de s'y projeter lui-même, comme un itinérant, un regard total non sagittal. "Il faut lire le paysage" comme on lit ce livre, comme les Aborigènes lisent le monde.

Boomerang par sa technique même se rattache sans conteste au Nouveau roman pour lequel l'écriture elle-même devient sujet. La forme narrative n'est pas transparente

¹ Michel Butor, *Répertoire IV*, Paris, Minuit, 1974, pp. 9-10. Essai intitulé "Le voyage et l'écriture".

² Michel Butor, "Mode d'emploi pour un livre labyrinthe", Revue *Autrement*, Australie noire. Les Aborigènes, un peuple d'intellectuels, mars 1989, op. cit., p. 38.

³ Ibid., p. 38.

et ne réfère jamais à quelque chose d'extérieur à elle-même. Ainsi ayant cessé d'être subordonnée au service du sujet, l'écriture devient l'aventure de l'écrit. Le voyage auquel *Boomerang* invite tente ainsi d'imiter, par sa forme et sa technique juxtaposée, l'équivalent pointilliste de la peinture aborigène. L'œil ne perçoit jamais la totalité mais autant de fragments et de taches disjointes que l'esprit recompose.

Ainsi perçu, l'art se devrait de reproduire le substrat phénoménologique de toute perception et non pas le "produit fini" qui serait, en littérature par exemple, le roman traditionnel où l'auteur est ce petit potentat didactique "présent partout et visible nulle part". Inversement, dans *Boomerang*, le lecteur peut entrer à n'importe quel niveau de la narration, à n'importe quelle page, la couleur seule lui indique où il se trouve, bleu aux Amériques, rouge en Australie.

De plus, les éléments disparates et éclatés qui composent le roman sont tous présentés sur un même niveau de validité narrative. Un dépliant touristique par exemple se superpose aux discours de Lévi-Strauss, un mythe aborigène s'enchaîne sans ponctuation aux lettres qu'il adresse à sa femme. Cette correspondance d'ailleurs sert aussi de prétexte narratif, sorte de fil conducteur faussement rassurant par la trivialité de ses détails. Mais ce faux journal de voyage, imité jusqu'à la caricature, donne au lecteur une trompeuse impression de familiarité aussitôt rompue par une citation, sans référence, de Jules Verne ou un emprunt non signalé à Bougainville.

L'utilisation des noms imprimés en majuscules, BOUGAINVILLE, BUFFON, etc.. véritables écueils sémantiques, dressés en plein milieu d'un contexte sans rapport avec le navigateur ou le naturaliste, sont comme autant de signes puissants qui ponctuent le texte de loin en loin et déclenchent automatiquement autant de surgissements fantômes de sens et d'associations inattendues. Ces "signposts" culturels fonctionnent un peu comme autant de signes routiers détournés de leur fonction directive et contribuent par un effet de brisure narrative à autant d'accidents de lecture, de juxtapositions éclairantes ou au contraire d'associations obscures. Ils renforcent également la construction spatiale et non pas linéaire du récit (juxtaposition).. Ils sont cet "emblème verbal" où le nom propre a pour effet de faire voyager le lecteur au lieu de lui indiquer où il se trouve.

Le texte par ailleurs “pille” allègrement ses sources, comme le Journal du capitaine Cook ou le discours de Bougainville dans *Voyage autour du Monde*. *Boomerang* est même l’œuvre la plus inter-textuelle de Butor. 80 % des matériaux écrits sont des citations empruntées. L’absence de guillemets, de référence et de ponctuation sert ici à “saper l’étayage du texte porteur effectué par l’appareil normal de citations et de références, et à contribuer au processus de nivellement par lequel toutes les composantes du texte-mosaïque ont le même statut”¹.

Ellipses et abréviations sont utilisées pour créer un effet “journal” en trompe-l’œil ou un faux “carnet de voyages” presque parodique. Parfois l’intérêt pour la faune ou la flore se veut totalement stéréotypé et parfaitement touristique comme autant de cartes postales ou de dépliants de voyage : kangourou, oiseau lyre, banksia, etc...

Butor propose ainsi une pluralité de “voyages” textuels grâce auxquels le lecteur a le choix de reconstruire lui-même son itinéraire suivant une structure en “kit”² ou en “maquette”, mais une structure qui demeure à chaque page ouverte et combinatoire. Une “machine à faire voyager”, un système d’inversion et de réécriture où les éléments réels sont rapportés comme des rêves et vice versa. Remarquons ainsi son usage de la “citation” intra ou extra textuelle et le caractère dit “sériel” du texte (Joyce, Borges) où toutes les composantes, anecdotes, théories, rêves ou spéculations ont un même statut narratif avec une sorte de nivellement du contexte indiciel.

Le boomerang, rappelle Butor, n’est pas une arme de guerre, il sert à effrayer les oiseaux et les fait s’enfuir vers des filets. L’idée est d’utiliser les noms comme des boomerangs, des objets qu’il lance pour “égayer” nos pensées et les prendre dans les filets d’une narration cachée, avec l’idée que le texte lui reviendra un jour par l’effet du boomerang.³

¹ Michael Spencer, “Tours et détours onomastiques dans *Boomerang*”, *Romance Quarterly* 32 (1), pp. 39-48, 1985. Voir p. 46.

² Ibid., op. cit., p. 39.

³ Michel Butor, “Mode d’emploi pour un livre labyrinthe”, op. cit., p. 40.

Mais moins que d'analyser plus en détail ici la structure narrative très complexe¹ de *Boomerang*, il s'agit plutôt pour nous de dégager l'image de l'Aborigène qui se développe dans ce rare texte sur l'Australie. Ni roman ni fiction, ni même comme on l'a vu chronique de voyage, *Boomerang* allie l'intérêt de sources juxtaposées, mêlées dans un rapport à la fois traditionnel et non linéaire et qui ont pour effet en mêlant prospectus touristiques, lettres personnelles, citations "sauvages" et intertextualité de composer un "discours" original sur les Aborigènes. Discours, comme le fait justement remarquer Michaël Spencer, "sur" et très peu "par" les Aborigènes eux-mêmes. Les extraits de Jules Verne par exemple cités presque intégralement renvoient tous à cette image de l'Aborigène entrevue dans *Les Enfants du Capitaine Grant* et *Mistress Branican* : animalité de l'Aborigène comparé à un "singe".

Les Aborigènes pour Butor, ce sont d'abord des chiffres :

Il y avait environ 275 000 en Australie en 1778 à l'orée du peuplement blanc ; il reste aujourd'hui 30 000 pur sang et 50 000 métis.²

Puis des questions : Qui sont les Aborigènes ? D'où viennent les Aborigènes ? Que mangent les Aborigènes ? Quelle est la musique des Aborigènes ?

A la question qui nous intéresse : qui sont les Aborigènes ? Butor répond en citant le catalogue d'une exposition Unesco :

Un peuple de taille moyenne aux membres minces cheveux ondulés, épais sourcils, yeux bruns profondément enfoncés, larges narines, lèvres épaisses et crâne allongé. Le bas du visage avance de façon marquée. Certains pensent que c'est une seule race qui occupe tout le continent, d'autres qu'il existe trois types principaux : le premier apparenté aux négritos, cheveux crépelés, qui aurait été en partie éliminé par deux autres proprement australiens, trapu et poilu dans le Sud, sombre au Nord avec les cheveux clairsemés. Les Tasmaniens étaient de type négrito, taille moyenne, nez large, lèvres épaisses, sourcils proéminents, prognathisme modéré, tête ronde....³

Comme si la définition elle-même devait contenir cette historicité "sépie" du contexte colonial, comme si cette définition et même la part existentielle de l'Aborigène devait à jamais demeurer indexée à une définition d'encyclopédie, à la froideur clinique et

¹ Michael Spencer, "Les citations ambiguës de l'Oncle Michel", *Australian Journal of French Studies*, vol XX, n° 1, January-April 1983.

² M. Butor, *Boomerang*, op. cit., p. 95.

³ Ibid., p. 83.

insultante d'un dictionnaire. Butor semble ainsi dire que l'Aborigène, c'est aussi cela, cette image que nous en avons fait, amalgamant en elle les différents "niveaux" de l'imaginaire français, sans privilégier par ailleurs dans le contexte un quelconque indice idéologique plutôt qu'un autre (structure combinatoire).

Plus loin, ils sont "semblables à des hommes et à des lézards"¹. Dijalmung a "la tête et le corps d'un serpent, des bras et des jambes comme un homme"², plus loin encore leur odorat est comparé à celui "des meilleurs chiens de chasse"³ et leur capacité à grimper aux arbres serait due à la "conformation légèrement préhensible de leur orteil"⁴ même si leur "front un peu fuyant" est un signe d'intelligence, ils restent "les plus misérables indubitablement de tous ceux que la nature a dispersés à la surface des continents"⁵.

Ces emprunts citations/réécritures au narrateur raciste et ambigu des romans de Jules Verne ne permettent pas dans *Boomerang* de situer cependant une voix qui pourrait être en propre celle de Butor, même si selon lui, "C'est la méditation sur les Aborigènes qui est à l'origine de toute l'organisation du texte"⁶. Les Aborigènes, dit-il plus loin "sont comme des Indiens souterrains" et ce qui reste fascinant pour lui, c'est justement ce côté souterrain, ce côté paria, "le fin fond, la limite de l'humanité". Mais Butor lui-même se garde bien de se dévoiler et avance caché derrière le fatras culturel des juxtapositions historiques ou littéraires. L'image de l'Aborigène qui se dégage ainsi de ce magma reste elle-même sujette à cette contextualisation brouillée, "ouverte", en "kit".

C'est pourquoi Butor se montre fasciné par leur "façon différente de regarder les objets". L'auteur/narrateur veut que le lecteur lui aussi "lise" son texte comme un Aborigène "lit" le paysage ou les pistes. Perdus dans son texte sans ponctuation ni

¹ M. Butor, *Boomerang*, op. cit., p. 63.

² Ibid., p. 82.

³ Ibid., p. 179.

⁴ Ibid., p. 180.

⁵ Ibid., p. 179.

⁶ Michel Butor, "Mode d'emploi pour un livre labyrinthe", op. cit., p. 37.

direction, il nous faut reconnaître les “signes” de cet itinéraire de l'étrangeté. Une méditation sur des sentiers inconnus, sur un nouveau chant des pistes, sur une dimension protéiforme symbolisée par le continent australien lui-même. Roman non-roman, copié-collé, morceaux et fragments révèlent, tous, l'impossibilité majeure de ne rien dire sur ou de l'Aborigène autrement que par le biais du pur amoncellement de milliers d'images, figées dans le temps, figées dans les formes et les genres, devenues indécises dans l'espace entre rêve et réalité.

Butor, nouveau narrateur, presque malgré lui, a aussi perçu cette impossibilité de parler de la dimension aborigène qui devient en ce XX^e siècle une figure kaléidoscopique sertie dans tous les passés et tous les présents, à la fois tangible et insaisissable, rassemblant en elle-même toutes les contradictions de l'un et du multiple mais cependant toujours Autre. Comme disait si justement André Breton :

Il n'y a que le seuil émotionnel qui puisse donner accès à la voie royale; les chemins de la connaissance, autrement, n'y mènent jamais. [...] L'Australie est, d'ailleurs, poétiquement aimantée.¹

Jean Baudrillard

Pour Baudrillard, l'approche est très différente. Ses textes consacrés à l'Australie relèvent au départ d'un genre plus classique, plus ancien aussi, celui du moraliste du XVII^e (on pense en effet au “Comment peut-on être Persan?”), à cette tradition voluptueuse aussi des voyageurs comme Loti ou Segalen, mais aussi à la tradition classique de la sociologie anthropologique.

Mais Baudrillard cultive l'art du regard décentré. L'un des meilleurs exemples à ce sujet étant son ouvrage fameux *Amérique* où les Américains modernes se voient assignés cette catégorie infamante de sujets anthropologiques au même titre que les Zoulous ou les Nambikuaras. Le même est autre. Cette inversion inattendue permet d'appliquer le poids de la culture native de l'observateur mais comme déportée, comme absente ou annulée par le léger décalage de la francité et qui laisse ainsi surgir un fond

¹ Karel Kupka, *Un art à l'état brut*, “Peintures et sculptures des Aborigènes d'Australie”, avec un texte d'André Breton, Lausanne, La Guilde du Livre, 1962, p.10.

d'étrangeté absolue. Cet objet observé n'est plus ni rationalisé de l'intérieur ni rapporté depuis son "sol" propre.

Sur le plan formel, l'art du fragment ne relève pas chez Baudrillard d'un genre littéraire qui chercherait à rétablir les règles d'une fiction nouvelle mais au contraire d'un non-genre résolument postmoderne dans sa présentation et qui se prêterait plus directement aux clips vidéos, aux images sérielles, télévisées, séquentielles, thématiques et qui visent toutes à rapprocher l'écriture d'une narrativité cinématographique.

L'Australie, de par sa distance géographique, géologique et anthropologique, fournit un écran total contre la stupidité conventionnelle de l'état du monde. Le brouhaha de l'actualité devient d'une insignifiance ahurissante. L'aboriginalité (l'originalité tout court ?) c'est justement ça: une ironie sidérale, qui fait écran à l'exaspération des affaires, à l'effusion des idées, et surtout à l'irradiation incessante de l'actualité - ombre de l'irradiation cancérigène par raréfaction de la couche d'ozone dont se plaignent précisément les Australiens, et dont ils se protègent par des crèmes écran total. Ils se protègent également de toute irradiation intellectuelle par un pragmatisme absolu, tournant le dos à l'immense potentiel de la puissance aboriginaire, dont ils disposent et que nous n'avons plus.¹

Pour les contenus donc, pas de paradis perdu chez Baudrillard, mais un constat de la dérégulation mutagène des sociétés modernes qui tentent non de comprendre ce qui leur est étranger mais plutôt de s'en protéger (écran total... irradiation cancérigène...) par volonté malade de la normalité pragmatique. Mais Baudrillard n'est pas de ceux qui s'attardent longtemps sur les bonheurs perdus ou les utopies passées, pas plus d'ailleurs que sur la richesse culturelle de cette "puissance aboriginaire". Ce qui l'intéresse, c'est notre primitivité-miroir, cet invisible de nos sociétés et de leur effondrement programmatique intellectuel et communicationnel. Les Aborigènes ne sont présents ici que comme procédé métonymique où ancien primitif signifie nouveau primitif. Cependant, reconnaît Baudrillard, toutes qualités confondues les anciens ne pâlisent nullement à la comparaison. Puissants de leurs savoirs et de leurs traditions, les Aborigènes se situent en dehors du contexte de l'étude finalement complètement eurocentrique des *Cool Memories* qui avant tout se veut le miroir absolu des seuls Français.

¹ Jean Baudrillard, *Fragments. Cool memories III*, Paris, Galilée, 1995, p. 98.

Dès lors, pourquoi vouloir “faire” les Aborigènes à notre image, pourquoi vouloir leur transformation ?

Les deux extrêmes : l'aborigène et l'occidental se croisent ici en Australie comme nulle part au monde et louchent l'un sur l'autre dans une sorte de strabisme anthropologique. Mais au fond pourquoi vouloir arracher les aborigènes au néolithique ? Et pourquoi nous arracher nous-mêmes à notre état technologique avancé ? C'est aussi absurde que d'arracher les enfants à l'enfance ou les vieux à leur vieillesse. Ce que nous faisons partout par insinuation ou électrochoc sur la voie dynamique de notre humanisme providentiel.¹

Sont-ils d'ailleurs si profondément différents de nous ?

Si nous nous supportions tels que nous sommes, nous supporterions les sauvages tels qu'ils sont: échevelés, effarés, exorbités - et nous secrètement corrompus et dégénérés.²

Baudrillard approche lui aussi cette Australie comme il l'avait fait pour son Amérique, en un long monologue à l'intention de personne en particulier. Son regard se pose sur les êtres et les choses avec la même dérision décapante, le même dépeçage minutieux de nos hypocrisies cachées. Mais ce qui est nouveau sans doute, c'est cette tonalité particulière qui ne se veut ni bien pensante ni “politiquement correcte”. Il y a chez Baudrillard certaines réflexions qui ne s'adonnent ni à la pseudo compassion anti-raciste de rigueur, ni à l'admiration automatique des Aborigènes. Sa manière de nous renvoyer dos à dos a du moins le mérite de la nouveauté et permet même de dégager ainsi une forme identitaire définitive qui reconnaît les différences sans vouloir nécessairement les résorber.

Plusieurs de ses ouvrages font encore référence à l'Australie et aux Aborigènes, depuis les différents tomes de *Cool Memories* jusqu'aux *Fragments*, mais finalement assez peu de textes en comparaison de la multiplicité de ses oeuvres. Soulignons cependant que Baudrillard a tenu tout de même à terminer *Fragments* par un extrait consacré à l'Australie.

Comme on le voit après ce rapide tour d'horizon, les auteurs importants qui ont consacré une partie de leurs ouvrages aux Aborigènes sont peu nombreux et la vision

¹ Jean Baudrillard, *Fragments. Cool memories III*, op. cit., p. 97.

² Ibid.

qu'il apportent à leur tour est celle d'une Europe finalement fragmentée, parcellaire, névrosée et qui tente encore sans conviction de "catologuer", comme Butor, les êtres et les histoires mais qui en même temps a renoncé presque nostalgiquement, comme Baudrillard, à l'universalité conquérante des siècles passés. L'image de l'Aborigène qui résulte de ce crible nouveau est elle-même composite, indécise et multiple... Elle subit la nouvelle "graphie" visuelle du cinéma, cette grammaire syncopée, surexposée, enchaînée-fondue, ce tressautement du clip, sa syntaxe vertigineuse de trop d'images et où le sens advient par choc, par accident seulement, par juxtapositions d'images hyperboliques, émotionnelles et violentes.

3. Le récit journalistique

Cette nouvelle figure de l'Aborigène se retrouve toute aussi brouillée chez les écrivains de l'Australie qui s'improvisent "romanciers" et sont en fait pour la plupart de simples journalistes reconvertis, soucieux de livrer à la postérité leurs impressions de voyage, ce que l'on a pu nommer "l'écriture d'un déplacement"¹.

Ces textes sont souvent de simples guides de voyages, ou la version développée d'articles de journaux qui, une fois remaniés, donnent lieu à des récits de voyage d'un genre nouveau. Dans l'ensemble, cette production littéraire reste cependant extrêmement éparpillée et inégale. Elle est le fait de "voyageurs-poètes" auto-proclamés, de chanteurs sans public, de cinéastes en mal de sujet ou encore de véritables chercheurs, ethnologues ou sociologues travaillant localement sur un projet d'étude en Australie. La relation de voyage en tant que telle n'existe plus, elle est désormais remplacée par le texte scientifique (ethnographie) ou touristique (guide)² et ressemble à s'y méprendre à la prose myriadaire et sans substance des *Tabloïdes* ou des magazines féminins.

¹ *Roman et récit de voyage*, Textes réunis par Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, Préface de Philippe Antoine, p. 5.

² J.-M. Moura, *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XX^e siècle*, op. cit.

Le genre le plus récent provient sans aucun doute de la place médiatique de plus en plus importante qu'occupe le journaliste de la fin du XX^e. Ce dernier a connu dans les dernières décennies une mutation importante et subreptice. Loin d'être le simple reporter ou correspondant étranger qui se contente d'expédier ses dépêches d'agence à la maison mère, le journaliste a peu à peu cessé d'être cet intermédiaire transparent et anonyme et s'est efficacement substitué à une figure d'autorité qui impose ses vues, explique ce qu'il convient de comprendre à tel ou tel événement et manifeste à tout instant ses choix idéologiques ou moraux. Il a ainsi cessé de s'effacer derrière la matière journalistique brute pour se hisser au rang extroverti d'une vedette médiatique, d'un *pundit* plastronnant sur le devant de la scène et éclipsant à mesure le sujet interviewé.

Il y a donc bel et bien renversement des rôles. Le journaliste serait celui qui apporte la lucidité du vécu. Ce qu'il narre n'est plus une vue de l'esprit comme dans le cas de la fiction romanesque, mais une "réalité" qu'il observe avec un détachement tout professionnel. Le livre qu'il publie devient donc une extension de ce reportage et se charge des connotations véridiques d'un témoignage à la première personne. "J'ai vu et entendu."¹ Il est ce voyageur :

... inaugural et bénéfique – ou tout au moins utile –, il est un observateur supérieur, un découvreur, un révélateur de la réalité, s'opposant trait pour trait à la cohorte moutonnaire et simplement spectatrice des touristes. Le premier est un être antisocial, un rebelle, quand l'autre savoure les délices standardisées de la société de consommation. Le récit du voyageur correspond à une littérature de la révélation, rapatriant l'inconnu dans le quotidien des non-voyageurs.²

Ce sera l'exact portrait de ces écrivains de l'Australie, tous "découvreurs", tous décidément originaux dans leur quête et leurs visions. Les ouvrages de ce type sont aussi sans surprise les plus nombreux. La Revue *Autrement*, à mi-chemin entre reportage et livre, a consacré deux numéros hors-série à l'Australie. Le premier, publié en 1984, révélait les noms de quelques-uns de ses rédacteurs, spécialistes de l'Australie, en particulier Michèle Decoust et Barbara Glowczewski. Ce premier numéro

¹ François Missen, "La caverne d'Ali Baba : les mines", Revue *Autrement*, Hors Série 7, Aventure Australie, avril 1984, p.85.

² Jean-Marc Moura, op. cit., p. 401.

se concentrait surtout sur l'Australie blanche et la toute nouvelle notion d'identité nationale, ainsi que sur sa population d'immigrés venus de tous les coins du monde. L'approche aborigène, couverte par B. Glowszewski, était alors essentiellement du domaine de l'ethnologie. La vertu de ce numéro était de laisser cinq journalistes français parler de l'Australie, "déposer préjugés, à *priori* et clichés au vestiaire, de se laisser mettre sens dessus dessous par le plus vieux continent... et la plus jeune civilisation du monde"¹. Le second numéro, publié en 1989, donnait enfin la parole au monde aborigène, l'Australie noire, en faisant découvrir le "Temps du Rêve", âme de la culture aborigène, pour "voir de près comment vivent les Aborigènes de l'Australie d'aujourd'hui, pour parcourir ce continent qui est leur mémoire, pour rapporter objets, témoignages et interviews d'une culture en voie de transformation et non d'extinction"². Cette fois très orienté, le regard des Blancs, depuis Baudin en passant par Jules Verne et jusqu'à Michel Butor, décrypte le monde aborigène et en propose un portrait protéiforme. Les articles seront tous rédigés par des écrivains, des chercheurs ou des journalistes fameux.

Ces voyageurs inédits vont ainsi partir à la rencontre de leurs contemporains du bout du monde, Blancs et Noirs, et trouver ailleurs l'exotisme qu'ils ne voient plus en France. Toute une population bariolée, couleur de sable rouge, camionneurs, aventuriers, chercheurs d'or ou de sagesse, tous sont devenus tout à coup les héros d'un jour, dans ce soudain engouement égalitaire pour "l'Australie blanche" et "l'Australie noire".

Plusieurs ouvrages récents illustrent parfaitement le genre, celui d'Annick Cojean³, grand reporter au *Monde*, ou ceux de Michèle Decoust⁴, journaliste à la Revue *Autrement*, qui passa six mois en Australie avant de publier *L'inversion des saisons*, son premier livre sur l'Australie, ainsi que cinq films documentaires.

¹ Revue *Autrement*, Aventure Australie, Hors série 7, avril 1984, Editorial de M. Decoust, p. 12.

² Revue *Autrement*, Australie noire, Hors série 37, mars 1989, Editorial de Claire Merleau-Ponty et Anne Tardy, p. 9.

³ Annick Cojean, *L'échappée australienne*, Paris, Seuil, 2001. Elle a aussi publié des récits de voyage dans d'autres parties du monde : *Cap au Grand Nord*, Paris, Seuil, 1999.

⁴ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, Paris, JC Lattès, 2000.

L'autre visage australien

Pour Annick Cojean, ce voyage intérieur est placé sous le signe d'un déplacement géographique précis, une traversée en train de l'Australie, d'est en ouest. Cette traversée continentale, loin d'être un itinéraire initiatique, permettra en fait de simuler une aventure en cherchant à faire revivre les échos nostalgiques du Trans-Orient Express, de ces grandes épopées ferroviaires à la Cendrars, de ces traversées romantiques du siècle dernier. Ce n'est donc pas par véhicule tout terrain, comme on pourrait s'y attendre, que va s'effectuer cette redécouverte de l'Australie mais par un moyen de locomotion plus lent, plus social aussi, plus favorable aux rencontres, et qui, on l'espère, va permettre non seulement de sillonner des distances considérables mais encore de côtoyer l'Australie "profonde". Ce récit journalistique, qui "s'est écrit [...] dans l'urgence folle du quotidien"¹, vit en effet de la croyance minimale en l'authenticité et de tous les clichés de ces destinées obscures extirpées de l'oubli, de la révélation des laissés-pour-compte, de l'apologie des méconnus de l'histoire, revisités et tout auréolés de qualités invisibles.

Toutefois malgré ces présupposés égalitaires, c'est un récit qui ne se veut jamais politique mais éminemment social. L'auteur va expressément à la rencontre des "petits", de ceux qui ne sont jamais des héros de romans. Même si les rencontres demeurent superficielles, elles sont toujours "totalement sur le vif" et doivent contenir, en un dosage très mesuré, une part de mystère, une part d'exotique, une part de richesse intérieure.

Là-bas, dans ce pays qui finalement pourrait être aussi n'importe lequel, les camionneurs de Cojean sont tous poètes, les chercheurs d'or, des rêveurs, les surfeurs tous des idéalistes. Rien n'y est surfait, car ici même le surfait est beauté, poésie moderne... Le récit prend parfois des tonalités bibliques. Il y a ainsi les bons Samaritains qui sont les docteurs volants (*Flying Doctors*) et qui patrouillent, au risque de leur vie, les régions reculées de l'Australie pour soigner les malades et sauver les blessés; il y a "Madame" la tenancière d'un bordel, en fait travesti, membre du Conseil municipal et

¹ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, op. cit., Préface.

dont l'établissement est reconnu dans la ville et même béni par le prêtre local; il y a ces animaux (onagres, chameaux, chats, chiens, chèvres) retournés à l'état sauvage; il y a ces seigneurs modernes de la route, Mad Max tarifiés, transportant des bestiaux et fendant l'espace dans leurs trains-remorques interminables; il y a ce directeur de musée qui rêve de remplacer le mouton et la vache par le kangourou, l'émeu ou le crocodile; et il y a bien sûr l'Aborigène, ici l'incontournable jeune fille de la génération volée, qui essaie de faire reconnaître les droits de son peuple.

Cette Australie nouvelle se complexifie et se fige en même temps dans ces nouveaux chromos, à la fois clichés convenus et fatras touristique. Le contenu idéologique du livre-autobiographie-témoignage, "sorte de carnet de route" se place dans cette frange bien pensante et sociale qui feint à la fois de s'émouvoir de la misère exotique et en même temps de s'émerveiller devant ces destinées, paraît-il, si attachantes, si colorées... Le livre devient ainsi une galerie de personnages sans profondeur, alignés ici par souci de l'effet facile, par sens de la formule choc et du sensationnalisme condescendant et bon marché.

Chez Annick Cojean, la place tenue par les Aborigènes est importante mais semble se concentrer plus volontiers sur l'aspect purement sociologique. L'image de l'Aborigène s'est féminisée, socialisée, politisée pour l'occasion. Objet de toutes les attentions, la femme aborigène est elle aussi une soeur de combat, engagée résolument dans la modernité de luttes politiquement correctes, même si au détour de quelques phrases le même choc brut devant l'essence primitive continue de ressurgir. Sans peut-être l'avoir vraiment voulu le portrait atteint à une nouvelle disparition ironique de l'Aborigène qui se voit ainsi banalisé, "normalisé", politisé, ramené dans la galaxie des simples dissentiments politiques si populaires au XX^e.

A Broome par exemple, c'est la religion et surtout le christianisme qui réunit les communautés blanches et aborigènes qui se côtoient et semblent communier ensemble. Mais la chose reste rare en général, nous dit Cojean.

Ailleurs ils s'ignorent. Ils vivent en parallèle. Sans interaction. Sans confrontation. Ils ne marchent pas du même pas. Ils ne vont pas dans la même direction. Et cette étrange juxtaposition est bouleversante. [...] la haine est imperceptible. La sympathie aussi, d'ailleurs. Plutôt l'indifférence. La résignation à une cohabitation désormais inévitable.¹

Ici encore la même marque sur l'Aborigène qui le rend si totalement *différent* : la quasi "transparence" de sa présence, il vit dans un monde parallèle, à une vitesse et dans une direction elles aussi parallèles. La "résignation" fait par contre référence à l'Australien blanc, non à l'Aborigène, qui, lui, n'est pas affecté de la même manière par les mêmes réalités. Cette résignation, rappelle Cojean, c'est l'inimitié qui existe de la part des Blancs parce que l'Aborigène ne s'est pas éteint et qu'il continue d'être une écharde vive dans la conscience australienne.

Les Français, par réflexe national, ne manquent jamais par ailleurs une occasion de dénoncer le racisme d'autrui. Selon nos auteurs, le mythe même d'une Australie blanche ne s'est pas éteint parmi les populations rurales, et si certains travaillent en collaboration avec les Aborigènes, une partie de la population australienne continue de les voir comme de simples parasites. Ce racisme de la société australienne dénoncé² par Cojean sera d'ailleurs largement repris et commenté en France dans la plupart des ouvrages sur l'Australie, que ce soient sous la forme de livres, d'articles de journaux³ ou de magazines⁴. Le numéro de *Libération* du 12 septembre 2000 qui consacrait ses pages au sport australien se proposait de traverser l'Australie pour y rencontrer les habitants des villes les plus reculées mais aussi bien sûr les Aborigènes :

Pour l'Australie noire, l'heure de la parole est venue. Dire les souffrances et, surtout, les savoir écoutées.⁵

Pour *l'Express* du 24 août 2000 qui rédige un dossier spécial Australie, la question aborigène "empoisonne depuis plusieurs années le débat politique, mine la société tout

¹ A. Cojean, op. cit., pp. 52-53.

² M. Decoust écrira : "Les chiffres sont accablants".

³ Voir à ce titre un article de Jacqueline Gaillard, "Images de l'Australie dans la presse française", *The French Australian Cultural Connection*, Papers from a symposium held at the University of New South Wales, 16-17 septembre 1983, edited by Anne-Marie Nisbet et Maurice Blackman, pp. 250-255.

⁴ Lors des Jeux olympiques de Sydney, les principaux organes de presse français comme *le Monde*, *le Nouvel Observateur* ou *Libération* ont largement commenté ces aspects de la vie australienne.

⁵ Au titre de "Le sport pour exister sur la carte du monde".

entière d'une culpabilité diffuse"¹. *Le Nouvel Observateur*² lui dédie aussi un numéro spécial "Australie. La dernière frontière" et explore la question de "la génération volée" :

En un siècle, les Australiens ont pris aux Aborigènes leurs terres... et leurs enfants. Aujourd'hui ces militants de la mémoire perdue exigent réparation.³

M. Decoust rédigea également un long article⁴ dans *Le Monde diplomatique*, reprenant certains éléments de ses livres. Aucun média français n'ignorera la question et se fera un devoir de donner la parole à ceux qui sont pressentis comme les exclus du développement économique et culturel australien. Cette vie parallèle, sans interaction, les journalistes la remarqueront comme une facette intégrante de la réalité australienne. M. Decoust, dont nous parlions plus haut, remarque dans *L'inversion des saisons* :

Dans le Greyhound, personne ne paraissait avoir noté leur arrivée, ni leur départ. Leurs déplacements ne semblaient pas avoir remué l'air, ni dérangé l'espace des vingt Blancs : leur présence avait simplement vidé les visages de leur naturel, figé les regards dans une indifférence lassée, ralenti les conversations. On faisait comme s'ils n'existaient pas.⁵

C'est cette existence têtue mais transparente qui semble fasciner le plus le voyageur français. La psyché française semble à chaque fois se cristalliser dans l'étroite fracture de cet espace non dit entre Australiens. C'est sans doute parce que la France jacobine et révolutionnaire présuppose une assimilation républicaine si totale et si absolue à la francité, qu'elle finit par devenir inconsciente et aveugle à ses propres réflexes xénophobiques.

Le second aspect de ces récits de voyage est là encore tout aussi relatif à une autre vision typique de l'imaginaire français. Cojean remarque ainsi l'effort synchrétique opéré par les Aborigènes pour tenter d'intégrer à leurs croyances l'héritage religieux européen. Une Aborigène pieuse, éduquée dans une mission, justifie ainsi la piété de ses semblables :

¹ *L'Express*, p. 44.

² *Le Nouvel Observateur*, n° 1866 du 24 août 2000, p. 24.

³ On estime qu'entre 1885 et 1967, 30 à 50 % des enfants aborigènes, surtout métissés, avaient été retirés à leurs parents et placés dans des foyers.

⁴ M. Decoust, "Le rêve perdu des Aborigènes", *Le Monde diplomatique*, octobre 2000, p. 24.

⁵ M. Decoust, *L'inversion des saisons, une passion australienne*, Paris, Robert Laffont, 1987.

Les rites de l'Eglise intègrent les éléments de notre propre culture : la fumée pour purifier, l'eau pour nettoyer, le chant pour raconter. Nos boomerangs sont les bienvenus pour impulser un rythme. Tout nous est familier. Il n'y a pas de choc. Il y a mariage.¹

Là encore, esprit généralement laïc et idéaliste, le Français moyen renâcle presque automatiquement devant un tel syncrétisme qui, pour lui, ne peut s'être fait qu'au détriment de croyances traditionnelles. Contrairement à la vertu d'assimilation qu'il pratique avec zèle chez lui, il exige l'originalité absolue à l'étranger. Le Français reste romantiquement attaché à cette image intacte du primitif, pur, intouché par la civilisation, d'où sa fascination sans borne pour l'Aborigène qui ne cherche ni ne parvient tout à fait à s'intégrer. Que l'Aborigène devienne "blanc" et son originalité s'éteindrait.

Toujours dans l'esprit de cette optique sociale, la parole est donnée, cette fois par A. Cojean, à une femme métisse, enfant de la "génération volée". Or ce qui est intéressant de noter ici, c'est d'abord ce choix très spécifique de donner la parole à cette génération de jeunes enfants aborigènes arrachés de force à leurs familles dans le but de les intégrer coûte que coûte à la société blanche. Ce choix témoigne une fois de plus d'une certaine "spécificité" française, la défense spontanée et généreuse des opprimés, des faibles et des minorités. Quoique le mouvement féministe, contrairement au reste du monde occidental, semble avoir quelque peu faibli en France durant les deux dernières décennies, A. Cojean réinscrit ce témoignage particulier dans une mouvance plus typiquement féministe.

Il fallait faire une pause dans le voyage. Prendre le temps d'écouter la voix d'une femme dont les ancêtres peuplent depuis des milliers d'années la grande région du Nord, le Top End. La voix d'une Aborigène, ardente et fière. La voix d'une femme d'ici.²

La pause dans le voyage constitue un arrêt dans le mouvement qui permettrait de donner la parole à l'ancestralité, à la sagesse. L'Australie blanche est une Australie du mouvement, de la vitesse, de l'excentricité, du bruit... Le texte veut s'arrêter, prendre le temps de retrouver les voix anciennes, celles des femmes, celles qui ne parlent que

¹ Annick Cojean, op. cit., p. 54.

² Ibid., p. 71.

dans le silence, depuis des milliers d'années, "au bout du bout du monde", comme le dit souvent Butor.

L'évocation du "Top End" vient renforcer cette notion de bout du monde, de fin de toutes les routes qui est aussi et surtout le dernier refuge de l'inconnu. Une voix, singularité représentative de tout un peuple, une voix "ardente et fière", comme une nature indomptée, une voix d'un "ici" que l'on peuple au passage de fantasmes qui lui sont parfaitement étrangers.

Le choix de mots simples, les répétitions, un style épuré à l'extrême... Toutes ces figures stylistiques sont censées laisser filtrer le rêve dans le blanc du texte. A la nudité symbolique de l'Aborigène répondra curieusement une prolifération imaginaire. L'Aborigène serait ainsi l'inconscient manifesté, un lien inévitable avec nos origines mais paradoxalement sans aucun avenir.

A nouveau, comme l'Aborigène cannibale du XIX^e, celui de Cojean est redevenu cet espace humain vierge et silencieux qui se prête complaisamment à la modélisation du fantasme privé ou national. Chez Decoust, le voyage qui est un itinéraire sentimental est une occasion de reproduire les mêmes schémas. Tous les personnages croisés au hasard sont tous, comme chez Cojean, des êtres évidemment "exceptionnels", venus des quatre coins du monde pour vivre leur idéal de liberté sur cette terre de paradoxes. Marko par exemple, dernier constructeur de bateaux en bois, Yougoslave venu il y a quarante ans faire fortune "qui continue à massacrer l'anglais, et à parler de ce pays comme une terre étrangère"¹ et qui gagne des fortunes sans les dépenser, ou encore Giovanna, Italienne de soixante dix ans qui continue de préparer des pâtes fraîches et des sauces qu'elle vend dans son épicerie et qui vient d'ouvrir un restaurant, travaillant plus de quinze heures par jour et roulant en BMW.

Ils font fortune pour leurs enfants. Mais pour finir, ils n'habitent nulle part, leur travail est leur seule patrie... dont ils ne sortent jamais...²

¹ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, op. cit., p. 34.

² M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, op. cit., p. 43.

Et là encore, les mêmes procédés littéraires, la même galerie de portraits, la même superficialité dans la saisie d'une société complexe et dynamique, et la même impossibilité à s'arracher aux pires clichés journalistiques de rigueur. Ce thème d'une Australie aveugle, d'une Australie de "paumés" revient systématiquement chez tous ces auteurs comme par exemple Charlélie Couture¹, ancien chanteur de rock reconverti en écrivain-voyageur et dont deux ouvrages passent par l'Australie. Les héros de ses nouvelles sont tous des solitaires, des drogués, des vieillards, des écrivains ratés, des chanteurs sans voix, tous à la recherche de vies perdues, brûlées. Les Aborigènes font toujours partie du décor, sorte de frise indistincte de clochards massés autour des *liquor stores*, unique centre social de la vie des bourgades du *bush* où se croisent les paumés, les buveurs de bière et les "abos" ivres.

Tout un continent peu à peu transformé en une Mecque de *Backpackers*, figé dans un présent poussiéreux où se déplacent, languides, les derniers rescapés de la plus vieille civilisation du monde... "projection d'un monde très ancien, peuplé de divinités qui dictent toujours la conduite des vivants"², vivants qui continuent malgré eux de fasciner les Français et leurs descendants et d'infléchir leur discours, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit, vers une nostalgie d'authenticité qui n'est plus.

4. Le roman historique

Une seconde catégorie, fictionnelle cette fois, domine cette très maigre production littéraire française consacrée à l'Australie. A la fois récit ethnologique, historique ou documentaire, elle met en scène des personnages parfois aborigènes, parfois blancs qui se retrouvent brusquement immergés dans l'ancienne tradition aborigène. L'écrivain situe généralement le point de vue du narrateur depuis celui d'une culture étrangère, il est le témoin de situations inédites dont il fait l'expérience un peu comme un ethnologue. Cette production romanesque assez mince procède d'un mouvement de dépaysement, d'une volonté d'éclairage réciproque des cultures" selon la formule d'Evans-Prichard.

¹ C. Couture, *Le couloir des brumes*, Le Pré aux Clercs, 1998. et *Les Dragons en sucre*, Paris, Ramsay, 1990.

² Michèle Decoust, "Le tête en bas", *Revue Autrement Hors Série* 7, avril 1984, Editorial.

Il ne s'agit pourtant pas à proprement parler de romans ethnologiques, ni d'ouvrages "Témoignages" parus en France dans la série intitulée *Terre humaine*. Il existe d'ailleurs, dans cette collection, toute une littérature ethnographique "indienne" extrêmement riche mais qui curieusement n'a presque aucun équivalent côté aborigène. Nombreux pourtant sont ceux qui s'éteignent chaque année, parfois derniers survivants de leur clan ou derniers locuteurs d'une langue qui s'éteint avec eux... Même chose pour les Aborigènes de la "génération volée" qui n'ont finalement que très peu témoigné pour des auteurs français, ou alors seulement sous la forme de brèves interviews. Les ouvrages publiés en anglais ne sont que trop rarement traduits, à l'exception notable du très fameux *Le chant des pistes* (*The Songlines*) de l'Anglais Bruce Chatwin. Il semble que ce soit seulement sous la forme de très petits livrets publiés par Albin Michel, sous la série *Paroles*¹, et dont une présentation identique existe pour les Indiens, les Grecs anciens ou l'Afrique...

Cette production romanesque française essentiellement recomposée à partir de sources anthropologiques ou historiques est si réduite par le nombre et la qualité que nous devons nous arrêter sur trois romans seulement (les trois seuls à notre connaissance). La rareté même des sources nous oblige à reconsidérer la production dans son état actuel, au mépris de tout critère de qualité littéraire. Dans ce désert de la fiction romanesque, chaque ouvrage, quelle que soit sa valeur intrinsèque, redevient en soi un témoignage précieux de cet imaginaire français.

Alcheringa, le Temps du Rêve éternel (1997)

¹ *Paroles Aborigènes*, Textes présentés et recueillis par Thomas Johnson, Paris, Albin-Michel, 1998.

Betty Villeminot¹ a beaucoup écrit sur l'Australie, seule ou avec son mari Jacques Villeminot. Elle a participé à divers numéros de la revue *Autrement* consacrés à l'Australie. Ce roman, *Alcheringa, le Temps du Rêve éternel*², n'est donc pas le produit d'un moment particulier mais bien celui d'une sorte de fidélité, d'amour même pour la richesse de la culture aborigène. Dans ce roman, le héros est pour la première fois aborigène et toute l'histoire est perçue et décrite depuis sa perspective, et ceci à un moment particulièrement tragique de l'histoire de l'Australie puisqu'il s'agit historiquement de l'arrivée des Blancs dans l'intérieur du pays.

Nari, jeune Aborigène doit subir, comme tous les jeunes de son âge, les diverses initiations pour devenir un Homme véritable. Le récit suit les déplacements du groupe de Nari dans ses traversées du désert et ses itinéraires rituels, recomposant tout le réseau religieux, traditionnel et humain qui reliait les divers groupes tribaux selon un calendrier saisonnier. Il s'agit d'un itinéraire religieux mais aussi d'un parcours perceptuel par lequel Nari se transforme peu à peu et entreprend par ses diverses initiations la compréhension du monde qui l'entoure, de ses devoirs vis à vis de la terre et de l'harmonie nécessaire qui régit les rapports entre l'homme, le ciel et la terre. Mais voilà que brusquement au sein de ce monde tenu en équilibre par les déambulations sacrées, fait irruption le monde de l'homme blanc. Des rumeurs d'abord, puis l'apparition d'animaux étranges et inconnus (la vache, le chameau) et enfin la rencontre avec la première peau blanche, les premiers yeux clairs.

Cette rencontre avec l'inconnu, les Aborigènes tentent longuement de l'intégrer, de la concilier de manière intelligible avec leurs traditions afin de ne pas aller à l'encontre des enseignements. Ce n'est que lorsque les Blancs deviennent tout à coup plus nombreux que la question de leur "origine" se pose, dans les termes tout à fait remarquables de la psyché aborigène ordinaire. Ainsi pour eux, s'il est acceptable que des êtres venus d'un

¹ Coéquipière de Jacques Villeminot, chargé de mission par le Musée de l'Homme et le Muséum National d'Histoire naturelle, elle a vécu plusieurs mois auprès des Aborigènes du désert central et d'autres régions. Egaleme nt coauteur de 14 livres sur l'Australie et la Nouvelle-Guinée, tous épuisés à l'exception de *Au commencement des Temps, l'Australie*.

² Betty Villeminot, *Alcheringa le Temps du Rêve éternel*, Paris, Albin Michel, 1997.

autre pays traversent le pays, ce qui leur demeure incompréhensible, c'est que de tels hommes puissent volontairement abandonner leur terre, et qu'ils cessent ainsi d'en porter les responsabilités coutumières et de rendre hommage aux esprits qui l'habitent. Comment de tels hommes peuvent-ils ne pas obéir aux commandements primordiaux : "l'interdit de quitter le territoire légué par les Grands Ancêtres pour envahir celui des autres et l'interdit de s'attacher aux choses matérielles"¹? Comment accepter même des hommes qui ne prennent jamais le temps de méditer?

L'univers de Nari et l'ordre du monde en sont bouleversés. Les points d'eau s'assèchent, le gibier se fait rare, les pistes deviennent dangereuses. L'incompréhension s'installe et les Blancs deviennent violents, puis meurtriers. La magie elle-même est devenue inopérante. La maladie apportée délibérément par des couvertures infectées par la variole fait des ravages, les jeunes femmes sont violées, enlevées. Toutes ces violences finissent peu à peu par décimer le groupe de Nari qui n'aura d'autre refuge qu'une conversion forcée au christianisme afin de faire cesser les persécutions. Nari, enfermé dans une cellule pour avoir volé une vache, revit en mémoire sa vie passée, les merveilles et la richesse de sa tradition puis désespéré, finit par se suicider pour ne pas avoir à vivre la déchéance de son peuple.

Ce que Betty Villeminot a su rendre, du moins du point de vue d'un lecteur occidental, c'est la richesse conceptuelle et poétique insoupçonnée de l'univers aborigène, la très profonde humanité de ses lois et le respect étonnant de ses traditions séculaires. Par opposition, l'homme blanc, perçu comme un sous-homme, reste totalement incompréhensible. Son univers est destructeur et en profond déséquilibre, un monde malade et paradoxalement "une mentalité primitive de l'homme resté dans la gangue de l'animalité". Même le vocabulaire blanc apparaît à Nari comme fragmentaire et fruste parce qu'il n'a trait qu'aux seules choses matérielles. Il est la preuve même du stade inférieur de leur développement mental.

¹ Betty Villeminot, *Alcheringa*, op. cit., p. 207.

Peut-il encore exister des hommes aussi primitifs, s'exclame Nari, ignorant tout de leur devoir sacré, tout de leurs possibilités de sublimer leur nature humaine ?¹

Mais est-ce bien là le regard de l'Aborigène sur l'homme blanc ou celui d'un homme blanc se jugeant lui-même ? Si le roman de façon univoque reste à la fois un hymne à la sagesse ancienne et une condamnation sans appel de la société occidentale, ce qui est remarquable, c'est de retrouver dans le jugement de Nari sur les Blancs l'inversion symétrique des mêmes termes qui servaient déjà au XIX^e siècle pour stigmatiser l'infériorité des sauvages : sous-hommes, animalité, non maîtrise des pulsions naturelles, comportement imprévisible et violent, incapacité à dissimuler ses émotions, femmes traitées comme des animaux, sans éthique sans morale, etc...

Roman anthropologique ou simple projection romanesque, le livre se situe à la croisée des représentations françaises qui retrouvent là l'expression la plus parfaite du mythe nostalgique de la sagesse perdue, incarnée par un peuple resté encore aujourd'hui très largement mystérieux en France. Peuple en voie d'extinction, soumis au pouvoir blanc, l'Aborigène incarne ces compulsions généreuses du lecteur français qui s'enflamme théoriquement pour toutes les causes perdues, les humbles de la terre et les opprimés de la planète. Il apparaît à cette conscience qu'elle se situe au nexus même des vertus républicaines, vertus à la fois civiques et substrat religieux profus où liberté, égalité et fraternité retrouvent le temps de la lecture toutes leurs lettres de noblesse.

L'enfant du peuple ancien (2000)

Un autre roman historique de l'auteur francophone Anouar Benmalek, *L'enfant du peuple ancien*², reste le seul, à ce jour, à se situer pendant la période du génocide tasmanien et fait d'un enfant aborigène le centre du livre. L'intrigue se situe entre les années 1871 et 1913 et fait référence à la déportation de 4.300 condamnés de la Commune ainsi que de la centaine de Kabylles algériens déportés à la suite de la révolte avortée de Molcrani en 1870. Elle réunit trois personnages issus d'origines et de

¹ Betty Villeminot, *Alcheringa*, op. cit., p. 90.

² A. Benmalek, *L'Enfant du peuple ancien*, Paris, Pauvert, 2000.

milieux totalement différents : un Algérien musulman expédié au bagne de Calédonie, une jeune femme parisienne arrêtée comme communarde et déportée elle aussi en Calédonie et enfin un enfant, Tridarir, le dernier des Tasmaniens. Trois personnages en fuite que le destin va lier malgré eux, trois itinéraires, trois mondes, trois désespoirs.

L'Australie, qui à l'origine ne devait être qu'une terre de passage pour chacun, se transforme finalement en une terre d'exil et de souffrances symbolisées par le dernier survivant, le jeune Tridarir. Les héros, ici plutôt des antihéros, le plus souvent lâches, ne réagissent que contraints et forcés et se soumettent au destin. Les deux personnages adultes, Lislei et Kader, sont enfermés dans leur être, dans leur passé et leur culture et ne communiquent presque pas. Le seul trait d'union entre eux sera la présence magique de cet enfant dont la tragédie les réunit pour la vie.

Il y a dans ce roman, qui s'inscrit dans la production récente et plus large de la francophonie, une opposition quasi constante entre le bien et le mal. Aucun personnage extérieur au trio n'est "bon", sauf peut-être un groupe d'Aborigènes rencontrés dans leur fuite. Aucun être humain ne rachète son prochain, au contraire chacun incarne un monde de trahison, de meurtre, de cruauté et d'intérêts croisés. Les Australiens sont soit des chercheurs d'or dépravés, soit des Blancs racistes et agressifs. Le topos narratif est celui des fermiers, éleveurs, épiciers, prêtres défroqués, gargotiers et diverses canailles, y compris chasseurs d'Aborigènes.

Ici, en Tasmanie, il y a cent ans, ils grouillaient comme des poux sur la tête d'un malpropre. Des dizaines de milliers, des centaines de milliers, allez savoir avec cette race de lapins noirs. [...] Quand les Blancs sont venus, ils ont décidé de nettoyer l'île. On ne pouvait pas laisser de foutus Nègres s'accaparer ce paradis de Dieu sur terre, hein ? Alors on a nettoyé...¹

On va nettoyer l'Australie de tous ses parasites, les dingos et les Nègres d'abord. Ces deux saloperies ne font pas bon ménage avec les vrais bâtisseurs de ce pays; les éleveurs et les mineurs. Quand je descends une famille de Nègres, [...] je suis tout à fait normal.²

L'horreur atteint son comble puisque les parents de Tridarir seront assassinés sous ses yeux, empoisonnés par du pain à l'arsenic distribué par les colons. La dernière

¹ A. Benmalek, op. cit., p. 156.

² Ibid., p. 295.

vision qu'il aura de ses parents sera celle de deux corps vidés à la hâte et conservés dans du sel, comme de vulgaires morceaux de viande, pour être emportés en Australie et y être vendus.

Monde sans dieu, l'Australie est un pays de bush et de déserts, pas de grandes villes mais des bourgades malpropres à moitié abandonnées après la fièvre de l'or. Un continent de fin de monde résumé ainsi par Kader : "Des mouches, des fous et des meurtriers, voilà la description la plus exacte de ce continent"¹.

Les Aborigènes sont décrits par les Blancs de la manière la plus raciste qui soit à l'image d'un XIX^e siècle virulent en proie à une colonisation brutale et inhumaine.

Un Noir, c'est un singe et ça ne doit pas ressembler à un Blanc, sinon, rien n'est plus à sa place.²

La voix du peuple, dans ce qu'elle a de plus terrible et de plus dramatique, laisse échapper sa haine.

Il n'avait qu'à pas naître, le macaque ! Ce sont des animaux, ces gars-là. Ils auraient vicié notre race si on n'avait rien fait pour nous défendre...³

A ce portrait cruel et sans merci du colon s'oppose la parole de l'Aborigène qui, au sein de ce vaste piège léthal qui se referme sur lui, ne cesse de rappeler ses traditions. A la violence du Blanc répond le silence de l'Aborigène. Au pragmatisme occidental répond le Temps du Rêve australien. Le livre souligne emphatiquement le fossé monumental qui sépare ces deux natures, ces deux humanités, l'une pour exploiter la terre et ses productions et l'autre pour la respecter et la chanter. Ces Blancs, "tous rongés par l'épouvantable nostalgie du bonheur d'avant l'arrivée des Européens" sont devenus "ces cannibales qui avaient réussi à *manger* toute une nation avec leurs fusils."⁴ L'Aborigène est confronté à une logique qu'il ne peut saisir et Tridarir essaie

¹ A. Benmalek, op. cit., p. 277.

² Ibid., p. 222.

³ Ibid., p. 157.

⁴ Ibid., p. 86.

vainement de faire appel à l'enseignement paternel qu'il a brièvement reçu pour tenter de comprendre les bouleversements qu'il vit tout seul :

Son père lui a appris que, quand quelque chose se dérobaît à la compréhension, il fallait s'allonger et, longuement, avec acharnement, s'atteler à rêver : l'explication finira par se présenter à lui. 'Tout est déjà arrivé et si un événement te paraît étrange ou nouveau, c'est seulement que cela a été oublié par toi, par moi ou par ta mère. Mais il y aura toujours quelqu'un d'entre nous, les cailloux de la Nation du peuple ancien, pour rêver la réponse. Cherche celui qui rêve mieux que toi et il t'offrira la solution'.¹

Le fossé est saisissant et cette disproportion mystique est longuement soulignée par le livre. Il s'agit de l'incompatibilité tragique de deux discours qui ne se rencontrent jamais, il n'existe aucun pont entre ces deux natures, Tridarir finira ses jours, le dernier de son peuple, enfermé dans le silence de sa douleur et de sa solitude intérieure, cherchant à donner un sens à l'horreur et à l'absurdité de ce qu'il a vécu.

Moitié roman historique puisqu'il se situe à ce moment particulier de la colonisation de la Tasmanie, *L'enfant du peuple ancien* projette surtout un grand silence, le silence du véritable héros qui grandit et vieillit dans sa solitude tragique, dans la douleur inouïe d'être le dernier de sa race. Silence aussi devant l'incommunicabilité entre deux mentalités, celle de la Française, Lislei et de l'Algérien Kader qui incarnent en échos d'autres déchirures coloniales.

L'Aborigène est ici vu moins comme le symbole de la brutalité du colon que comme l'incarnation physique de l'incommunicabilité. Il est la forme visible de la solitude essentielle de l'humanité. Trop jeune même pour être porteur de ses traditions, il ne véhicule même plus rien de son riche héritage, n'a rien à transmettre, il est un dernier vestige d'humanité.

Cependant l'histoire des Tasmaniens n'est ici reprise qu'à l'intention spécifique d'un public français, pour témoigner en réalité non de la cruauté des colons britanniques et du sort tragique d'un peuple primitif sauvagement éradiqué mais pour servir surtout de lecture transparente aux exactions coloniales françaises en Afrique du nord. Dès lors, ce

¹ A. Benmalek, op. cit., p. 182.

roman à thèse peut se lire aussi de manière spectrale et mettre en scène obliquement une autre incommunicabilité, une autre colonisation brutale et une autre éradication culturelle plus proche des Français.

Benmalek, par le biais de Tridarir, fait ainsi savoir aux Français : “Nous, nous ne sommes sauvages qu’accidentellement. Eux le sont par nature”¹. Il va ainsi de soi que l’intérêt essentiel de ce roman réside en dehors de la chronique insoutenable d’une partie infamante et méconnue de l’histoire humaine, mais dans le nouvel éclairage colonial et politique qui est projeté sur la figure décidément si incroyablement plastique de l’Aborigène. Féminine chez l’une, post-coloniale chez l’autre, l’Aborigène, qu’il soit ancien ou moderne, n’en finit plus d’être “relu” et indéfiniment réinterprété dans l’imaginaire français.

***Wonnerup* (2001)**

Le troisième exemple de cette littérature française consacrée à l’Australie est le roman d’Alain Serieyx, *Wonnerup*². Son auteur se dit le descendant de Timothée Vasse, marin de l’expédition Baudin tombé accidentellement à l’eau au large du Cap Leuwin, en Australie occidentale, et porté disparu. Alain Serieyx réinterprète l’histoire de son ancêtre perdu et propose une suite séduisante : notre marin aurait été recueilli puis “adopté” par une tribu aborigène, celle des Wardandi.

Sous la protection du puissant Chamane de la tribu qui sonde son esprit et le juge pur de toutes mauvaises intentions, Timothée, rebaptisé *Walgie*, partage la vie des Aborigènes, chasse, pêche, apprend la langue et les usages de son nouveau peuple. Il sera ainsi peu à peu “transformé” par l’amour qui lui permet de comprendre et vivre de l’intérieur les traditions des Wardandi. Initié au plus haut degré par son protecteur, Walgie devient enfin lui aussi un “Homme Vrai” et apprend à maîtriser ses nouveaux dons magiques (télépathie, téléportation, prescience...).

¹ A. Benmalek, op. cit., p. 271.

² Alain Serieyx, *Wonnerup. La Dune sacrée*, Paris, Le Serpent de Mer, 2001.

Le récit, très documenté, parfois jusqu'à la lourdeur encyclopédique, décrit la rencontre avec le clan, s'inspirant très visiblement des relations des premiers navigateurs. Timothée sera ainsi déshabillé, palpé, reniflé, avec la même attention scrupuleuse et comique que l'avaient été les premiers marins. Timothée/Walgie connaîtra par la suite les fêtes des grands rassemblements intertribaux, se conformera scrupuleusement à toutes les règles de son clan, acceptera l'ensemble complexe d'obligations qui lui incombent désormais et apprendra les pistes chantées, la création du monde comme l'histoire du déluge.

Notre héros bien sûr, de par son origine, restera sensible au décalage qui existe entre les deux systèmes de pensée. Mais à nouveau, c'est encore le Blanc qui est introduit dans le monde du primitif. Il peut, pas à pas, transcender partiellement l'étrangeté de l'Aborigène en passant par toutes les étapes intérieures de la transformation qui le conduisent de la destinée d'un simple matelot à celle d'un "homme vrai" initié et pleinement responsable. Walgie va appréhender, intuitivement, la complexité de son nouvel univers, de sa parentèle, de son nouveau système religieux : "La puissance de l'esprit, remarque Timothée, la maîtrise qu'en ont ces hommes me stupéfient chaque jour davantage"¹. Cependant cette quête identitaire idéale échoue et le héros trouve la mort précisément parce qu'il ne parvient pas à devenir totalement aborigène. Le mouvement de "l'autre" vers le "même" s'avère impossible, comme si tendanciellement, fondamentalement les deux natures restaient divergentes et qu'aucun chemin ne pourrait jamais les faire coïncider ou se fondre l'une dans l'autre.

Timothée note à plusieurs reprises combien ce monde qu'il intègre est d'une complexité prodigieuse et combien il trouve chez ces hommes des qualités humaines insoupçonnées, au sein de ce tissu humain qui relie tous les membres dans leur communion entre règles et interdits. La magie également, découvre-t-il, est une part intégrante de ce monde, elle assure l'ultime lien instrumental entre le monde et ses dimensions invisibles. Ce monde, l'homme blanc ne peut généralement que le deviner vaguement, puisqu'il ne parvient jamais tout à fait à se défaire de son héritage et de sa

¹ Alain Serieyx, op. cit., p. 87.

causalité. Serieyx y voit même la némésis personnelle de Timothée/Walgie, puisque son personnage meurt assassiné par une tribu rivale sur la plage même où il avait été recueilli, au moment précis où sa nostalgie du passé le fige et lui fait perdre tout son savoir acquis. Il meurt ainsi de n'avoir pas su franchir le pas et devenir pleinement autre. Pour l'auteur qui fait s'éteindre son ancêtre sur la plage de sa "naissance", la boucle se referme sur elle-même, les deux voies restent inconciliables.

Curieusement ce que ces trois romans si différents par leur approche ont en commun, c'est l'image insistante d'un primitif dont la sagesse spirituelle est très grande, sagesse et spiritualité longuement élaborées au sein de traditions complexes et mystérieuses. Nous sommes très loin du mépris écrasant des écrivains du XIX^e qui ne reconnaissaient à l'Aborigène que les pulsions animales les plus viles. Les très nombreuses raisons de cette transition sont bien sûr à rechercher, comme on l'a vu au chapitre précédent, dans les évolutions philosophiques au sein des sociétés européennes elles-mêmes. Nous reviendrons plus longuement sur ce sujet dans le dernier chapitre thématique¹ mais notons pour l'instant cette unanimité nouvelle et stupéfiante qui en l'espace de quelques décennies a inversé totalement les perceptions et fait du "singe immonde" un être séraphique et prescient.

Sagesse certes mais aussi et surtout disparition. L'Aborigène, à peine révélé dans la nouvelle luminosité de sa beauté spirituelle, est déjà en train de mourir, de s'éteindre. Nos trois romans, avec un ensemble qui ne doit sans doute rien au hasard, se situent tous dans un passé historique déjà révolu comme si les Aborigènes n'existaient déjà plus, que leur sagesse multi-millénaire ne pouvait être justiciable du présent, et que toute imagerie merveilleuse ne pouvait que se situer dans les orbes nostalgiques d'un passé merveilleux, enfui à jamais.

Encore plus paradoxal sans doute, nos trois auteurs inversent ici totalement l'une des plus anciennes prérogatives françaises et accordent sans partage à la pensée aborigène les catégories même de l'Universalité... Inversion ironique, impensable : les

¹ Voir "un peuple d'intellectuels" dans le chapitre 9.

enfants et petits enfants des Lumières nostalgiquement admettent sans problème l'existence insoupçonnée d'un modèle absolu, non européen, qui plus est, celui d'un être véritablement accompli et spirituel...

"Ecriture d'un déplacement", le récit de ces voyageurs du présent n'est ni fiction, ni réalité. Il doit trouver l'inédit dans un monde déjà parcouru de toutes parts, déjà connu, il lui faut l'étincelle dissimulée, l'authentique destinée cachée.

Le lecteur viendrait-il seulement chercher à lire le miroir du monde, il y trouverait bien davantage : le monde saisi à travers une conscience (celle du rédacteur, mais aussi celle de son époque), redessiné, régénéré par un regard – un nouveau monde en quelque sorte. En ceci, l'écriture du voyage se veut toujours écriture des lointains, de l'inconnu, du nouveau.¹

Tel est le problème qui se pose à la modernité et à ces écrivains. Tout a été vu, tout a été dit. L'Australie reste encore relativement inconnue mais c'est surtout par la valeur de ce nouveau regard que l'Aborigène est redécouvert. La société aborigène, étudiée, cartographiée, éludée sous forme de tableaux par le structuralisme et l'ethnologie, reste de ce point de vue un matériau encore réservé à ses initiés. Les aspects purement anthropologiques, trop arides pour un public moyen, ne seront que très rarement évoqués dans les ouvrages des journalistes. Ce qu'ils veulent retenir de leur parcours, c'est l'aspect humain des rencontres. M. Decoust qui a croisé lors de l'un de ses voyages² dans le centre australien deux ethnologues françaises, Françoise Dussart et Barbara Glowczewski, ne mentionnera cette rencontre que sous deux angles, celui d'une communauté mystérieuse de destinées féminines et celui, cocasse, de la présence de ces trois femmes seules, de même nationalité, en plein centre de l'Australie, se mitonnant un poulet à la crème en papotant autour d'un feu la nuit.

Prose, [...] lettre, journal, récit ; écriture à la première ou à la troisième personne... le Voyage paraît décidément insaisissable, puisqu'il se décline à tous les cas, puisqu'il revendique tout à tour son appartenance à tel ou tel genre connexe, comme par exemple l'histoire ou l'autobiographie. S'il est une spécificité du texte viatique, elle réside sans doute dans son principe de composition. Montage de genres, de voix, de textes, le Voyage est comme prêt à accueillir l'ensemble des discours du monde...³

¹ Marie-Christine Gomez-Géraud, "Le Voyage aujourd'hui. La fiction encore possible ?", *Roman et récit de voyage*, textes réunis par Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, pp. 249-252. Voir p. 249.

² M. Decoust, *L'inversion des saisons*, op. cit., pp. 67-78.

³ *Roman et récit de voyage*, op. cit., Préface de Philippe Antoine, p. 5.

Ces voix multiples dans le récit de voyages le rendent en effet difficile à saisir, à classer. Il fallait d'abord cette distance géographique parfaitement incarnée par l'Australie, puis une autre distance, celle qui sépare le primitif de l'homme contemporain. Le récit, s'il empreinte parfois à l'ethnologie quelques aspects (rituels des femmes par exemple), s'en éloigne très vite. Il se propose comme un cheminement, celui du promeneur, élu de sa propre odyssée. Il est le découvreur, le lecteur d'un monde visible mais inconnu qu'il déchiffre pour nous, par la seule acuité de son regard. L'Aborigène participe de ces discours du monde par son ancienneté, son authenticité, mais au même titre que ces émigrés, eux aussi porteurs de leur histoire. Ce qui importe encore une fois, c'est de saisir l'instantané, l'indicible, le mystère ou la tragédie de ces univers, parallèles au nôtre, que seule la vertu d'un nouveau regard pourra mettre à jour.

Plus pragmatique sans doute et certainement moins amphigourique, la littérature anglo-saxonne propose une historicité nouvelle au sein de laquelle l'Aborigène, comme l'Indien¹, recouvre, du moins littérairement parlant, les linéaments d'une existence viable au XX^e siècle. Il s'agit de romans policiers à caractère ethnologique, extrêmement populaires en France, dont le héros principal est un policier aborigène du nom de Napoléon Bonaparte. L'Anglais Arthur Upfield² en a écrit toute une série, très largement traduite en français (plus de vingt-deux titres traduits), où le policier aborigène, utilisant ses merveilleux talents ancestraux, peut, à lui seul, retrouver le coupable tout en réaffirmant cependant son inscription entre passé et présent, entre tradition et modernité. Ces exemples, quoique extérieurs à la production française et apparemment marginaux, méritent d'être mentionnés parce qu'ils participent tous³ très activement, par leur succès de librairie, à la construction de ce nouvel imaginaire français.

¹ Tony Hillerman pour les Etats-Unis, avec son fameux policier tribal navajo, qualifiera Upfield de "pionnier du polar ethnologique". "C'est lui qui m'a montré comment l'ethnologie et la géographie peuvent être utilisées dans une intrigue et comment ces disciplines peuvent enrichir le roman policier".

² Par exemple *L'os est pointé*, Paris, Collection 10/18, 1995. Upfield (1888-1964) restera dix ans en Australie et rencontrera un policier métis dont il s'inspirera pour le personnage de Napoléon Bonaparte. Upfield est traduit en France depuis 1991. Le premier titre publié en France est *La mort d'un lac*. Il a publié en totalité 29 histoires policières entre 1929 et 1962.

³ Il convient à nouveau d'insister sur l'extraordinaire succès auprès du public français du livre culte *Le chant des pistes* de l'Anglais Bruce Chatwin.

Malheureusement ces auteurs de talent de langue anglaise n'ont pas encore trouvé tout à fait d'équivalent dans la littérature française pourtant friande de littérature policière.

CHAPITRE 7

Le nouveau *sujet*

Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence.

Claude Lévi-Strauss

Avec l'avènement du XX^e siècle, cette image de l'Aborigène dans l'inconscient français va connaître une métamorphose tout à fait remarquable. L'apparition du dadaïsme et du surréalisme, les développements esthétiques intenses du cubisme et de l'art abstrait, la découverte de l'inconscient freudien, l'effondrement du scientisme quasi religieux du XIX^e, tous ces facteurs et bien d'autres encore sur le plan politique vont contribuer à entraîner des changements diffus mais très profonds dans la psyché nationale française. Les causes et les raisons de ces changements sont bien sûr multiples, comme on le voit, et dépassent le cadre de cette étude, mais qu'il nous suffise de rappeler ici que l'Homme européen de ce début de siècle, soumis aux coups de boutoir des deux grandes guerres mondiales, aux luttes amères de la décolonisation, à la perte subséquente de son empire colonial au profit des grandes puissances émergentes, couplé à la dissolution de sa centralité géopolitique et morale, va perdre en

même temps et son optimisme et sa foi innée en l'histoire, ainsi qu'en sa destinée fabuleuse et universelle. Comme le dit Valéry, les nations, (et la France en particulier), découvrent qu'elles aussi sont mortelles.

Avec ce désenchantement et ce déclin de cette première moitié du XX^e siècle apparaissent, tout naturellement, bon nombre des réécritures philosophiques qui accompagneront cette débâcle politique et spirituelle. Comme on le verra plus tard dans le siècle, Lyotard pourra même identifier avec le recul déjà perceptible des grands textes de légitimations (la Bible, *le Capital*, etc...) les débuts de l'ère postmoderne. Or les conséquences de la fin de la modernité seront énormes : il n'y aurait plus désormais pour la seconde moitié du XX^e siècle de vérité unique et universelle valable pour tous, mais seulement des énoncés discursifs, pluriels et mutagènes. Avec la disparition de toute unité et de toute centralité disparaît également la possibilité de tout savoir absolu. L'approche scientifique sera elle aussi relativisée, la science n'émet que des postulats et non plus des impératifs catégoriques. Elle devient une branche de l'activité cognitive parmi d'autres, productrice seulement de discours hétérogènes et relatifs.

Dans le domaine de l'anthropologie qui nous intéresse surtout ici, l'effondrement de cette centralité va se traduire par la fin des certitudes, par l'apparition des notions de complexité, de pluralité, de multivalence, de relativité culturelle... Tout à coup le monde se transforme sous nos pieds, la primauté de l'homme blanc français bascule et permet l'émergence des figures nouvelles autonomes et multiples de l'Altérité¹.

A un moindre degré, la publication de *Tristes Tropiques*, le succès des livres de Mircea Eliade sur le chamanisme et les religions primitives, un certain regain du sacré, l'intérêt nouveau pour les religions orientales ou les cultures "alternatives" vont redonner en même temps à l'image de l'Aborigène une force et une attraction indéniables.

L'Aborigène appartient brusquement à une culture "autre", à une culture en voie de transformation. De cette figure odieuse et repoussante qui était la sienne, comme on l'a

¹ Gérald Baril, "Repenser l'altérité", *Altérités*, volume 1, n° 1, automne 1996.

vu dans les chapitres précédents, il va accéder, par un saut quantique mystérieux et soudain, à un statut pratiquement inversé et jouir durablement auprès du public français d'un capital fabuleux de sympathie, d'appréciation et d'admiration. L'ethnologie, "l'expiation et le remords de la civilisation occidentale, coupable et honteuse devant ses génocides"¹, lui rend une première humanité et l'on doit aux penseurs français, en particulier Lévi-Strauss, d'avoir contribué largement à la réhabilitation de tous les peuples primitifs. Son discours, *Race et histoire*, prononcé en 1952 à l'UNESCO, dénonçait l'ethnocentrisme et valorisait la diversité des cultures et des peuples et la tolérance. Le regard français plus particulièrement chevauche très étroitement cette "renaissance" et en trace ce que Claire Merleau-Ponty appelle joliment "un portrait kaléidoscopique"².

1. Etapes de la pensée anthropologique : le nouveau sujet

Durkheim et Mauss

Mais pour tenter de comprendre les étapes de cette métamorphose de la figure de l'Aborigène dans la conscience française, reprenons ici notre chronologie historiographique du XX^e siècle. C'est sans conteste à Emile Durkheim³ et Marcel Mauss⁴ que reviendra le très grand mérite d'avoir su établir la pure jonction théorique entre XIX^e et XX^e. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* d'Emile Durkheim, paru en 1913, va avoir un impact immense non seulement sur les études australiennes mais aussi sur l'évolution de ce fameux imaginaire français.

C'est cet ouvrage, reposant entièrement sur des rituels et des mythes, sur les conceptions du monde et de la vie des Aborigènes du continent austral, qui pour des décennies a été considéré, dans le monde entier, comme le chef-d'œuvre anthropologique, la pierre angulaire en ce qui concerne l'ethnologie, de l'Ecole française de sociologie, en tout cas de son fondateur.⁵

¹ Catherine Clément, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Paris, Seghers, 1974, p. 91.

² Claire Merleau-Ponty, "Regards blancs", *Revue Autrement*, Australie noire, Hors Série n° 37, mars 1989, p. 11.

³ (1858-1917)

⁴ (1872-1950)

⁵ Georges Condominas, "La culture intellectuelle du désert", *Revue Autrement*, Australie noire, op. cit., pp. 23-30.

Fondateurs de l'Ecole française de sociologie, Durkheim et son neveu et collaborateur Marcel Mauss, tous deux philosophes, tous deux n'ayant jamais mis les pieds sur le terrain, occupent cependant le centre même de la scène parisienne et vont permettre à l'Aborigène et à la pensée australienne de s'arracher enfin de la gangue hideuse et réductrice du discours racialisé qui leur était jusque là réservée. Rappelons que Durkheim, pour écrire son ouvrage, s'est appuyé essentiellement sur les données recueillies par Spencer et Gillen en Australie. C'est pourquoi sans doute cette école française de sociologie verra dans le totémisme la forme la plus élémentaire de la vie religieuse.

Pour l'heure Durkheim (qui est surtout sociologue) veut séparer la sociologie de la psychologie et s'oppose aux réductions psychologisantes du social. Pour lui, les faits sociaux sont avant tout des "choses" en elles-mêmes, objets quasi réifiés du social que l'on ne peut concevoir qu'en les reliant à d'autres faits sociaux établis. Selon lui, l'anthropologie qui elle-même établit ces faits (ces "choses") est appelée à devenir une simple branche de la sociologie.

C'est pourquoi Durkheim refuse l'idée que l'Aborigène puisse avoir vécu dans la confusion et la contradiction de manière permanente et insiste pour établir que cet Aborigène, ce primitif, a reçu de la religion les matériaux sur lesquels a travaillé sa pensée logique. Son aptitude à conceptualiser en élaborant des catégories de genre, d'espèce, d'espace, de temps, de causalité montre bien que ces catégories proviennent d'un ordre social préexistant et non pas qu'elles lui sont innées ou instinctuelles. Or Durkheim, en réintroduisant magistralement l'absolue origine de toutes catégorisations dans le substrat social, arrache d'un seul coup l'Aborigène à l'animalité.

Son disciple Marcel Mauss, lui, travaillera toute sa vie au contraire à dégager l'anthropologie de sa tutelle et veut en faire une science à part entière. En 1924, il va même jusqu'à déclarer que 'la place de la sociologie' est "dans l'anthropologie" et non l'inverse. Sa théorie est qu'il faut recomposer un tout de ce que les chercheurs avaient artificiellement divisé : biologie, économie, histoire, religion. Les conduites humaines devant être saisies dans toutes leurs dimensions, les phénomènes sociaux sont donc

aussi des phénomènes mentaux. L'anthropologie n'est plus, comme avec Durkheim, seulement focalisée sur les institutions, le droit, les rites, le mariage ou les mythes mais se préoccupe aussi de la totalité concrète dans laquelle ils s'insèrent, d'où ce concept clef de Mauss du "fait social total". Les sociétés aborigènes doivent être perçues moins comme des organisations originelles et élémentaires, comme les concevait encore Durkheim, mais comme des sociétés d'une complexité "différente" de celle qui caractérise la société occidentale.

Ces deux précurseurs ont ainsi posé les termes d'une première scission instrumentale dans ce qui était jusque là la vision française réductrice de l'Aborigène. Cette "complexité différente" permettra, comme nous allons le voir, d'établir les prémisses de la future altérité propre au XX^e siècle.

Lévy-Bruhl

Mais si grâce à Durkheim et Mauss le primitif aborigène était en passe de devenir au cours de ce siècle le centre de toutes les attentions, Lévy-Bruhl¹ cependant, dès 1922, en opposition à Mauss, réduira toute possibilité future de compréhension mutuelle en exposant les principes cachés de la mentalité primitive et donc aborigène. Pour lui, en effet l'espèce humaine se divise en deux pôles perceptifs, deux modes d'appréhension du réel bien distincts, mutuellement exclusifs et irréductibles l'un à l'autre : la pensée occidentale d'un côté, la pensée primitive de l'autre.

La pensée occidentale serait une pensée à la fois rationnelle et logique pour qui le réel s'explique par la loi inflexible de la causalité. La pensée européenne n'est en effet jamais ébranlée par ce qu'elle découvre ou non. Si un phénomène résiste à l'analyse et à l'investigation rationnelle, si une relation ne lui est pas immédiatement évidente, elle sait pragmatiquement qu'une loi causale préexiste à cet effet et que tôt ou tard elle sera élucidée. Le monde est donc par avance préconçu, presque sans mystère, puisqu'il est replié et inclus dans l'ordre de la raison et reste perméable à l'analyse et à l'anticipation réductrice du postulat.

¹ Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922.

Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison.¹

La pensée primitive par contre, toujours selon Lévy-Bruhl, serait plutôt mystique, prélogique et phénoménale. "... dans leurs représentations le monde sensible et l'autre monde n'en font qu'un".² Le primitif n'opère pas les mêmes liaisons rationnelles, il ne voit pas de contradiction entre le réel et le mode directement explicite du mythe. Le monde mythique est un monde concret. L'individu lui-même ne participe pourtant nullement d'un ego différencié qui se poserait là comme objet extérieur à l'être-là du monde. Il *est* le monde. Tout est pour lui relation vécue et consubstantialité. Ce tout du vécu est une totalité mystique, magique, naturelle et surnaturelle et tout ce qui n'est pas perçu demeure impensé.

La question du *comment* ne se pose donc presque jamais à cette mentalité.³

Pour l'Aborigène, la mort, par exemple, n'est jamais attribuée à des causes naturelles mais à l'intervention d'un sorcier ou d'un ennemi. Les Aborigènes savent ainsi que lorsque "l'os a été pointé" vers une victime, celle-ci mourra avec certitude, puisque c'est là de toute façon le résultat inéluctable de l'action du sorcier. Aucune mort n'est naturelle en soi ni le fruit du hasard. C'est même là l'origine, selon Lévy-Bruhl, de tous les malentendus qui ont suivi la rencontre entre Blancs et indigènes : deux modes de pensée exclusives et qui ne pouvaient pas se "contacter" se sont rencontrés.

La mentalité primitive, comme on sait, ne se représente ni la vie, ni la mort, ni la personnalité des individus, comme nous le faisons. Vivre, pour un individu donné, c'est être engagé actuellement dans un réseau complexe de participations mystiques avec les autres membres, vivants ou morts, de son groupe social, avec les groupes animaux et végétaux nés du même sol, avec la terre même, avec les puissances occultes protectrices de cet ensemble, et des ensembles plus particuliers auxquels il appartient plus spécialement.⁴

Ce décalage est si puissant que par exemple lorsqu'un Blanc sauve la vie d'un indigène en danger de mort, à son sens, il croit le sauver d'une mort certaine. Pour l'indigène, cette action a, au contraire, gravement compromis sa vie puisqu'en

¹ Lévy-Bruhl, op. cit., p. 17.

² Ibid., p. 50.

³ Ibid., p. 89.

⁴ Ibid., p. 500.

intervenant, le Blanc a ainsi affecté adversement son statut mystique. Or la pensée conceptuelle occidentale est ainsi déroutée par une structure mentale qui lui reste étrangère, voire inexplicablement hostile. Le réseau des causalités directes ou secondaires passe souvent inaperçu chez le primitif tandis que parallèlement les pouvoirs occultes ou le statut mystique demeurent impossibles à valider et donc inacceptables pour la pensée occidentale.

Cette division entre mentalité sauvage et pensée occidentale qui semble pourtant aller tellement de soi dans l'ordre de la raison, sera cependant vivement critiquée par Maurice Leenhardt¹. Leenhardt oppose en effet à Lévy-Bruhl le fait que ces deux modes de pensée, loin d'être mutuellement exclusifs, coexistent de fait couramment chez l'homme occidental, par le biais du mythe précisément. Si ce dernier joue un rôle essentiel dans la vie du primitif, l'homme occidental y fait lui aussi référence dans l'enfance ou dans les états particuliers de sa ferveur religieuse ou poétique. La mentalité primitive ne serait donc que la prééminence d'un état sur l'autre plutôt qu'une modalité exclusive.

Les communautés aborigènes symbolisent de la manière la plus évidente cette interpénétration des mondes et cet engagement communautaire. Il préexiste encore aujourd'hui au sein des relations familiales ou tribales des "réseaux d'obligation d'échanges et de solidarité qui se renégocient sans cesse dans le respect de la singularité de chacun"² constate encore Barbara Glowczewski. La relation n'est jamais véritablement d'individu à individu comme dans les sociétés occidentales mais de groupes à groupes, c'est le corps d'une communauté qui intègre et donne existence à l'individu.

Cependant ces deux mentalités telles que définies par Lévy-Bruhl, malgré la remarque de Leenhardt, malgré les relectures modernes de Glowczewski, restent dans la pratique étrangères l'une à l'autre et ne peuvent coexister sans conflits au sein d'une même société. Si les sociétés aborigènes survivent encore aujourd'hui, si diminuées et

¹ Maurice Leenhardt, *Do Kamo : personne et mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

² B. Glowczewski, *Les rêveurs du désert*, Paris, Actes Sud, 1996, p. 52.

pathétiques soient-elles, c'est qu'elles se sont adaptées par la force au sein même de la dérélition en se tournant vers un syncrétisme culturel chaotique qui tente de sauver ce qui peut l'être. La pensée primitive s'est littéralement fracassée au contact de l'Occident. La magie reste inopérante devant la science de l'homme blanc, le moi comme les unités plus larges qui le contenaient sont déjetés, dans un monde devenu hostile et étranger.

2. Lévi-Strauss et la révolution structuraliste

A son tour Lévi-Strauss objecte à cette partition entre "mentalités" qu'établit Lévy-Bruhl. Pour aussi confortable pour l'esprit qu'elle puisse être, elle est fausse et certainement trop simpliste. L'esprit humain est unique, logique et classificatoire, la pensée logique serait même une pensée universelle.

Il faut reconnaître, dit Lévi-Strauss à propos de *La pensée sauvage*¹, "que l'esprit scientifique, sous sa forme la plus moderne, aura contribué [...] à légitimer ses principes et la rétablir dans ses droits"². Tout au long de son ouvrage, Lévi-Strauss démontre que cette pensée qui n'appartient en aucune manière à la modernité, et même au contraire la dépasse largement, est, elle aussi, une science, "la science du concret"³. "Elle aussi travaille à coups d'analogies et de rapprochements"⁴, elle aussi est généralisatrice, conceptualisante et donc scientifique. La pensée sauvage ou mythique procéderait ainsi à partir d'un matériau existant, mais "retravaillé" pour s'adapter aux nécessités concrètes du moment tandis que la science occidentale, elle, créerait du nouveau à partir d'événements observables. Parce que les deux pensées procèdent finalement d'une même démarche, il convient d'inclure la pensée mythique dans le mouvement de la science, car la science seule, affirme Lévi-Strauss, est porteuse de vérité.

Croire comme le fait Lévy-Bruhl que la pensée sauvage serait une pensée incommensurable à l'esprit scientifique est un pas impossible à franchir puisque la

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

² Ibid., p. 321.

³ Ibid., p. 30.

⁴ Ibid., p. 35.

pensée sauvage selon lui n'a d'existence précisément que par sa proximité à notre système scientifique de pensée.

Cependant, la lecture de *La pensée sauvage*, ses interminables répertoires botaniques, ses classifications basées sur la parenté ou ses principes "structuraux" des mythes comparés ne suffisent pas, comme on va le voir, à établir formellement l'identité entre la pensée sauvage et la pensée logique.

Les années 1940, 50 et 60 vont voir la naissance, puis l'essor fantastique du structuralisme en France. Cette approche nouvelle va s'appliquer tout d'abord à la linguistique, puis à la sociologie, et peu à peu à l'ensemble des sciences humaines, voire à l'étude des mythologies et même du *cogito* cartésien. Le structuralisme en une décennie va occuper presque tout le terrain critique non seulement en ethnologie mais en philosophie, en psychanalyse et même en littérature.

Dès 1948 et surtout 1949, avec la parution de son ouvrage célèbre *Les structures élémentaires de la parenté* qui traite essentiellement des systèmes australiens, Lévi-Strauss, qui passe en France pour être le père fondateur du structuralisme, dégage très vite la notion de structures de ses sources purement phonologiques saussuriennes et développe à partir de diverses organisations arborescentes de la parenté des structures algébriques booléennes précises de réseaux et de groupes de transformations (mises d'ailleurs en forme avec l'aide du mathématicien André Weil). Ces structures parfois incroyablement complexes débordent très vite le seul système de la parenté et Lévi-Strauss les généralise à l'étude comparative du mythe, ainsi qu'à la plupart des pratiques et activités humaines. Il s'agit, dit Lévi-Strauss, d'élaborer un "inventaire des enceintes mentales".

Comme tant d'autres fois auparavant, l'Aborigène se dispose à nouveau à être soumis au prisme déformant, chaque fois différent, d'une pensée chaque fois muable, chaque fois passagère. Cette fois, la simplicité apparente de sa société garantirait, croit-on, une vision plus dégagée des structures qui nous demeureraient autrement cachées :

Certains, parmi nous, se consacrent à l'étude de sociétés peu nombreuses, d'un très bas niveau technique et économique, et dont les institutions politiques offrent une grande simplicité. Rien n'autorise à reconnaître en elles une image des sociétés humaines à leur début, mais sous cette forme dépouillée, elles exposent, peut-être mieux que des sociétés plus complexes, les ressorts intimes de toute vie sociale et quelques-unes de ses conditions qu'on peut tenir pour essentielles.¹

Ces études des sociétés primitives vont donc grâce à leur soi-disant transparence (bas niveau... grande simplicité... forme dépouillée...) faciliter l'énonciation d'une ontologie générale de l'être quelle que soit son origine. Ces "ressorts intimes de toute vie sociale", Lévi-Strauss croit pouvoir les mettre en lumière grâce au puissant outil structuraliste.

Or le vivant est têtue, et comme fera remarquer plus tard Todorov, "Le structuralisme, dans son acception lévi-straussienne, est une étude des êtres humains qui ne veut pas tenir compte de leur subjectivité"², sachant pourtant que la subjectivité est l'une des particularités des êtres humains. Lévi-Strauss se défend par avance de cette critique et prône tout de même une attitude qui rejetterait la subjectivité de l'observateur.

L'effacement du sujet représente une nécessité d'ordre, pourrait-on dire, méthodologique.³

Le sujet ainsi "effacé" veut donc saisir dans sa diversité cette "humanité plurielle" de l'Aborigène, à partir d'une démarche qui suppose une "révolution du regard" basée sur un décentrement radical, sur le statut étranger de l'observateur. L'anthropologie pour les anthropologues du XX^e est devenue l'étude paradoxale des cultures de *l'intérieur* par des observateurs de *l'extérieur*.

Or ce dualisme entre sujet et objet défini par Lévi-Strauss comme le seul trait capable à lui seul de valider la recherche a toutefois ses limites puisque, de l'aveu même de l'auteur, l'accès à une connaissance "totale" s'avère tout de même impossible puisque l'ethnologue ne cherche pas ou ne peut pas partager la totalité "objective" de ce qu'il observe.

¹ Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, p. 381.

² T. Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p.95.

³ Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 561.

Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien et qu'il ne se condamne pas, par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs ; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué.¹

Impossibilité native donc de saisir l'autre dans sa totalité parce que déjà inscrite dans la distance de l'observateur "non-impliqué". Impossibilité qui peut partiellement expliquer la crise de la discipline et le repli des chercheurs vers des études plus sociologiquement orientées des sociétés aborigènes (délinquance, alcoolisme, analphabétisme...), sociétés cette fois perçues à la fois comme plus proches, mais aussi plus marginales dans leur modernité décalée.

En attendant, toutes ces réflexions de Lévi-Strauss sur la société australienne, sur la parenté et les interdits totémiques n'ont pour fonction que de reclasser l'Aborigène dans un système toujours déjà réfléchi et organisé autour d'une conscience... européenne. C'est encore l'Européen qui se propose d'élever le primitif et de le réintégrer dans la grande famille humaine. Or cette fameuse "communauté étudiée" reste encore et toujours une société qui échappe à la modernité. L'Aborigène, nouveau sujet, est toujours un être perçu par ce sujet cartésien, autocentré, véhiculant avec lui sa propre vérité, sa propre clarté.

Les Aborigènes, les premiers, dans des textes réunis par Delphine Morris et Michel Boccara, refusent ce système :

Les peuples autochtones ne pensent pas qu'il soit nécessaire de justifier leurs systèmes en faisant référence à quelque chose d'extérieur à leurs sociétés, ni que ces systèmes aient besoin d'être expliqués à quiconque; ni d'être comparés ou de s'authentifier à l'aune de la science occidentale.²

En d'autres mots, l'Aborigène des années 50, c'est encore l'Aborigène du structuralisme, tout comme il fut celui du colonialisme ou tout comme aujourd'hui il est devenu l'Aborigène du "new age". Ici comme là-bas, il s'agit toujours d'un même échec systémique qui consiste à vouloir projeter en autrui un regard, une structure.

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 38.

² Delphine D. Morris et Michel Boccara, *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, L'Harmattan, 2000, p. 203.

Si l'Aborigène de cette première moitié du XX^e siècle n'est donc plus régi par l'arriération mentale ou le sous-développement culturel, il est désormais sommé d'adhérer étroitement au principe structural des mythologies. De simple *objet* de dégoût et de rejet racial, il est devenu un *sujet* nouveau, entièrement "parlé" par son inconscient mythologique.

Ainsi reprojétée et devenue structurale, l'image de l'Aborigène cesse en même temps de s'inscrire dans le fond historique commun des "sociétés chaudes" selon l'expression de Lévi-Strauss pour s'inscrire dans l'arrière plan anhistorique des temps mythiques et de leur nature cyclique et intemporelle des "sociétés froides".

Or, cette sidération du temps historique est un point de vue qui a toutes les chances d'être lui aussi erroné. Les Aborigènes ne sont pas plus décrits par un historien français du XIX^e siècle qui confondait magie, mythe et histoire en parlant de Jeanne d'Arc par exemple, que par un Lévi-Strauss au XX^e siècle qui, lui-même, confond la pensée aborigène avec un ensemble "d'enceintes mentales" européennes; soit en d'autres mots moins pompeux, la psychanalyse freudienne, la sémiologie saussurienne, le matérialisme historique hégélien et marxiste ou la géologie des plaques tectoniques¹.

La conceptualisation du mot "histoire", comme l'ont démontré les travaux de l'Ecole française de la *Nouvelle Histoire*, est tellement sujette à caution qu'elle ne représente nullement un critère de jugement véritable. Lévi-Strauss feint de s'entendre avec nous, lecteurs modernes, sur la spécificité de cette "histoire". Or, même lorsqu'il distingue entre "temps mythique" d'une part et "temps historique" de l'autre, ce dernier concept reste si sujet aux réécritures d'ordre épocholes qu'il ne peut en aucun cas prétendre à une définition scientifique stable. Il est généralement admis aujourd'hui qu'il y a tout au plus "des histoires" c'est-à-dire des *modalités* diverses de la transmission des savoirs perçus comme pluriels, applicables et "vrais" seulement pour une époque donnée.

¹ Lévi-Strauss aime parler de ses trois "maîtresses" : la psychanalyse, le marxisme et la géologie.

Curieusement cette nouvelle saisie de la pensée aborigène ne participe nullement à humaniser l'image de l'Aborigène. Lévi-Strauss n'est jamais allé à leur rencontre, il ne voyage plus depuis son séjour de quatre ans au Brésil, occupé alors principalement à enseigner. Ses sources concernant les Aborigènes proviennent de la lecture des ouvrages de Spencer et Gillen¹ et d'Elkin². D'ailleurs la première phrase de *Tristes Tropiques* n'était-elle pas : "Je hais les voyages et les explorateurs". Lévi-Strauss ne voyage pas, l'expérience existentielle ne l'intéresse pas, le substrat émotionnel viendrait au contraire "brouiller" la pureté de ses intuitions théorétiques. La pensée de Lévi-Strauss ne consiste pas à pénétrer la pensée aborigène mais à l'utiliser comme exemple pour démontrer la validité de la théorie générale. Les Aborigènes n'ont d'intérêt que comme preuve du fonctionnement de son système³, ils sont subordonnés, rendus à un simple fragment structural d'un plus grand édifice structuraliste. L'Aborigène n'est ainsi intelligible qu'au sein du discours anthropologique qui le contient. Comme le dit Pierre Besses :

Ce qu'il peut y avoir de rationnel dans la pensée archaïque ne lui appartient pas en propre : il lui est conféré du dehors par l'analyse que le philosophe a fourni grâce à un discours et à des concepts dont le primitif australien est nécessairement dépourvu.⁴

Et Pierre Besses de constater plus loin : "l'indigène australien se réduit à l'état d'objet de science."

Plus grave encore, Lévi-Strauss recourt très fréquemment à la théorie comparatiste de la "convergence culturelle". Certaines similarités apparentes entre cultures, plus particulièrement entre mythes, résistent en effet à la logique.

Comment comprendre, dit Jean Guiart, que d'un bout à l'autre de la terre les mythes se ressemblent tellement ?⁵

Comment en effet expliquer cette apparente universalité du mythe ? Comment

¹ Baldwin Spencer et F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, op. cit.

² A. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard, 1967.

³ La lecture de certains des passages consacrés aux Australiens dans *La pensée sauvage* est éclairante en ce sens. Ces derniers apparaissent sous forme de tableaux, par exemple celui de la structure sociale et règle des mariages de type aranda, op. cit., p. 104.

⁴ Pierre Besses, "Du Bon sauvage au sous-homme du Pacifique", *Annales de Université de Toulouse-le-Mirail*, op. cit., p. 173.

⁵ Jean Guiart, *Clefs pour l'ethnologie*, Paris, Seghers, 1971, p149.

justifier ces convergences de traits et de caractères qui apparaissent si souvent chez tous les peuples primitifs ? Les structuralistes nous assurent que ces "convergences" sont toutes liées au déterminisme de certaines "structures complexes" qui sous-tendent chaque civilisation, chaque culture.

Mais quelles sont donc par exemple ces fameuses "structures complexes" chez les Australiens ? Lévi-Strauss explique dans *La pensée sauvage* que l'alternance des saisons et des climats en Terre d'Arnhem, avec ses précipitations si caractéristiques, "imposent leur marque à l'activité et à la pensée indigène"¹ et qu'il convient d'interpréter ici le mythe du serpent Yurlunggur² comme l'une de ces "structures complexes". Mais ramener le mythe aborigène de Yurlunggur à un simple déterminisme climatique est insoutenable. L'école naturaliste de Mannhardt avait déjà commis l'erreur d'interpréter tous les mythes comme la traduction spontanée de phénomènes naturels. Lévi-Strauss, lui, commet ici l'erreur symétrique qui consiste à croire que les phénomènes naturels "sont ce au moyen de quoi les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont plus elles-mêmes d'ordre naturel mais logique"³.

Cette inversion des termes ne peut pas rendre compte des constantes du mythe qui, par son universalisme précisément, échappe à un déterminisme local. La météorologie de la terre d'Arnhem ne constitue pas à posteriori une source mythologisante. Les phénomènes naturels ne sont pas une correspondance forcément logique, pas plus que la climatologie ne se propose elle-même comme une grille conceptuelle ou métonymique pour expliciter le monde. Il y existe toujours dans le mythe une part qui échappe à toutes les modalités sociales ou sacrées qu'il est cependant censé traduire.

Si nous revenons sur le mythe australien du grand serpent Yurlunggur, les soeurs Wawilak peuvent se prêter apparemment à cette classification sacrée/profane pour laquelle la femme est un être inférieur, non initié et fertilisé (la terre) et l'homme, un être

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 114.

² Ibid., pp.113-114.

³ Ibid., p. 118.

supérieur, initié et fertilisant (la pluie). Or, par l'un de ces retournements ironiques de la logique, l'homme se retrouve involontairement apparenté à la saison dévalorisante, celle de la sécheresse, et la femme, pour une fois, se voit créditée des vertus de la haute saison où règnent abondance et fertilité. Or comment l'homme qui incarne la puissance sociale, peut-il s'identifier à la période la plus défavorable et la moins valorisante ? Lévi-Strauss propose simplement de laisser subsister la difficulté et le paradoxe, puisque, dit-il en substance, la pensée religieuse est ... "indigente" et qu'elle use toujours des mêmes stratagèmes pour résoudre "les structures de contradiction". Définition surprenante de la pensée primitive brusquement traitée "d'indigente", qualificatif qui peut pour l'occasion s'appliquer tout aussi bien au structuralisme lui-même : une pensée "indigente" qui "use des mêmes stratagèmes" pour résoudre ses structures de contradictions internes.

Même si plus loin, Lévi-Strauss invoque le rituel comme seul capable de surmonter finalement ces oppositions dialectiques en les "jouant", l'explication a toutes les chances de n'être qu'une simple pétition de principe qui se prévaut de la logique pour la désertier plus loin lorsqu'elle s'enlise au sein de ses propres impasses méthodologiques. Autrement dit, si l'analyse ne peut rendre compte jusqu'au bout des fonctions du mythe, et bien c'est qu'il y a tout simplement "des structures de contradiction" qui sont le fin mot de l'explication. Il n'y aurait donc rien à comprendre, c'est une "structure complexe".

A mieux y regarder cependant, le mythe n'expose jamais vraiment une morale de fabliau, il n'a pas la transparence éducative d'un conte pour enfants. Il suscite au contraire un contexte spéculatif, une sorte de machinerie cognitive qui n'explique rien mais induit des formes de connaissances qui ne recourent à aucun mécanisme normatif direct (à l'inverse du "Tu ne tueras point"). En d'autres mots, le mythe ne réfère à aucun savoir ponctuel, il n'a même aucun contenu historique démontrable. Il est seulement générateur de sens. Une preuve à priori à cet égard est que les mythes n'ont jamais servi à transmettre d'une génération à la suivante une technique de fabrication quelconque ni un savoir-faire artisanal. Tout se passe comme si les technologies même

les plus archaïques et les plus nécessaires (le feu, le boomerang, l'arc...) s'élaboraient et se transmettaient, en Australie comme ailleurs, en dehors du système de transmission du mythe. Or pourquoi le mythe mentionnerait-il le feu ou l'arc mais n'expliquerait pas comment les faire? Pourquoi le mythe avec sa vaste diffusion ne sert jamais de véhicule à la techné ? Probablement parce que justement le mythe est avant tout une propédeutique... de lui-même. Il enseignerait à penser, non à élucider des réalités matérielles, ni à transmettre des valeurs d'usage. Il enseignerait les "circulations" psychologiques du "moi" individuel ou clanique. Le temps de ce "moi", d'ailleurs lui-même complètement soustrait à la temporalité, coïncide le plus souvent avec celui du Temps du Rêve Eternel. On ne peut pour toutes ces raisons plaquer sur le mythe de Yurlunggur par exemple une simple grille climatique chargée d'explicitier la procession des saisons. L'anthropologie échouera à se constituer comme une science humaine recevable tant que son fonctionnement restera si étroitement lié à tel comparatisme mimétique.

Il est vrai que le recours aux mythes, comme clef universelle, connaît autour de la fin des années 50 une vogue énorme dans la pensée française. Barthes publie ses *Mythologies* en 1957. Entre 1964 et 1971, Lévi-Strauss publie sa longue série des *Mythologiques* (I, II, III et IV). Toute la sémiologie sociale française de l'époque se retrouve peu ou prou retraduite et saisie au travers de ses propres mythes et mythologies modernes et avec elle les primitifs et surtout les Aborigènes.

Or ce qui est le plus frappant à propos de l'imaginaire français, c'est que pendant la plus grande partie du XX^e siècle, et plus particulièrement depuis sa redécouverte par Breton et les Surréalistes en 1924 et jusqu'à l'avènement des Post-structuralistes et du postmodernisme en 1985, l'image de l'Aborigène va glisser de cette prééminence publique qu'il avait connu au XIX^e pour s'évanouir presque totalement dans le champ hautement spéculatif et incroyablement technique de la sémiologie générale. En tant qu'être humain, l'Aborigène disparaît littéralement derrière l'extrême sophistication des diverses conceptualisations abstraites, mathématiques ou philosophiques qui l'enserrent et l'explicitent.

Pour preuve de cette incroyable complexité et de la disparition sous-jacente du primitif, prenons par exemple le débat sur le “sujet”, le “moi” qui se voit en France à nouveau redéfini mais cette fois par une relecture post-structuraliste. Foucault et Derrida insistent pour dissoudre ce “*sujet parlant*” qui reste encore perçu avant tout comme une construction, c’est-à-dire comme le produit d’activités culturelles et d’éléments inconscients. Pour cette nouvelle génération de penseurs, il faut avant tout déconstruire, décentrer cet ancien moi-synonyme-de-conscience parce que la relation linguistique structurale entre signifiant et signifié est elle aussi un signe arbitraire “différentiel et précaire”. Tout signifié étant vague et distant, il n’y a pas forcément de correspondance entre le signe et le sens et donc la “vérité” n’est plus une finalité à cause du détour entre signifiant et signifié.

Or, dira-t-on, que devient l’Aborigène redéfini à son insu par cette nouvelle révolution copernicienne ? Il disparaît un peu plus comme sujet parlant lui aussi et cesse d’exister au profit d’une conscience non unifiée et structurée seulement par son rapport au langage puisque, comme dit Lacan, l’inconscient lui-même est structuré comme un langage. Le résultat pratique se traduit par une quasi-disparition de l’Aborigène dans le paysage romanesque français. Dans les décennies d’après-guerre, les romans et les livres d’intérêt général sur l’Australie se raréfient en France et avec eux la visibilité de l’Aborigène.

Le mouvement post-structuraliste va amplifier et aggraver cette disparition en se livrant comme on l’a vu à une critique de l’ancienne métaphysique et de ses concepts de “causalité”, “d’identité”, de “sujet” et de “vérité”. Ces derniers rejettent même la science comme source de savoir unitaire puisqu’ils déniaient au langage la possibilité même de toute objectivité finale.

Or curieusement, cette insistance sur les structures du langage est précisément la raison pour laquelle les sciences sociales échouent à dégager une théorie unificatrice de la “pensée sauvage”, précisément parce que la totalité du discours occidental, la

totalité de son champ conceptuel reste désormais enserrée dans la logique métaphorique du langage. L'exemple le plus frappant de cette aporie peut se lire curieusement dans une des figures de style : la métaphore. En effet les métaphores entretiennent dans le langage une synergie régulante de détournement, nous disent les linguistes¹. Par exemple, les notions de "haut" et de "bas" déterminent par affinité une échelle concomitante du "bien" et du "mal": "Il tient le haut du pavé"; "il prend de la hauteur" par opposition à "il est tombé bien bas"; "c'est une bassesse", etc... On voit ici comment les données spatiales, par exemple, régulent étroitement nos conceptualisations métaphoriques de bien et de mal. Or, là où les sciences humaines échouent précisément, c'est lorsqu'elles ignorent que ce même principe métaphorique est déjà insidieusement à l'oeuvre partout dans l'approche anthropologique du primitif. Lorsque le structuralisme postule une grille préalable de modélisations comparatives, où le trait culturel "X" se voit comparé à une structure "Y" qui lui donne en retour un sens relatif, on voit comment l'inférence méthodologique est elle-même gravement infectée par l'hégémonie sous-jacente des structures métaphoriques mêmes du langage. Le structuralisme va même jusqu'à affirmer que tout complexe culturel isolé d'une telle grille sombrerait aussitôt dans l'irrationnel et le non-sens. "Tout sens, insiste Lévi-Strauss, est justiciable d'un moindre sens qui lui donne son plus haut sens".² De même la métaphore, disent les linguistes, ne peut s'élaborer que par l'indexation d'un système à un autre. Or de telles constructions analytiques ne peuvent que nous conforter plus avant dans cette métaphysique aveugle de notre référent "haut/bas" et nous renvoient complaisamment notre image et notre image seulement. Comme le disait Robert Jaulin³, la pensée de Lévi-Strauss reste en fait un idéalisme qui masque un nouvel européocentrisme qui fonctionne comme des mythes blancs d'explications terminales de l'Univers.

Mircea Eliade⁴ qualifie même ces hypothèses de "réductionnisme" et estime que toutes ces tentatives d'analyses occidentales ne sont qu'un désir inconscient de

¹ George Lakoff, Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Editions de minuit, 1985.

² Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 338.

³ Robert Jaulin, *La paix blanche : Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970.

⁴ Mircea Eliade, *Religions australiennes*, Paris, Payot, 1972.

maintenir les primitifs dans leur "retard" par rapport à nous Européens. C'est si vrai que les Aborigènes eux-mêmes s'étonnent de ce refus des étrangers de les voir tels qu'ils sont réellement :

Pourquoi ce besoin des étrangers de nier la vie contemporaine des Aborigènes au profit d'une image de chasseurs intouchés par la civilisation blanche ?¹

L'ethnologie contemporaine se heurte donc à une impossibilité matérielle. Elle ne peut rationaliser, par le biais du langage, l'impact imaginaire, en groupes et sous catégories qui auraient valeur de science et dont nous serions capables d'extrapoler un savoir reproductible. La science elle-même postule en effet qu'un fait scientifique est appelé tel lorsqu'un effet peut être reproduit indépendamment. Comment saisir, dans ce réseau de corrélations précises, l'Aborigène qui lui peuple l'imaginaire et non les faits. Si ce dernier a une vie propre, c'est en quelque sorte pour lui-même, mais pour ce qui concerne cette saisie ethnologique, structuraliste ou post-structuraliste, il reste un personnage encore moins saisissable que les elfes ou les fées parce qu'il évolue à la lisière du langage et de l'imaginaire.

3. La découverte de "l'Autre"

Beaucoup plus que cet état des techniques ou celui d'un comparatisme culturel ou religieux, ce qui semble s'imposer presque inconsciemment à l'ensemble de l'approche anthropologique moderne française, c'est une notion qui lui reste finalement étrangère parce qu'issue du domaine plus voisin mais aussi plus abstrait de l'ontologie : la notion philosophique de l'Altérité.

... voilà qu'après la Femme, le Fou ou l'Enfant, une quatrième figure de l'Altérité surgit face à ce que la société occidentale définissait comme la Normalité : c'était le Sauvage.²

L'homme sauvage, l'Aborigène, vu simplement dans un premier temps sous son rapport d'opposition dialectique à l'homme civilisé, est devenu dans la masse des discours modernes de décolonisation, de libération, d'autonomie et de décentrement,

¹ Barbara Glowczewski, *Les rêveurs du désert*, op. cit., p. 26.

² F. Rognon. *Les primitifs, nos contemporains*, op. cit., p. 6.

comme tant d'autres minorités méprisées (femmes, enfants, fous...) un objet d'étude, un objet de curiosité,¹ et surtout la figure absolue de cette fameuse Altérité.

Mais ce regard nouveau, même idéologiquement aseptisé, s'expose cependant à un défaut mortel. Le simple fait d'étudier ethnologiquement un peuple quelconque le rejette de facto au rang d'objet sensible et positionne son observateur dans le cadre normatif de la raison intelligible. Lorsque Jean Baudrillard, par exemple, en 1986, publia *Amérique*, livre subtil et "décalé" dans lequel il jetait un regard d'ethnologue très français et peu indulgent sur la société américaine, il y eut alors d'intenses protestations, son livre fut même brûlé publiquement aux Etats-Unis et l'Américain moyen se vit contre toute attente saisi dans l'apesanteur peu flatteuse de l'objet anthropologique défini à gros traits, au sein d'une société américaine primitivisée pour l'occasion.

Pour se prémunir de ce risque, François Laplantine affirme que l'anthropologue devra donc chercher à donner à son étude un sens plus large :

à l'opposé des approches sectorielles des géographes, des économistes, des juristes, des sociologues, des psychologues [...] l'anthropologie n'est pas seulement l'étude de tout ce qui compose une société. Elle est l'étude de toutes les sociétés (la nôtre y compris) c'est-à-dire des cultures de l'humanité tout entière dans leurs diversités historiques et géographiques.²

Mais là encore, Tzvetan Todorov est prompt à dénoncer le danger de cette nouvelle approche :

La culture n'est pas faite des formes observables (coutumes, usages, rites) mais d'une attitude à l'égard de la vie, de la nature et de l'homme.³

Cette attitude, l'anthropologue du XX^e siècle croit tout de même pouvoir l'étudier malgré la mise en garde de Todorov, justement en la saisissant au sein de ses coutumes et de ses rites propres. L'anthropologue veut croiser observation et analyse à partir de postulats prédéterminés par sa propre culture. Il sera ce nouveau voyageur,

¹ Gérald Baril, op. cit., p. 3.

² François Laplantine, *Clefs pour l'anthropologie*, Paris, Seghers, 1987, p. 20.

³ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p.373.

réel ou imaginaire¹, qui aborde de nouveaux continents, encore vierges de toute approche moderne et dont l'étude portera désormais sur l'homme tout entier, dans toutes les sociétés, sous toutes les latitudes, dans tous ses états et à toutes les époques, mais sans forcément s'extraire de sa condition d'observateur privilégié, ni refuser à priori son instrumentalité analytique. Les définitions que donne Lévi-Strauss² des trois sciences de l'homme sont intéressantes. Pour lui, ce ne sont pas pour autant trois disciplines différentes ou trois conceptions différentes des mêmes études mais plutôt trois étapes ou trois moments d'une même recherche. L'ethnographie constitue le premier stade de la recherche, elle est observation et description et couvre en quelque sorte tout le travail de terrain avec ses méthodes et ses techniques. L'ethnologie est le premier pas vers une synthèse géographique, historique et systématique. La deuxième étape de ce travail de synthèse mène à une connaissance globale de l'Homme, il s'agit de l'anthropologie.

Ce qui importe donc, ce ne sont plus tant les distinctions diachroniques absolues qui situeraient les sociétés entre elles sur un plan comparatiste de développement avec les nôtres mais :

une vision synchronique de l'altérité, où les sociétés exotiques sont vues non plus comme des stades plus ou moins antérieurs à la modernité mais comme des voies parallèles.³

C'est pourquoi Lévi-Strauss concevait lui aussi cet *autre* absolu et dont l'état "absolument autre" ne peut se retrouver que si la société est étudiée par un membre qui lui reste extérieur. Cette altérité, Barthes⁴ la qualifie cependant dans ses *Mythologies* de "concept le plus antipathique au 'bon sens'".

Si l'on semble s'être beaucoup éloigné de la spécificité aborigène, c'est que le débat, en glissant dans le domaine plus abstrait de la philosophie, pose un "Autre générique"

¹ Rappelons que Lévi-Strauss, fondateur du structuralisme, ne fera qu'un seul voyage de terrain dans toute sa vie, après lequel il rédigera *Tristes tropiques* dont il dira lui-même qu'il s'agit d'un "roman raté".

² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 412.

³ G. Baril, op. cit., p. 2.

⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, 1957, p. 44.

et généralement interchangeable. Il s'agit encore de penser l'autre à la manière dont le bas latin *alteritas* l'exprime, c'est-à-dire au "fait d'être un autre" ou encore au "caractère de qui est autre", ou encore, comme dit Barthes, dans le sens où les représentations de l'Autre produisent de l'identité. La thématique de l'altérité touche ainsi plus largement au sens fondamental de la recherche sur le *Sujet*.

Mais c'est peut-être Levinas qui exprime encore le mieux ce changement qui continue de s'opérer encore aujourd'hui et certainement dans la quasi-totalité du XX^e siècle. Disciple de Heidegger avec lequel il prend vite ses distances, Levinas demeure aujourd'hui encore l'un des penseurs clef de l'altérité, celui qui sut parler le plus poétiquement du "visage d'autrui" et de la "responsabilité" vis à vis de l'Autre. Dans la mouvance de la pensée de Husserl, cette toute nouvelle science humaine se donne à comprendre ainsi :

... la nouveauté de l'ontologie contemporaine c'est qu'elle conçoit la contingence et la facticité comme un acte de l'intellection, une transativité du comprendre, une "intention signifiante".¹

On "comprendra" par exemple l'art aborigène, à la fois comme action, facticité contingente, celle disons d'un art surexploité et commercialisé mais cette fois surtout et avant tout comme "intention signifiante" en soi, comme ontologie du signe, de la signification, du sens. La compréhension de l'être, dit Levinas, n'est plus une attitude théorétique mais une compréhension de tout le comportement humain. Tout l'homme est Ontologie, l'homme tout entier, ses productions les plus élevées, les plus sublimes comme ses comportements les plus triviaux, comme sa vie aussi misérable soit-elle dans les communautés du Queensland, de la Terre d'Arnhem ou des déserts du Centre. Le "signe" culturel n'a plus besoin de figurer dans une échelle de valeurs ascendantes occidentales pour devenir signifiant, voire significatif. L'être, tout l'être, est *Ontologie*, c'est-à-dire science en soi d'un vécu contingent auto-référentiel.

¹ Emmanuel Levinas, *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 14.

La démarche anthropologique, on le voit, grâce à ce détour par Levinas, est en effet largement dépendante de cette notion d'altérité qui devient même, pour Gérard Baril "le lieu fondamental constitutif de l'anthropologie"¹.

Dans ce contexte l'Aborigène va occuper très vite une place de choix, une place prépondérante même. L'anthropologie qui alors parlait plus facilement de "cultures"² redécouvre ainsi son altérité "renforcée" par des siècles de négligences et de rejet raciste, sous forme de ces sociétés naufragées, largement en voie de disparition et qu'il importe de recenser d'abord, puis de sauvegarder si possible sur le plan culturel. Il s'agira donc d'étudier ces sociétés, de fixer leurs coutumes en les rendant intelligibles, même si finalement, il s'agit sans doute d'une mort annoncée, rétablir pour la postérité une altérité qui pour les anthropologues "fossoyeurs"³ semble encore ne pouvoir coexister tout à fait avec la nôtre.

4. Mircea Eliade et le retour du sacré

La deuxième moitié du XX^e siècle va également voir une très nette résurgence du sacré, donnant raison à la prophétie de Gide qui disait que le XX^e siècle serait religieux ou ne serait pas.

Parallèlement au discours sémiologique, se dessine dans la conscience française un mouvement de retour vers le sacré, la spiritualité en général et surtout un immense intérêt envers les religions non monothéistes de l'Asie (bouddhisme, confucianisme, shintoïsme...) mais aussi envers toutes les religions primitives et surtout chamaniques du Tibet à l'Amérique du nord, du Mexique à l'Australie.

Depuis plus d'un siècle, ethnologues et historiens des religions s'intéressent aux Australiens, et malgré les progrès théoriques du relativisme de Boas (1858-1942), ou

¹ G. Baril, op. cit.

² Celui que l'antiquité grecque appelle le "barbare", c'est-à-dire celui qui n'appartient pas à l'hellénité, devient plus tard, à la Renaissance, au XVI^e et XVIII^e, le "naturel" ou le "sauvage" (celui qui vient de la forêt). C'est le XIX^e qui l'appelle le "primitif", il représentera alors l'ancêtre du civilisé que la colonisation permettra de rendre à la civilisation.

³ B. Glowczewski, op. cit., p. 364.

les travaux de Malinowski (1884-1942), malgré les avancées du Holisme et de la Gestalt de Mead, du Matérialisme nord-américain, du Diffusionnisme, du Structuralisme français..., les anthropologues restent encore très profondément intrigués par l'isolement de l'Australie et les systèmes religieux incroyablement complexes qui s'y sont développés indépendamment des grands courants civilisationnels continentaux.

Paradoxalement, avoue Eliade, les Aborigènes "perpétuent sous nos yeux un type préneolithique de civilisation"¹. D'une part, ils ont bien, comme on le verra, un système religieux extrêmement évolué, mais d'un autre côté ils représentent un moment de l'évolution des techniques beaucoup plus proche des réalisations du paléolithique et de celles des groupes de chasseurs-cueilleurs de la préhistoire, qui ne sont déjà plus représentés au XX^e que par de rares exceptions humaines tels certains groupes Esquimaux de l'Arctique ou encore les Bochimans du Kalahari.

Ce sera l'ouvrage de Mircea Eliade, *Les religions australiennes*, qui révélera au public français cette nouvelle dimension mystique de l'Aborigène, soulignant ainsi son extraordinaire créativité religieuse, et surtout élaborant une nouvelle "herméneutique créatrice" des religions archaïques. Eliade illustre son approche en rappelant, comme nous l'avons dit plus haut, que toute autre tentative d'analyse ne représente de notre part qu'un désir inconscient de maintenir le primitif dans son "retard". Il s'agira donc pour lui grâce à cette nouvelle histoire des religions de tenter de répertorier toutes les manifestations religieuses par lesquelles s'exprime ainsi la véritable identité aborigène.

L'étude d'Eliade portera donc essentiellement sur la pluralité des religions et sur le rôle cultuel du rite. Très vite, cette pluralité met pour lui en lumière l'extrême complexité des mythes qu'Eliade découvre parmi les différentes tribus aborigènes. Même si certaines analogies restent parfois évidentes, ce qui frappe très vite, c'est que l'Aborigène apparaît comme un être étroitement enserré dans un faisceau de rites, de cérémonies et d'activités initiatiques qui constituent en fait le véritable tissu de sa vie et

¹ M. Eliade, *Religions australiennes*, op. cit., p. 184.

le relie à chaque instant à la terre sacrée, aux exploits des héros mythiques et à tous les ancêtres.

Nulle part ailleurs, remarque Eliade, le rite n'est aussi présent ni aussi envahissant qu'en Australie, nulle part il n'exige une si totale participation individuelle et collective. De plus, le système religieux est si intrinsèquement complexe, il existe un nombre si important de tabous, d'itinéraires de rêves sacrés, de rôles symboliques et de devoirs sacrés que seule la mémoire immense de tous les Anciens peut tenir adéquatement lieu de livre. Contrairement à la doxa chrétienne, rien n'est figé à tout jamais, ni établi de manière perpétuelle. Le rite aborigène évolue et s'adapte. Des rêves et des parcours initiatiques nouveaux continuent d'apparaître et de s'imposer, s'ils sont validés par la communauté. il y existe donc un curieux paradoxe entre une religion à la fois très complexe et rigoureuse et des formes rituelles mouvantes alors que paradoxalement la Loi chez les Aborigènes reste tout de même éternelle et ne change jamais. Cette notion d'intemporalité et d'éternité est suffisamment centrale pour que les Aborigènes eux-mêmes insistent souvent sur ce point.

Tout comme la majorité des peuples primitifs, les Aborigènes n'ont laissé aucune trace écrite de leurs rituels, ceux-ci s'écrivent sur le sable, dans l'air des chants et dans l'espace invisible de leurs cérémonies initiatiques. Les objets de culte ou d'initiation ne peuvent être vus que des seuls initiés, les rituels sont séparés selon les sexes. Devant ces difficultés à accéder à un savoir livresque ou simplement palpable, le discours anthropologique ne peut que demeurer fragmentaire et incomplet et se voit encore obligé de recourir à des généralisations comparatistes.

C'est pourquoi la tentative de Mircea Eliade de comprendre l'Aborigène en répertoriant les divers aspects de sa cosmogonie personnelle et du rite collectif se heurte à chaque fois à l'aridité d'une longue énumération... autre. Le chercheur se penche sur autant de cultures archaïques pour expliciter les comportements religieux à la lumière les uns des autres et tenter ainsi d'établir, souvent maladroitement, des liens de continuité, des comparaisons et nous rendre ces traits intelligibles au sein d'une grille

cognitive purement analogique. Inévitablement, le chercheur enserme, sans le vouloir, le rite dans une logique qui lui reste extérieure et qui ne répond pas non plus à nos catégories. Est-il même concevable d'imaginer un observateur occidental tout à fait exempt d'à priori et capable d'accéder de plain-pied aux préceptes de base d'une religion primitive aussi étrange qu'étrangère ?

Eliade évoque ce "malaise profond de l'homme moderne" qui découvre ces peuples primitifs et qui tente cependant de s'insérer dans la trame de leur réseau mental. Le choix du terme "malaise" est intéressant ici parce qu'il traduit de façon palpable, presque physique, la distance inconsciente qui existe entre ces deux sociétés. L'homme moderne n'y retrouve en effet aucun des champs émotionnels ou des schèmes culturels qui lui donnent son plus haut sens, ni l'économie des postulats imaginaires sur laquelle est basée son existence.

L'étude de Mircea Eliade qui répertorie tous les signes religieux chez l'Aborigène se heurte plus sournoisement à l'impossibilité d'intégrer les notions diffuses de perception et de sacré qui s'y rattachent. Si ses informateurs lui ont en effet transmis avec la plus grande précision toutes les données de leur expérience inexprimable, ce qui est finalement reçu par l'anthropologue doit être à nouveau réinterprété au filtre de sa propre sémantique psychique. L'anthropologue n'est ni exempt de parti-pris, ni toujours capable de rationaliser en dehors du périmètre de sa raison. Un exemple, lorsque Eliade décrit comment le chaman aborigène étire une corde magique de son bas ventre et s'élève par ce moyen dans les arbres, il y réfère aussitôt comme un "truc"¹. Sa culture et sa raison n'ayant aucune explication rationnelle à fournir pour décrire un tel phénomène, Eliade le rejette aussitôt comme un tour de prestidigitateur, un vulgaire truc de magicien. Elkin², confronté à la même démonstration, avait choisi de parler de "suggestion collective d'une grande puissance". Le terme de "truc", profondément connoté, induit chez un lecteur occidental l'idée d'une manipulation, d'un mensonge, d'un procédé frauduleux pour gruger les naïfs. Or comment Eliade peut-il tenter de parler d'une

¹ M. Eliade, *Religions australiennes*, op. cit., p. 154.

² A. P. Elkin, *Les Chamans aborigènes*, Paris, Editions du Rocher, 1998, p. 95.

technique dont il n'a pas la moindre idée, qu'il ne peut ni intellectualiser ni élucider rationnellement ? Si le phénomène résiste à son pouvoir analytique, c'est qu'il est faux et n'existe pas.

Est-on ainsi plus informé sur la nature des croyances aborigènes ? Ce nouvel inventaire des savoirs religieux, cette compréhension d'un phénomène saisi "avec des milliers de phénomènes semblables ou différents", "séparés entre eux aussi bien par l'espace que par le temps", ce principe comparatiste déjà en usage dans le structuralisme ne consiste-t-il pas le plus souvent justement à souligner seulement de simples structures d'identité binaires (semblable/différent), puis à reclasser ensuite ce binôme vrai/faux dans un continuum de sens et feindre ensuite de découvrir ce que l'on y avait nous-même apporté ?

Etre l'Autre

A la sortie de ces années riches en théories multiples et conflictuelles mais finalement appauvries en terme d'expérience humaine, la conscience française confrontée à ce monde pluriel où toutes les voies dorénavant deviennent possibles, paradoxalement, et en réponse justement à cet éclatement de la pensée, va se tourner vers un certain recours spirituel. La pensée moderne se résorbe face à l'incertitude du présent, la modernité par sa force d'arrachement suscite une réaction morale en sens opposé et un mouvement populaire se dessine, non pas d'ailleurs purement religieux mais plutôt comme volonté de retour vers une origine perdue, une quête vague de l'identité. Il est possible de spéculer sur le fait que l'étude des sociétés primitives peut en elle-même renfermer sa propre idéologie adventice. Alfred Métraux l'appelait bien "la nostalgie du néolithique" et Lévi-Strauss l'avait lui aussi définie comme "une technique du dépaysement".

L'un des refuges hors de cette prison mécanique de la culture est l'étude des formes primitives de la vie humaine, telles qu'elles existent encore dans les sociétés lointaines du globe. L'anthropologie, pour moi du moins, était une fuite romantique loin de notre culture standardisée.¹

¹ Cité dans *Clefs pour l'anthropologie*, op. cit., p. 48.

Ils seront très nombreux en France et ailleurs à ressentir cet appel aventureux, ce désir romantique de fuir le quotidien morne et sans surprise des villes et de leurs banlieues. Or ce qui frappe le plus dans cette fuite, c'est qu'elle est double. Non seulement il y a désir de "dépaysement" lié à l'étude d'une pensée autre, mais surtout on assiste à l'émergence d'un phénomène nouveau et véritablement caractéristique du XX^e siècle. Comme Malinowski, que l'on considère l'un des pères fondateurs de l'ethnographie, il ne suffit plus d'étudier autrui, il faut aussi tenter de devenir l'Autre, par l'expérience directe, par une véritable conversion intime, une transmigration culturelle, vivant et ressentant comme lui, mangeant sa nourriture, pratiquant ses rites, parlant sa langue... C'est aussi vrai de Robert Jaulin pour qui il faut s'associer personnellement et du dedans aux phénomènes dont l'ethnologue prétend rendre compte, entrer en relation de partage et de dialogue avec l'autre, une immersion totale qui fait référence à l'ethnologie pariseptiste¹. Cette altérité inversée, ce pont humain n'est plus considéré comme une incarnation rétrograde, inférieure ou moindre, ni non plus comme l'adhésion à une forme sociale antérieure à la civilisation, mais au contraire comme un aspect ultime et extrême de la recherche identitaire qui nous renvoie à nos manques, à notre perte initiale de l'authenticité. A nouveau la quête anthropologique se montre toujours plus révélatrice de l'anthropologue que de son objet d'étude.

Lorsque Barbara Glowczewski par exemple s'interroge en 1996 sur les raisons qui l'ont poussée à s'intéresser aux tribus Warlpiri de l'Australie centrale, elle avoue que ce désir était en fait une "quête d'identité", une fascination pour "leur rapport à l'espace et au temps" qui évoque chez elle "des dérives imaginaires"². La démarche de l'anthropologie nouvelle est donc loin de s'être objectivée comme le soutenait Lévi-Strauss.

Ce retour du sacré, ce désir du retour aux sources accompagné du sentiment lancinant de la perte concomitante d'un éden originel va se cristalliser au sein de la

¹ Terme créé en 1985 par Yves Lecerf pour caractériser l'ethnologie pratiquée et enseignée, depuis 1968, à l'université de Paris VII sous la direction de Robert Jaulin. Le pariseptisme est une ethnologie qui se veut résolument morale.

² B. Glowczewski, op. cit., p. 70.

jeunesse française et susciter un regain d'intérêt immense pour les primitifs et plus particulièrement pour les Aborigènes. Plus que les autres peuples, ils sont encore largement ressentis dans l'imaginaire français comme le peuple "intact". Alors que les Français du XIX^e poursuivaient une rêverie aventureuse *extérieure* à eux-mêmes, leurs descendants au XX^e tournent leurs yeux vers l'aventure *intérieure*. Les Aborigènes non seulement deviennent alors source de pureté originelle mais à leur antique antériorité se surimpose la notion de connaissance mystique et de savoir ésotérique.

Trop de choses sans doute nous poussent à encenser l'image des peuples intouchés par notre monde et à refuser qu'ils fassent aujourd'hui partie de notre histoire comme nous faisons partie de la leur.¹

L'Australie et l'Aborigène vont se voir unifiés sous une même bannière hâtive d'authenticité. Authenticité d'autant plus vraie que la société occidentale dans son ensemble se trivialise, s'automatise à mesure et préjuge de la validité de ses propres progrès à leur degré même d'artificialité. Cette Australie "sainte", comme on le verra dans les chapitres suivants, ce non-dit de la frontière mystique, cet empyrée informulé confusément répandu dans les consciences françaises va susciter bien des vocations, bien des voyages, et même de véritables entreprises mystiques ou esthétiques au sein des groupes sociaux les plus divers : journalistes patentés, touristes, idéalistes, artistes, romanciers, "routards" et autres "backpackers" en quête d'une origine, d'une patrie intouchée, d'une histoire nouvelle de la conscience dont ils n'auraient plus la catéchèse.

Mais d'une certaine manière, malgré ces mouvements "non spécialisés", malgré cet intérêt populaire sans direction ni méthode, l'anthropologie, elle, comme science de l'altérité culturelle, continue cependant de refléter les mêmes débats idéologiques qui l'agitaient depuis toujours. Après tant de réécritures et en dépit de cette avancée généreuse de l'Altérité, de la reconnaissance du visage d'autrui, Laplantine est obligé de constater que :

L'autre n'est pas considéré pour lui-même. C'est à peine si on le regarde. *On se regarde en lui.*²

¹ B. Glowczewski, op. cit., p. 284.

² F. Laplantine, op. cit., p. 50.

Sommes-nous alors en cette fin du XX^e siècle plus éclairés par le nouveau regard de l'anthropologue, avons-nous réussi à dégager la moindre intelligibilité devant l'énigme de ce primitif silencieux, tout aussi passif et insondable devant le dynamomètre de Péron que devant les théories linguistiques ou sociologiques des anthropologues venus l'observer ?

Ce décentrement tant attendu au XX^e n'a apporté à la compréhension plus générale de l'altérité qu'un système classificatoire de plus mais qui n'éclaire que nous-mêmes. Etranger à tout ordre, insaisissable, le regard que nous retourne l'Aborigène continue de nous traverser, de hanter l'imaginaire français, irréductible à ses théories, impassible, silencieux et omniprésent dans son entêtement à exister, malgré tout.

CHAPITRE 6

Une esquisse d'humanité

Et qui ne connaît pas le consolant spectacle
Qu'étale de bandits ce vaste réceptacle,
Cette Botany-Bay, sentine d'Albion,
Où le vol, la rapine et la sédition
En foule sont venus et, purgeant l'Angleterre
Dans leur exil lointain vont féconder la terre ?
Leconte de Lisle

Dans ce dernier chapitre nous allons tenter de nous écarter quelque peu des approches linéaires historiographiques ou chronologiques qui nous ont conduit jusqu'ici pour nous intéresser à une thématique plus particulière. Trois thèmes importants nous permettront de resserrer quelque peu cette image de l'Aborigène telle qu'elle semble apparaître dans la conscience française du XIX^e : premièrement le thème majeur de l'anthropophagie, thème récurrent et essentiel parce qu'il touche au cœur même des définitions de l'humain; deuxièmement son corollaire immédiat qui est le thème de la mise en doute et du rejet de l'appartenance humaine du rameau australien et enfin le thème auto-prophétique de la possibilité de son extinction inéluctable.

Comme on le voit, le choix de ces trois thèmes est en fait prédéterminé par une structure de causalité étroite. La suspicion d'anthropophagie suscite le rejet, le rejet

entraîne l'extinction, la volonté de faire disparaître l'autre au propre comme au figuré. Le thème du primitif sauvage en lui-même englobe en fait, comme on l'a vu, un très grand nombre de stéréotypes, d'images collectives, de projections inconscientes et tout un ensemble de théories hétéroclites souvent outrées qui toutes synthétisent la nature même du racisme ordinaire : sauvagerie, bestialité, férocité, inhumanité, anthropophagie etc... Les confins sont peuplés soit de hors-la-loi, soit de cannibales qui tuent par goût. Or le cannibalisme précisément, mieux peut-être que la plupart des traits culturels, permet tout particulièrement de mettre en lumière tous les mécanismes de la caricature morale et de l'excès. Aspects particulièrement apparents dans la littérature dite populaire, appuyée par un support pictographique riche et très suggestif.

Comme nous l'avons établi ailleurs dans les chapitres précédents, la littérature scientifique du XIX^e siècle avait, semble-t-il, tenté de démontrer le postulat de l'infériorité de l'Aborigène. Or la distance qui séparait les romanciers les plus populaires des cercles les plus savants de l'époque reste curieusement floue et nominale. En France les zoos humains seront ouverts aux curieux comme aux savants, les cartes postales imprimées par millions sont des souvenirs et des documents ethnographiques et il semble impossible de même de définir clairement qui du savant ou du romancier alimente le plus la fertile imagerie populaire tout armée, prête à se condenser autour du sauvage figé dans sa panoplie primale là-bas dans ces confins sans nom, là où l'éloignement temporel, comme le remarque Sylvain Venayre¹, symbolise aussi un recul vers la sauvagerie.

Cet imaginaire composite de l'exotisme, sur un plan plus psychologique, plus secret peut-être, semblerait jouer auprès du public français un tout autre rôle. Ce qui fait dire à J.-M. Moura :

Antipodes géographiques et spirituels, les terres exotiques dévoilent la pure sauvagerie étouffée en l'homme civilisé².

Or nous aurions tort de croire à la simplicité apparente de ce dévoilement éleusien. Cette sauvagerie étouffée en l'homme civilisé reste en même temps un objet de honte

¹ S. Venayre, op. cit.

² J.-M. Moura, *La littérature des lointains*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 160.

et de refoulement, circonvenu dans le fond de son âme même s'il constitue paradoxalement l'un des traits les plus répétitifs de son attraction inconsciente et morbide vers le naturel.

1. Cannibale et vorace

C'est donc presque naturellement autour du thème du cannibalisme et de ses projections, autour du thème plus mystérieux encore de la dévoration de l'autre, que l'on peut cerner au plus près le travail inconscient de l'imaginaire sur cette figure, décidément si ductile, de l'Aborigène. Le cannibalisme va condenser à lui seul la plupart des éléments troubles et constitutifs de cet imaginaire.

La littérature illustrée et les périodiques¹ surtout permettent à ce thème hautement voyeuriste de se diffuser à grande échelle. Les couvertures sensationnelles s'éclaboussent de scènes de meurtre, de sang, de viscères, de représentations délicieusement horribles et de sacrifices rituels. Plus que les sauvages eux-mêmes, les Français semblent se repaître de ces nourritures interdites. A partir des années 1880, on voit même apparaître de grandes campagnes publicitaires de lancement de feuillets sur d'immenses affiches réalisées par des artistes célèbres tels Poulbot, Caran d'Ache ou Chéret, placardées sans pudeur à travers toute la ville et illustrant à l'envi les scènes les plus morbides.

Mais même en tentant d'isoler l'apparition de ce cannibalisme à haute visibilité au sein des diverses littératures (celle des navigateurs, des explorateurs, des anthropologues, des scientifiques ou des romanciers), on est obligé de constater que le cannibalisme à proprement parler, s'il semble omniprésent dans la plupart des textes, n'est cependant jamais authentifié en tant qu'activité physique par un récit de première

¹ Nous avons mentionné les 3 périodiques les plus représentatifs : *Le Journal des Voyages*, *Le Petit Journal* et *le Tour du Monde*. Pour une liste complète, voir l'ouvrage de Roger Boulay, *Kannibals et Vahinés. Imagerie des mers du Sud*, St Etienne, Editions de l'aube, 2000, pp. 103-106. Pour plus d'informations sur la presse illustrée et populaire, voir l'ouvrage *Histoire de l'Edition française. Le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Epoque*, tome III, publié avec le concours du Centre National des Lettres, Promodis, 1985.

main, alors que sa mention insistante semble cependant anticiper tout discours sur l'Aborigène, comme un préalable d'évidence.

D'où provient alors cette évasive première mention d'anthropophagie chez les Aborigènes ? Il est difficile voire impossible de la retrouver aujourd'hui dans la confusion des récits (antidatés, publiés, disparus, réécrits...) mais elle continue pourtant sa vie autonome comme si dans le fond cette notion auto-produite avait vu le jour avant même son fait avéré parce que "on ne prête qu'aux riches", parce qu'elle semble être à la fois plausible et même nécessaire à l'intelligibilité du primitif. Or curieusement, si l'on étudie les divers textes relatifs à la fondation de la colonie de Port Jackson¹, on n'y retrouve pourtant pas la moindre mention de cannibalisme.

Le Professeur William Arens² va même jusqu'à défendre l'idée que le cannibalisme n'aurait été purement et simplement qu'un mythe que nos sociétés ont créé pour stigmatiser collectivement les courants religieux, groupes ou sectes qui osent se différencier de la chrétienté. Michael Pickering³ confirme pour sa part dans une autre étude exhaustive de la plupart des sources accessibles aujourd'hui qu'il n'existe véritablement aucun témoignage "réel" et que l'accusation gratuite de cannibalisme servait sans aucun doute d'article idéologique polyvalent.

Michael Allen, ancien professeur d'anthropologie à Sydney, reconnaît⁴ que même dans les îles du Pacifique, en Mélanésie et au Vanuatu, où les suspicions étaient pourtant les plus fortes, il est toujours difficile d'affirmer que le cannibalisme se pratiquait couramment. Il semble cependant que lorsqu'une telle activité se produisait, l'acte en lui-même s'accompagnait de rituels très complexes chargés entre autres de signifier combien l'action elle-même constituait pour l'ensemble du groupe qui la pratiquait une violation temporaire et acceptable du tabou coutumier. Allen précise enfin qu'il n'a

¹ John Hunter ou Collins par exemple.

² Professeur d'anthropologie à New York, William Arens a écrit *The Man-Eating Myth*, New York, Oxford University Press, 1979.

³ M. Pickering, "Consuming Doubts: What Some People Ate ? Or What Some People Swallowed?", *The Anthropology of Cannibalism*, edited by Laurence R. Goldman, Westport, Connecticut, Bergin & Garvey, 1999.

⁴ Michael Allen, "Hanson cannibal claim condemned", *The Australian*, April 23, 1997.

jamais pu témoigner quant à lui de quoi que ce soit de semblable en Australie continentale auprès des tribus aborigènes.

Alfred Howitt¹ semble pour sa part confirmer cette pratique et catégorise même les cas de cannibalisme en deux sortes : élimination du nouveau-né lorsque la famille ne peut le nourrir, il est alors abandonné, tué ou mangé, deuxièmement lorsqu'un membre de la tribu ou d'une tribu ennemie était tué au combat, certaines parties du corps étaient alors cuites et mangées par certains membres seulement et ces actes restent là aussi extrêmement régulés et ne se pratiquent pas de manière généralisée dans toutes les tribus. Or Howitt ne rapporte ces deux occurrences que par ouïe dire seulement, il n'a lui-même aucune expérience directe des faits. Même les récits issus d'observateurs crédibles tels que les anthropologues de métier sont eux-mêmes, selon Pickering, à prendre avec précaution. Aucun d'entre eux, par exemple, ne peut témoigner directement de ces allégations et bien souvent la crédibilité de leurs informateurs s'avère tout à fait douteuse. Pareillement, les rites funéraires des Aborigènes ont pu parfois être mal interprétés puisque dans certains cas lorsque la crémation n'était pas utilisée, la "préparation" du défunt s'accompagnait d'un dépeçage du cadavre, la chair étant enlevée des os, et parfois même bouillie pour mieux la séparer. Ce rituel, relativement courant dans d'autres peuplades des archipels, peut facilement induire dans l'esprit d'un observateur étranger l'idée d'un acte de cannibalisme rituel.

L'autre source qui a permis aux anthropologues de déduire logiquement que les Aborigènes pratiquaient l'anthropophagie vient de leurs nombreuses interviews. Or l'on pourrait s'attendre à ce que les témoignages authentiques d'un Aborigène fassent foi mais là encore Pickering fait remarquer que cet argument lui-même n'est pas recevable, les individus interrogés ne reconnaissaient jamais qu'ils mangeaient eux-mêmes de la chair humaine et accusent routinièrement les tribus voisines de le faire.

¹ Howitt, *The native tribes of South- East Australia*, Canberra, Aboriginal Studies Press, 1996.

Du côté de la littérature, les mentions du cannibalisme australien sont quasi systématiques et ne couvrent pas plus particulièrement une époque qu'une autre. Dès 1861, Edouard Marcet, qui écrit sur le Queensland, en fait mention:

Ils m'apprirent alors que la chair n'était pas mangée en entier, qu'ils ne mangent que celle de la jambe, depuis le genou jusqu'au haut de la cuisse ; et si je ne me trompe, ils me dirent que la meilleure partie était la main ; le reste du corps est abandonné à leurs chiens. Ils prétendent que cette chair est meilleure crue que cuite.¹

Le ton est celui d'une description authentique, le narrateur s'en tient tout au plus à raconter ce qu'il a vu, tout près de la hutte où il séjourne. A l'anthropophagie s'ajoute le péché d'infanticide car c'est la mère elle-même qui laisse son enfant grandir et qui lui fend la tête "lorsqu'il est en bon état" d'être mangé.

Le roman de Boussenard, *A Travers l'Australie* (1879), mentionne aussi plusieurs scènes de cannibalisme. Publié d'abord en feuilletons dans le périodique *Le Journal des Voyages*², le numéro 42 introduit immédiatement le premier épisode par une scène de cannibalisme, figurant d'ailleurs de manière visible en couverture³. Les Aborigènes sont ensuite comparés aux animaux les plus vils, représentés dans des situations si grotesques qu'elles finissent par paraître surréalistes dans l'horreur.

Ces "moricauds", ces "sauterelles noires", ces "pantins de pains d'épice", ces "démons noirs" sont d'illustres cannibales à la voracité légendaire, affirme tranquillement Boussenard dans *Aux Antipodes*, son second roman, dont la scène d'anthropophagie la plus édifiante sera celle illustrée précisément par la couverture du périodique et que l'on retrouvera, inchangée, dans son roman.

¹ E. Marcet, *Notice sur la province du Queensland*, Genève, Fick, 1861, p. 49.

² Par ses illustrations, il a véhiculé des stéréotypes et des images du sauvage durant tout le XIX^e et même les débuts du XX^e. Voici ce qu'en dit de manière significative Pierre Versins (*Journal des Voyages de l'Encyclopédie de l'Utopie, des Voyages extraordinaires et de la Science Fiction*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972, p. 477) : "Raciste, sadique, chauvin, crédule jusqu'à l'imbécillité, flattant les pires instincts de la Bête, faisant de l'image (ô les couvertures de Castelli, et les doubles pages centrales suant la haine et la cruauté) le support même du subconscient de l'homme asservi [...], bref, tout pour plaire, mais merveilleux par l'imagination et riche de presque tout ce que la littérature populaire d'aventures pouvait offrir à l'époque". Le *Journal des Voyages* changera dans sa conception seulement à partir des années 1920 où, se tournant résolument vers la modernité, il consacrera plus de pages aux découvertes scientifiques (astronomie, aviation) et aux inventions, laissant s'exprimer le côté populaire par des extraits de roman d'aventures.

³ Voir gravure ci-après.

Alors que le héros du roman visite la ferme d'un riche squatter, un groupe d'Aborigènes apeurés et affamés se présente. Le fermier, généreux, leur offre à manger, ceux-ci se prosternent de reconnaissance, festoient et disparaissent. Un peu plus tard, ces mêmes Aborigènes, n'ayant évidemment aucune reconnaissance, "pas même celle du ventre" ajoute Boussenard, attaquent un groupe de scientifiques qui transportent avec eux des caisses d'échantillons anatomiques, des spécimens conservés dans de l'alcool. La description des Aborigènes éventrant les caisses rappelle les festins pantagruéliques rabelaisiens mais la mise en scène illustrée témoigne cette fois d'une telle sauvagerie qu'elle fait dire à Boussenard : "plus qu'un pillage", "une orgie de cannibales". Ces "êtres" poussent des cris qui n'ont rien d'humain, dévorent les morceaux de chair séchée, s'emparent des bocaux contenant des foetus et des cerveaux, "nouvelle trouvaille accompagnée de contorsions de gorilles", boivent l'alcool, "liqueur conservatrice avec un ravissement qui n'avait d'égal que leur gloutonnerie"¹ et "s'endorment comme des phoques". A cet engloutissement hideux s'ajoute la scène d'un cadavre d'homme blanc déterré et rôti. Profanation de tombes, nécrophagie, dévorations immondes de cerveaux et d'organes conservés, inhumanité de l'homme. La scène, due essentiellement à l'imagination de Boussenard, frappe cependant surtout par la thématique nouvelle qu'elle introduit : celle de la débauche licencieuse blasphématoire. Au dégoût se surimpose le caractère débridé de la bacchanale, du festin bachique sans frein moral. L'anthropophage n'est pas seulement un pécheur contre nature, il est un débauché.

Carl Lumholtz dans son ouvrage à sensation, *Au pays des cannibales. Voyages d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale. 1880-1884*, qu'il publie à son retour d'Australie en 1888, reconnaît n'avoir jamais assisté ou participé à un repas d'anthropophages pendant l'année que dura son séjour, ce qui ne l'empêchera pas d'affirmer :

Tout ennemi mis à mort, homme, femme ou enfant, est pour eux un morceau de choix : rien ne leur semble aussi délicat que la chair d'un Noir.²

¹ L. Boussenard, *Aux antipodes*, op. cit., p. 15.

² C. Lumholtz, *Au pays des cannibales*, op. cit., p. 125.

Parfaitement conscient de la nature perverse de ces notes, il se complaît dans une énumération nauséuse dont le public est pourtant si "friand". Il paraîtrait que la chair du Blanc n'était pas appréciée, trop salée, mais que par contre celle des Chinois qui se nourrissent de riz et de légumes était parfaite... Ce thème clef de la dévoration, de l'engloutissement, par lequel le lecteur de pur esprit se mue en quartier de bœuf, suscite chez lui un immense intérêt glauque, à l'égal de la violence moderne qui devient spectacle et chorégraphie de la douleur, ce thème va hanter l'imaginaire du XIX^e et apparaître systématiquement dans tous les textes, sans pourtant que jamais leur auteur puisse témoigner directement de la véracité des faits rapportés.

Chez Lumholtz, le thème est repris tout au long du récit et de bien des façons. Par exemple, une gravure de son livre intitulée "Anthropophages dans les bois" montre quatre Aborigènes en train de palabrer dans la forêt sans que rien dans leur attitude ni leurs actes ne justifie le label "d'anthropophages". En cas de disette, on pratiquait dit-il, l'infanticide, même si l'Aborigène, précise-t-il, "a de la répugnance pour la viande crue"¹. Contradictoirement, une autre gravure illustrant son ouvrage le représente cette fois dans *le Tour du Monde*, à quatre pattes, en train de dévorer tout cru les entrailles d'un bœuf... Cannibales en temps de disette seulement chez Delavaud² qui affirme qu'ils mangent les chiens et les vieilles femmes et les morts lorsqu'ils n'ont ni l'un ni l'autre. Cannibales chez Boussenard et Noir qui en font des anthropophages gloutons. Qu'importe la véracité ou l'authenticité, ce qui compte, c'est que le mot ou son contenu figure dans le texte, sans aucune considération de plausibilité. Le terme "cannibale" est instrumental dans la mesure où il est seulement utilisé comme synonyme sémique d'un même référent générique. Signifiant et signifié se fondent et ne font qu'un : l'Aborigène est anthropophage, l'anthropophage est Aborigène.

Le cannibalisme, comme on le voit, apparaît sous diverses formes mais il continue toujours cependant d'assurer une fonction exutoire précise et atavique. Peurs ancestrales des prédateurs, de l'Ogre de notre enfance, du géant Chronos dévorant ses

¹ C. Lumholtz, op. cit., p. 266

² L. Delavaud, *L'Australie*, Paris, Librairie de la Société bibliographique, 1882.

enfants, du père castrateur, etc... "l'homme civilisé promène partout avec lui ses angoisses et ses mythes"¹. C'est là sans doute l'une des raisons qui explique le succès durable de ce trait ancien revenu nous hanter dans la modernité de nos salons : frémissement devant l'horreur, exorcisme de la peur, actualisation d'anciens traumatismes refoulés... Il suffit parfois d'une simple remarque anodine au milieu d'une courte description physique comme "leurs grandes dents blanches de cannibales"² pour propulser aussitôt le lecteur au sein de ses fantasmes les plus privés, de ses projections secrètes et de ses peurs les plus viscérales.

L'ouvrage d'Elie Reclus³ "colporte", lui, comme par inadvertance, un certain nombre d'assertions. Pour être sauvage, nous dit-on, un peuple doit posséder un certain nombre de caractéristiques précises. L'anthropophagie vient en bonne place dans le *must* primitif, c'est une donnée de base.

Mais que l'on ne s'y trompe pas, "l'Antichtone", le "négrillon" australien, s'il est cannibale, ne l'est pas par gourmandise ou paresse, il s'agit pour lui d'une "innocente anthropophagie", une anthropophagie excusable. Les périodes de disettes sont nombreuses, n'est-il pas "normal" alors de manger le plus faible, "compréhensible" que le mari regarde attentivement sa femme et sa femme son enfant en pensant au festin qu'ils représentent ? D'ailleurs, nous dit Reclus, avec sa terrible bonhomie, c'est sans doute désagréable d'être mangé mais au moins si on se mange, ça reste dans la famille.⁴ Ces "nègres" ne craignaient pas la famine tant que la mère avait au moins un rejeton en réserve, précise-t-il. Certaines cérémonies funéraires comprenaient également le rôtissage du mort qui devait être mangé par les siens. Reclus mentionne bien l'existence de viandes permises et défendues, faisant allusion au totem de chaque individu mais pour insister sur cette contradiction : on ne mange pas son totem mais on a le droit de manger sa progéniture, voulant démontrer par là l'ineptie de ces croyances.

¹ M. Duchet, "Aspects de la littérature française de voyages au XVIIIème", *Cahiers du Sud*, n° 539, 1966, pp. 7-53. Voir p.13.

² C. Améro, *Les squatters et l'Australie nouvelle*, op. cit.

³ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit.

⁴ La même remarque apparaît également dans *Sociologie des Australiens*, op. cit., p. 255.

L'Aborigène, dans son respect de la loi, apparaît encore plus inférieurisé. Les coutumes complexes des Aborigènes sont présentées comme de vastes "pinailleries" cocasses : "on épilogue sur les degrés de parenté avec le nagual"¹. Cette capacité soudaine de l'Aborigène à appliquer un raisonnement, ce dont il ne semblait pourtant pas totalement capable jusque là, à la lecture de Reclus, devient objet de dérision. Notons par ailleurs l'utilisation impropre du terme de nagual signifiant le totem habituellement uniquement utilisé dans la sphère méso-américaine. Toute la démonstration ne figure là que pour ridiculiser un peu plus l'Aborigène. Chez Reclus, l'anthropophagie n'est pas au service de l'horreur mais de la caricature.

Autre caractéristique de la dérégulation du sauvage que nous avons vue aussi chez Boussenard, c'est celle toujours populaire de la fête orgiaque. Citée chez Reclus² sous le nom de *Karrou*, cet élément cultuel se manifestait à la mi-printemps, sur le modèle des fêtes dionysiaques. Les hommes et les femmes s'assemblaient devant une large fosse censée représenter "la matrice de la Vénus paludéenne", dansaient et se retrouvaient dans la forêt pour copuler.

Jules Verne n'est pas en reste. Autant les Aborigènes étaient inoffensifs dans *les Enfants du Capitaine Grant*, autant dans *Mistress Branican*, ils sont devenus cannibales. Verne évoque bien sûr la faim comme le moteur fondamental de tous les comportements aborigènes.

C'est que, chez les nègres australiens, - à peine dignes d'appartenir à l'humanité - la vie est centrée sur un acte unique. [...] Voilà pourquoi, dans cette lutte de chaque heure pour l'existence, le cannibalisme s'explique avec toutes ses horribles monstruosité. Ce n'est même pas l'indice d'une férocité innée, ce sont les conséquences d'un besoin impérieux que la nature pousse le noir australien à satisfaire, car il meurt de faim.³

Le thème du cannibalisme est ici repris presque à contrario de sa fonction supposée et réinterprété dans une tentative de rationalisation. Si le cannibalisme est la preuve

¹ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., p. 63.

² Ibid., p. 152.

³ Jules Verne, *Mistress Branican*, op. cit., pp. 451-452.

innée de la férocité du sauvage en général, il serait chez l'Aborigène une pure nécessité biologique. Nécessité excusable donc puisqu'elle est partagée par toute l'humanité.

Il est peu de sauvages qui se refusent à dévorer la chair de l'ennemi vaincu.¹

Cependant l'Aborigène n'en reste pas moins un cannibale et Verne en fait un portrait saisissant, le doute introduit par le *peut-être* ne venant au contraire qu'affirmer l'horreur:

Ces pauvres affamés [...] montraient des dents aiguës qui s'étaient peut-être exercées sur des lambeaux de chair humaine.²

Louis Noir n'innove guère dans son ouvrage *Trésor caché*. Les mêmes lieux communs sont repris, en particulier à Lumholtz, plusieurs fois cité d'ailleurs comme un véritable "témoin oculaire". Les femmes ici sont des bêtes fauves qui mangent leurs petits; les hommes sont des voleurs, des assassins et des anthropophages et même lorsqu'ils sont partiellement éduqués, ils retournent encore dans leur forêt.

A la vue d'un nègre australien, dit Louis Noir, on ne peut se défendre d'un sentiment de répulsion et de haine. Tout en lui répugne, dégoûte et révolte. [...] Voir des cannibales australiens, c'est les prendre en grippe.³

L'un des méchants, Sir Curely, (de nationalité anglaise bien sûr¹) s'alliera aux cannibales pour tenter de tuer ses confrères. Après chaque bataille, les morts sont découpés et mangés par les Aborigènes au cours de fêtes primitives, au milieu des cris et des hurlements de joie. Les morceaux sont partagés, les morceaux de choix sont réservés aux "notables" : la tête avec sa cervelle et les pieds, délicatesse suprême. Les cannibales sont gais, plein d'altruisme et savent partager, précise Louis Noir.

Cependant, même Sir Curely à l'âme noire ne s'abaisse jamais jusqu'à partager le festin. Le héros du roman, lui, n'hésite pas non plus à utiliser le cannibalisme effréné de ses alliés australiens pour lui éviter d'avoir à creuser les tombes des bandits chinois qu'il vient de tuer. Son pragmatisme fait merveille, il lui suffit de siffler les indigènes pour que ceux-ci accourent, ramassent les morts et en fasse leur festin. L'Aborigène utilisé

¹ J. Verne, *Les Enfants du Capitaine Grant*, op. cit., p. 508.

² Ibid.

³ L. Noir, *Trésor caché*, op. cit., p. 51.

généralement comme rabatteur à la chasse, devient fossoyeur, charognard ou vautour au service du Blanc.

On peut véritablement se demander quelles sont les raisons d'une telle constance, sur plus de quarante ans, au sein des témoignages et pourquoi ce thème du cannibalisme est si prolifique. La plupart des écrits du XIX^e siècle s'éclairent par l'influence de la théorie de l'évolution. Le cannibalisme est alors considéré comme la preuve d'un état primitif de l'humanité, tout primitif étant considéré de fait comme un anthropophage. D'ailleurs l'imaginaire sur le sujet est puissant car le cannibale est nécessairement... un Noir. Il est inconcevable à l'imagination humaine de faire d'un Blanc un cannibale. C'est seulement lorsque le cannibalisme est vu comme un stigmate que l'on accuse les convicts de l'avoir pratiqué.

Mais le cannibalisme représente aussi l'exotisme absolu. Il exerce à la fois fascination et répulsion, sentiments qui jouent sur la morbidité naturelle du public. Sur le plan social et religieux, le cannibalisme est fortement symbolique. Il est l'élément le plus antithétique de la sociabilité, il en est même une aberration. Sur le plan religieux, il appartient aux deux tabous les plus éminemment puissants : l'inceste et l'anthropophagie. S'il est bien dit dans les commandements de Dieu "tu ne tueras point", l'interdit de la consommation, "tu ne mangeras pas ton prochain", ne peut même pas être mentionné car l'interdit va en deçà de la loi, il est *inimaginable*. Ne pas le prononcer alors devient capital. Pareillement, le cannibalisme peut apparaître comme une caricature de la communion (mangez, cela est mon corps; buvez, cela est mon sang) en ce sens qu'elle représente alors une destruction multipliée plutôt qu'une volonté de fusion spirituelle.

Imaginer des sociétés se livrer à cette pratique, c'est donner libre cours aux fantaisies les plus débridées. Il y a un moment de suspension des lois humaines. Cette permissivité absolue suscite à la fois la fascination la plus délicieuse et l'horreur la plus

¹ Les remarques anti-anglaises ne manquent pas non plus tout au long du récit, ni sur leur efficacité à décimer les indigènes.

absolue. Fascination pour un espace humain tout à coup libéré de toute limitation et de toutes frontières, c'est l'aventure absolue sanctionnée ultimement par la dévoration. On imagine dans cet espace sans lois les débauches les plus extrêmes qui accompagnent répulsion et horreur devant la destruction, le démembrement, le découpage de la figure humaine, sa désacralisation en quelque sorte. Les illustrations montrent dans le détail des scènes où les cannibales dévorent à pleines dents des morceaux humains, mais ces morceaux sont toujours reconnaissables, ce sont des membres, mains, cuisses, crâne même. Cette visibilité est nécessaire pour créer l'horreur. Ce démembrement s'accompagne aussi dans la conscience du Blanc de connotations sexuelles troubles. La dévoration constitue une appropriation du corps de l'autre, une possession totale. Le cannibalisme en fait n'est peut-être pas la pratique de l'homme primitif, mais le rêve fantasmatique du Blanc.

La voracité, dérivé du cannibalisme, est, pour l'homme européen, un trait animal qui présuppose un manque total de maturité et de discipline, il préfigure l'homme des cavernes, plus proche du comportement animal. Nombreux sont les auteurs qui ont cité et largement brodé sur la voracité des Aborigènes. Même Théophile Bérangier¹ ne pourra s'empêcher de les décrire comme "les plus grands mangeurs du monde". Perron d'Arc, pourtant relativement favorable aux Aborigènes, avoue son horreur en les voyant dévorer une baleine échouée. Les mentions sont spontanées : "réjouissances de chacals, festin de vautours".

Frottés de la tête aux talons d'une graisse infecte, gorgés d'une viande putride, malades de réplétion, les yeux rouges, les veines du cou gonflées, toujours en fureur et par suite toujours en querelle, souffrant de désordres cutanés provenant de ces excès, les malheureux natifs - hommes et femmes - plus lourds que des morses, phosphorescents la nuit et projetant autour d'eux, dans l'ombre, des lueurs blafardes, devinrent pour moi un indicible spectacle d'horreur et de dégoût.¹

La profusion des images, des couleurs (rouge et noir), des tableaux épars qu'évoque la description projette une lumière assez violente. Le festin se fait nocturne, "phosphorescence" presque diabolique d'êtres humains dont les veines du cou saillent, dont la peau se transforme, dont la forme corporelle humaine devient indistincte.

¹ T. Bérangier, op. cit.

Beaucoup de ces images sont étonnamment puissantes et proposent une métamorphose inconsciente de l'Aborigène.

Ce dégoût profond, totalement irraisonné parfois, n'a cependant pas amené Perron d'Arc à dériver sur le cannibalisme qu'il ne mentionnera pas une seule fois dans son livre alors que partout ailleurs les deux thèmes font la paire. Au contraire, au sein de l'horreur que lui inspire la scène, Perron d'Arc reconnaît que cet événement constitue pour l'Aborigène un moment spécial et unique qu'il essaie d'analyser de manière maladroite :

Cette fête de la dent, ce festin de l'estomac qui se préparaient, cette colline de provisions, cette masse de chair qui se trouvaient ainsi tout à coup placées devant lui, bouleversaient tout son être, l'éblouissaient, le transformaient et ouvraient dans son cœur la porte secrète de sentiments généreux.²

Pour les Aborigènes, la recherche de la nourriture occupait la majeure partie du temps, surtout après l'arrivée des colons et des troupeaux lorsque le gibier se faisait de plus en plus rare. Une baleine échouée constituait un événement qui permettait aux différents groupes de partager rituellement la nourriture, il est donc tout à fait à propos de parler de festin, sans doute bien au-delà de ce que pouvait pressentir Perron d'Arc.

Pour les XVIII^e et XIX^e, et même les débuts du XX^e siècle, l'Océanie et le Pacifique, et surtout l'Australie, abritent le dernier échelon de l'humanité. Au-dessus des Aborigènes, on trouve les Mélanésiens et les Fidjiens et au niveau supérieur les Polynésiens à qui l'Européen semble accorder un statut de civilisé. La preuve en est que le christianisme a vite chassé de Polynésie les derniers restes de cannibalisme alors que les Papous et les Aborigènes le seraient restés bien plus longtemps. Il en est de même pour les Canaques, directement en contact avec les Français, dont le nom seul est devenu très vite le symbole de sauvagerie et d'anthropophagie dans la littérature populaire et même enfantine. Notons juste un exemple parmi les dizaines que Robert Boulay³ mentionne.

¹ H. Perron d'Arc, op. cit., p. 146.

² H. Perron d'Arc, op. cit., p. 143.

³ R. Boulay, *Kannibals et Vahinés. Imagerie des mers du Sud*, St Etienne, Editions de l'aube, 2000.

C'était un Canaque, homme hideux, demi-nu et le corps couvert de tatouages. De petites aiguilles de corail, d'un rouge sanglant, étaient piquées dans sa chevelure crépue, très noire. Il grimaçait en montrant des dents jaunes, limées en pointes comme le sont celles des derniers anthropophages.¹

Et le terme de Canaque va finir par désigner l'Aborigène d'Australie... cannibale. Les images véhiculées confortent aussi l'idée que le colonialisme est une bonne chose puisqu'il s'agit de pacifier et d'éduquer des populations tombées dans la sauvagerie la plus sanguinaire.

L'image du cannibale dans le Pacifique ne va pas sans celle qui l'oppose et la définit en même temps, celle de la vahiné. Depuis la découverte de Tahiti, la "Nouvelle Cythère", par Bougainville, l'image de la vahiné n'a jamais cessé d'influencer la littérature populaire et ne peut pas être évoquée seule. Pour R. Boulay, le cannibale et la vahiné "portent dans leur sillage l'opposition topographique de l'Enfer et du Paradis"². Les mers du sud renferment ces deux types : le sauvage océanien laid, cruel, très noir et cannibale et la vahiné, sensuelle, douce, à la peau dorée, pacifique et accueillante, en somme le mythe de la belle et de la bête.

Pour définir donc le Canaque et l'Aborigène, frères en anthropophagie, on ne cesse de dispenser des vertus aux Mélanésiens et surtout à la femme des îles, incarnation de la perfection, de la beauté et de la liberté sexuelle. Cet idéal féminin enferme son opposé, la femme noire, la femme aborigène ironiquement nommée "la noire beauté du buisson"³. Si la femme polynésienne a la peau claire et les cheveux lisses et tressés de fleurs, la femme aborigène, elle, est noire et repoussante de laideur. Aux fleurs s'oppose la saleté, aux cheveux lisses, les cheveux crépus et enduits de graisse. L'une est vouée aux plaisirs tandis que l'autre, repoussante, est une bête de somme.

Ainsi la femme aborigène participe du même destin que son compagnon. Peut-être même atteint-elle une dimension supérieure car si elle pratique le cannibalisme, il lui

¹ André Star, *L'Atoll maudit*, circa 1935, cité dans *Kannibals et Vahinés*, op. cit., p. 25.

² R. Boulay, op. cit., p. 14.

³ L. Boussenard, *Aventures d'un gamin de Paris à travers l'Océanie*, op. cit.

arrive aussi de dévorer ses propres enfants, preuve accablante de l'animalité la plus totale.

2. Homme ou singe

Le glissement était dès lors facile. Si le primitif aborigène n'avait décidément plus rien en commun avec son cousin le civilisé, c'était peut-être parce que justement il n'appartenait pas à la même famille. Nous avons vu précédemment combien polygénistes et monogénistes se disputent sur le sujet.

La question ne cesse de se poser, en termes beaucoup plus crus, pour les écrivains du XIX^e, question qu'ils ne posent pas à leurs lecteurs mais à laquelle au contraire ils répondent sans la moindre hésitation.

A cette question de l'humanité ou l'animalité, et fidèle à sa vocation didactique¹, Jules Verne a choisi. Ses ouvrages reflètent non seulement les avancées technologiques de son temps², mais également les théories qui les accompagnent. De brefs rappels prouvent qu'il a lu Domeny de Rienzi³, il cite aussi abondamment Lumholtz et ne manque jamais de faire quelques rappels historiques bien documentés, en particulier sur les navigateurs.

Dans *Les Enfants du Capitaine Grant*, Verne pose dès 1868, période d'incertitude encore quant à l'unité ou la pluralité de l'homme, cette même interrogation sur l'origine de l'Aborigène comme titre d'un chapitre du tome II qui lui est consacré : "Où le major

¹ J. Delabroy dans son article "Jules Verne ou le procès de l'aventure et de son livre" (édité dans l'ouvrage collectif *L'aventure dans la littérature populaire au XIX^e siècle*, sous la direction de R. Bellet, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985) le classe un peu différemment : "C'est entendu – Jules Verne est l'exemple même du roman d'aventures annexé à cette forme de littérature populaire nouvelle au XIX^e siècle, que serait le roman à vocation didactique, contemporain des nécessités culturelles apparues avec l'industrialisation, et signe avant-coureur de la politique éducative républicaine", p. 127.

² Selon Jean-Paul Faivre, surtout le télégraphe et le chemin de fer. Jean-Paul Faivre, "Les voyages extraordinaires de Jules Verne en Australie", *Australian Journal of French Studies* 6, 1, janvier-avril 1969, pp. 9-25. J.-P. Faivre le nomme d'ailleurs "le romancier de la science".

³ Monseigneur Grégoire Domeny de Rienzi, op. cit.

soutient que ce sont des singes". Les héros arrivent dans la région de la Murray River¹, réserve pour les Noirs, libre d'accès pour les Blancs mais qu'aucun Noir ne peut quitter. Ils aperçoivent d'abord une forme noire qui grimpe aux arbres, comme un singe, silhouette qui sera ensuite reconnue pour être celle d'un homme.

Ces êtres, dégradés par la misère, étaient repoussants. [...] Jamais créatures humaines n'avaient présenté à ce point le type d'animalité.²

L'épouse du riche écossais, Lady Helena, dans un élan de compassion féminin, tentera, brièvement cependant, de réintégrer l'Aborigène dans la famille humaine : ce sont "tout de même" des hommes, dira-t-elle, même au dernier degré de l'échelle humaine. La condition des femmes aborigènes, la voracité des hommes, les cris qu'ils jettent comme des bêtes fauves, tout le vocabulaire de Verne hésite entre l'homme et la bête. Et malgré cette intervention féminine charitable, le passage consacré aux Aborigènes s'achève par cette pirouette :

Les Australiens ne sont pas des singes; ce sont les singes qui sont des Australiens.³

S'il est vrai que seuls les Aborigènes ont droit à des descriptions qui ne les mettent jamais en valeur, il est aussi intéressant de noter la disproportion qui existe dans le récit de Verne même entre l'Indien de Patagonie, l'Aborigène australien et le Maori. Ils sont tous des composantes de l'exotisme mais la place attribuée à chacun traduit la perception inconsciente de Verne. L'Indien de Patagonie a un nom, il sauve les héros plusieurs fois, les guide, se sacrifie même pour eux sans toutefois en mourir, c'est un être solitaire, fort, brave et beau qui incarne sa race. Le Maori aussi a un nom, même féroce et sanguinaire. Il est puissant, connu et redouté, c'est un guerrier brave et beau qui pratique aussi une religion. L'Aborigène lui, n'est plus un être libre, il est parqué, enfermé, en voie d'extinction; il ne se bat pas, c'est une bête de zoo. Il n'existe pour ainsi dire pas, ou le temps de quelques pages. Il est le degré zéro de l'humanité.

¹ Verne en profite d'ailleurs pour exposer la conduite des Anglais qui pour lui ont associé le meurtre à la colonisation et parle de "civilisation homicide", citant encore là un exemple tiré de la lecture de Rienzi. Un journal de Sydney avait ainsi mentionné le projet d'empoisonner tous les Aborigènes du lac Hunter et le procès qui suivit durant lequel un avocat plaida la non culpabilité de son client pour avoir tué des anthropophages.

² J. Verne, *Les Enfants du Capitaine Grant*, op. cit., p. 507.

³ Ibid., p. 518.

Or ce qui est important ici, c'est que les livres de Jules Verne représentent la pointe la plus avancée d'un courant "moderne". La science est au service de l'homme, pour le libérer de la religion et de sa condition et l'élever. Avec le primitif, figure du passé, la science *découvre* à l'homme européen les vestiges de son humanité. Le primitif, parce qu'il est aussi un être religieux, s'oppose au concept raisonné de progrès. Ancêtre ou singe, il représente donc un état pré-scientifique, prélogique. Tandis que le Maori se rapproche de l'Européen par la couleur de sa peau mais aussi surtout par son organisation sociale et sa ténacité, l'Aborigène est relégué au plus profond de l'inconscient comme l'étape avortée d'une évolution. En ce sens, un seul chapitre peut bien suffire à Verne pour infléchir son lecteur et lui souffler l'idée d'un primitif qui n'a plus rien à voir avec lui, ni n'aurait jamais rien eu en commun avec lui.

L'Australie, nous apprend Reclus, est unique par ses animaux et sa flore, ses hommes si tant est qu'ils puissent porter ce nom. Saviez-vous, dit Reclus, que les Anglais auraient surnommé les locaux "chimpanzé sans queue", que ce thème fait fureur à l'époque ? C'est que sur cette terre inhospitalière, surnommée, pour le spinifex de ses déserts, le "Pays de l'Epine", habite :

un être chétif et contrefait, avec un ventre ballonné, des membres d'une maigreur repoussante, poil broussailleux, figure grimaçante, habitus simiesque, le continent n'a pas de singes, mais il a des nègres bimanés.¹

Reclus rappelle à dessein que "Bory de St Vincent met notre indigène au niveau du mandrill, singe inférieur. Rienzi le place au-dessous de l'orang-outang". Les vertus classificatoires vont devenir encore plus précises puisque même à l'intérieur de l'espèce simiesque il existe des degrés.

Ainsi, les Aborigènes, qui se trouvaient déjà au-delà de tous les parallèles chez Buffon, sont systématiquement au bas de toutes les classifications. Selon même les toutes nouvelles théories évolutionnistes, les Aborigènes occuperaient la place rêvée du fameux chaînon manquant de Rienzi, entre homme moderne et singe. Rien ne viendra jamais contredire cet axiome, pas même les avancées de la jeune génétique. Gillian K.

¹ E. Reclus, *L'Australie. La terre, la flore, la faune et l'homme*, Revue Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme, 3ème Série, Tome V, Toulouse, Privat, 1888, p. 11.

Cowlshaw¹ fait remarquer que, dans les années 1880, lorsqu'il fut enfin prouvé de manière irréfutable qu'il n'y avait aucune relation entre la grosseur du cerveau et le niveau d'intelligence des individus, le système des mesures encéphaliques en Australie continua d'être pratiqué imperturbablement pendant encore soixante années.

Boussenard les présentera ainsi :

Les horribles bimanés dont un rire idiot entr'ouvre jusqu'aux oreilles la gueule de mandrille, ne peuvent pas être les rois de la forêt. ²

Avec Boussenard, l'Aborigène ne retrouvera son humanité qu'à la fin du roman, lorsque le héros rencontrera une tribu dirigée par un chef métis qui, lui seul, pourra leur apprendre à construire des huttes. Premier symbole de "domestication", Boussenard y reconnaît là l'empreinte d'un début de société et déclare : "ce sont bien des hommes"... à la page 243. Le Blanc est l'intercesseur, celui qui les a réhabilités.

Chez Louis Noir, dans son premier roman dont la structure en fait plus un livre pour lecteurs débutants qu'un véritable roman, l'Aborigène est décrit ainsi :

Ces noirs australiens sont les êtres les plus bas placés de l'échelle humaine ; au-dessous d'eux, le singe.
Et encore.
Un orang-outang, un chimpanzé peuvent être éduqués.
On a vu des singes devenir bons laquais et servir très bien à table, manger proprement, etc.
De l'Australien, rien à faire.
La brute, en lui, résiste à toute tentative de civilisation. ³

Dans son troisième roman⁴, la première rencontre de Sir Garnett avec "les noirs" s'intègre dans un épisode de scène de chasse où l'on passe du tir au casoar, oiseau de la faune australienne, au tir au Noir. Et si la philanthropie d'un des initiés se trouve

¹ G. K. Cowlshaw, "Aborigines and Anthropologists", *Australian Institute of Aboriginal Studies*, 1, 1986, pp. 2-12. Voir p. 3.

² L. Boussenard, *A travers l'Australie. Les dix millions de l'Opossum Rouge*, op. cit., p. 76.

³ L. Noir, *En Australie, une montagne d'or*, Paris, Fayard Frères, 1899, p. 10. Le texte remplit à peine une quinzaine de lignes par page, les phrases sont très courtes, parfois même un ou deux mots par ligne et le ton rappelle plutôt une leçon de choses qu'un roman.

⁴ L. Noir, *Trésor caché*, op. cit.

légèrement secouée à la vue de cette chasse à l'homme, la jeune épouse s'exclame alors : "ça, des hommes !" et L. Noir de surenchérir :

Et, de fait, ces misérables nègres étaient hideux, plus laids que des singes. L'indigène australien est mal fait, grossièrement charpenté; il a un ventre proéminent qui fait saillie en panse grossière; le peu de mollets qu'il a est bistourné en dedans. [...] Le crâne est prognathe, la physionomie bestiale. Rien d'humain sur ces figures empreintes de brutalité féroce; il y a plus de l'homme dans le chimpanzé que dans le nègre australien. De lui, rien à faire. Il ne faut lui demander aucun travail, aucune fidélité, aucune aspiration [...] Du reste, jamais cette race dégradée n'a prospéré.¹

"Rien d'humain", "rien à faire", l'Aborigène n'a aucune des qualités qui pourraient en faire un être utile. Il ne veut pas travailler, n'aspire à aucun perfectionnement, ne fait montre d'aucune reconnaissance envers l'Européen qui lui apporte pourtant les bienfaits d'un état avancé de société. C'est bien là que se situe la problématique. Que l'Aborigène soit laid, mal bâti et à peine humain importe relativement peu, ce qui est retenu contre lui, c'est justement ce qui l'oppose au monde hiérarchisé et utilitaire du Blanc. Paresseux, fainéant et infidèle, il ne reconnaît au Blanc aucun statut, ni celui de maître auquel il devrait, comme un chien, fidélité, ni le désir de lui ressembler en se perfectionnant. Cette attitude ne pouvait en effet manquer de vexer l'Européen plein de sa suffisance.

Ces notions d'inutilité et de paresse intrinsèque apparaissent dans le même temps où l'Europe est en train de s'industrialiser.

L'Occident avait associé au thème du bon sauvage celui des richesses tropicales acquises sans effort, sans la malédiction du travail.²

Or il est vrai que l'idéologie dominante de l'ère industrielle s'inverse. A l'idéal classique de l'oisiveté se substituent les vertus bourgeoises du travail dont toute richesse découle. Par un glissement naturel, le naturel devient non plus l'indolent rousseauiste mais le paresseux, le fainéant et par suite le parasite que le devoir social se doit d'exclure. Imagerie paradoxalement entretenue par le statut de l'Aborigène que l'on va parquer, nourrir par des rations, aliéner par des cadeaux dont il ne peut plus se

¹ L. Noir, *Trésor caché*, op. cit., pp. 49-50.

² Pierre Besses, "Du Bon sauvage au sous-homme du Pacifique", *Annales de Université de Toulouse-le-Mirail*, tome 12, 1997, p. 176.

passer, l'alcool en particulier. Ce mouvement historique par lequel la société modifie son rapport à la nature en changeant le naturel en utilitaire participe de la haine pour les peuples primitifs, et en particulier pour l'Aborigène qui est celui qui se prête le plus mal à ce nouvel aspect de la conscience européenne.

Toujours chez Louis Noir, Sir Cureley, dont le puissant fusil apportera aux Aborigènes tant de festins, se verra offert par la tribu, en récompense, une jeune vierge qui lui fera dire après une certaine hésitation : "Après tout... bien lavée...".

Plus loin dans le roman, et comme par démesure, un des épisodes met en scène une femme Maori. Le contraste est des plus frappants : "type superbe de la race maori", "ils sont grands, souples, élégants", "figure fort belle" qui "exprime l'énergie, la loyauté, une noble fierté et une vive intelligence". Ainsi l'Aborigène est, par simple opposition binaire, laid, petit et difforme, traître, paresseux, inutile et totalement idiot. En somme la figure réalisée du sauvage au XIX^e. Il faut noter au passage qu'il n'y a aucune mention de cannibalisme à propos du Maori pourtant réputé partout ailleurs pour son anthropophagie.

Nous retrouverons ces mêmes stéréotypes jusque dans une nouvelle de Paul Wenz¹. Bien que Paul Wenz appartienne plutôt aux écrivains du tout début du XX^e siècle, il nous a paru logique de l'inclure plutôt dans la production littéraire du XIX^e comme un produit des mentalités de ce siècle. Véritable écrivain français du bush où il vécut la plupart de sa vie, amoureux de la terre australienne, Wenz parle essentiellement des colons, ces "petits" émigrants et leur combat quotidien contre les éléments, le dur labeur, l'éloignement et les méfaits des bandits. Remarquablement, les Aborigènes sont absents de ses livres, comme si déjà ils avaient disparu. L'Australie est un pays vidé de son histoire, la terre appartient à celui qui la cultive et l'or à celui qui le trouve. Aucun danger ne menace ses colons, pas même le souvenir de ses cannibales.

¹ Paul Wenz (1869-1939), *L'Homme du soleil couchant*, Tusson, Ed. La Petite Maison, 1993 ; *Récits du Bush*, Collection Ici Aussie, La Petite Maison, 1998.

C'est dans une rare nouvelle de *Récits du Bush* qu'apparaîtront deux femmes aborigènes, la grand-mère et sa petite fille, rescapées des massacres et recueillies par une famille de colons. La petite fille arrive à coudre "sans se piquer trop souvent ses doigts de singe"¹ et fait montre d'une intelligence et d'une mémoire "qu'on n'eût pas soupçonnées dans son crâne épais de *myall*". Wenz reprend ici tous les archétypes raciaux des squatters : stupidité des Noirs, ressemblance avec les singes et même l'épaisseur du crâne, argument repris des avocats de la phrénologie. Le maître des lieux qui connaît bien les Aborigènes en a tué deux ou trois "par nécessité, car il n'était pas cruel"². Nécessité bien cruelle en effet. Paul Wenz est l'archétype de l'écrivain australien. Il est clair que l'Aborigène n'existe déjà plus dans le monde du Blanc.

Le fait que l'Aborigène soit resté si longtemps à l'écart de tous les courants continentaux le désigne tout à fait comme une "relique", un vestige humain tel qu'il a pu exister un jour lointain sur la terre. Le grand Darwin lui-même qui a accompli deux mois de recherches scientifiques en Australie n'a-t-il pas démontré par l'exemple de la femme aborigène que la différence entre l'homme et le singe ne se situait pas tant dans l'espèce mais dans le degré d'évolution au sein d'une même espèce ?

3. Sauvage et surtout condamné

Le thème du sauvage, inhérent à la notion d'exotisme, transforme les contrées visitées en contrées sauvages bien sûr infestées de... sauvages. Tout voyage va d'une terre civilisée à une terre d'aventures, Afrique ou Océanie, du connu à l'inconnu, du policé au chaos, de l'individualisé à l'indifférencié.

Certains, comme Louis Jacolliot, ont préféré puiser dans l'érudition exhaustive pour le condamner. Dans *Voyage humouristique au pays des kangourous* (1884), Louis Jacolliot fait ainsi parler M. de Longpré, Correspondant de la Société ethnographique de Paris à Singapour :

¹ P. Wenz, *Récits du Bush*, op. cit., p. 15.

² Ibid., p. 13.

Pour étudier une civilisation étrangère, il faut auparavant se défaire des préjugés de la science. Ce n'est qu'après de longues années d'habitation dans un pays, quand on parle la langue des populations où l'on vit et qu'on commence à les aimer, qu'on arrive à bien comprendre leurs coutumes, leurs vieilles traditions, et qu'on peut les décrire d'une plume scientifique qui ne se laisse aller ni à l'enthousiasme irréfléchi, ni au dénigrement de l'ignorance.¹

Ni enthousiasme irréfléchi donc mais ignorance très certainement. Cette profession de foi ne fait bien souvent qu'annoncer son contraire. Toutes les théories professées par nos doctes héros ne tournent qu'autour des "civilisations", entendons par là les Indous, les Polynésiens, et même les Maoris. Il n'est jamais question d'Aborigènes. Ce que l'on peut noter en infra, c'est que le mot "science" revient finalement comme un fil dans le discours, distillé au sein des romans populaires, et que le recours à la science constitue la seule façon d'analyser le monde.

Tout le savoir de Jacolliot² est en fait une sorte d'érudition "plaquée" qui consiste à recopier des passages entiers tirés manifestement de livres érudits ou d'articles anthropologiques. Le récitatif dans ce cas est à peine narrativisé et les discours sont attribués à des personnages-écrans sans consistance tels Longpré. Jacolliot prône l'ethnographie, l'anthropologie de terrain par opposition à une anthropologie plus classique, aux systèmes d'analyse préconçus, aux préjugés scientifiques et aux classifications arbitraires. Il fait dire à Longpré qu'il faut dégager l'histoire de l'homme "des fonctions mythiques et fabuleuses du passé, ainsi que de toutes les traditions qui encombrant le berceau de toutes les races... et surtout dans les découvertes nouvelles, comme l'Australie, des observations, des récits et des contes peu scientifiques des voyageurs..."³. En même temps qu'il fait lui-même le contraire dans ses ouvrages, Jacolliot/Longpré propose un relativisme et une redéfinition des concepts de "sauvage" ou de "barbare" comme simplement coextensifs à la société qui les édicte par opposition à elle-même. Il rappelle les origines du mot "barbare" dans la cité grecque où le barbare est bien celui qui ne parle pas la même langue. Mais au-delà de ces tentatives érudites, l'Aborigène ressort orphelin. Il n'appartient à aucune des civilisations ainsi définies, il échappe à tout relativisme même.

¹ L. Jacolliot, *Voyage humoristique au pays des kangourous*, op. cit., p. 68.

² Que l'on retrouvera également dans un autre ouvrage : *Les Mangeurs de feu*, Paris, Marpon et Flammarion, 1887.

³ L. Jacolliot, *Voyage humoristique au pays des kangourous*, op. cit., pp. 66-67.

Jaccoliot ne s'est probablement jamais rendu en Australie et puise son savoir d'écrits scientifiques qu'il assène en vérité qu'il veut pointue et documentée. Ses livres hésitent entre la docte conférence et l'ouvrage classique de littérature populaire où les épisodes aventureux et les rebondissements se succèdent sans répit pour les héros, et pour le lecteur.

Dans son dernier ouvrage, *Les mangeurs de feu* publié en 1890, les illustrations représentent les Aborigènes très forts et musclés, moitié africains et moitié polynésiens, avec des plumes sur la tête, des boucles d'oreille, des colliers et des machettes, à la fois sauvages et guerriers. Ces populations dont la grande superstition en est la preuve "occupent sur l'échelle de l'intelligence humaine" "un degré inférieur"¹. Clémence et pitié n'existent pas chez le sauvage et "on ne raisonne pas avec la brute"² ajoute Jaccoliot. On retrouve ici la même théorie que chez Reclus qui veut que ce soit la nourriture ou son absence qui rend les tribus plus ou moins belles ou plus ou moins sauvages.

L'Aborigène devient chez Jaccoliot une sorte d'internationale des primitifs sans caractère particulier autre que la couleur (race bronzée). Il s'agit là d'un aspect important du discours sur le sauvage. Sans individualité propre autre que celle d'être justement un *sauvage*, l'Aborigène fait partir du décor qui l'abrite. Jungle ou désert, il est fait à leur image, nu, sans historicité ni individualité. Si le personnage de Ouittigo semble s'extraire de cet amas incréé, c'est seulement comme personnage exemplaire de tous les chefs sauvages, pas comme un individu attachant ou individualisé.

Louis Noir, le plus tardif des écrivains (1899 et 1905), condamne aussi l'Aborigène : "Race condamnée. Race perdue. [...] Ces gens-là vont tout nus"³. S'il est vrai, comme le dit Colin Thornton-Smith⁴, que ses livres font partie d'un courant idéologique raciste bien

¹ L. Jaccoliot, *Voyage humouristique au pays des kangourous*, op. cit., p. 84. Un fait remarquable cependant est que Jaccoliot n'a pas mentionné le cannibalisme, ce qui est curieux pour ce type d'ouvrage.

² Jaccoliot, *Voyage dans le buisson australien*, p. 30.

³ L. Noir, *En Australie. Une montagne d'or*, op. cit.

⁴ "... part of a wider racist ideology expressed in militaristic, pre-fascist, masonic, anti-British fantasies" (p. 169). C. Thornton-Smith, "The Defeat of the Noble Savage by the degenerate primitive in French memoirs and fiction set in Colonial Australia", *Australian Aborigines and the French*, op. cit., pp. 161-172.

plus large qui exprime de manière militariste les dérives françaises anti-anglaises, il n'en reste pas moins qu'ils constituent un bon exemple de la littérature d'aventures. Ce sont paradoxalement, comme nous allons le voir, ces fameuses dérives anti-anglaises qui vont faire dévier le discours français sur les Aborigènes.

Si le sauvage ne peut être doué d'un sens musical, qui est le fait par excellence de sociétés dites développées, il ne peut pas non plus posséder les attributs du civilisé et il devient alors un être vidé de substance.

Ils n'ont aucun culte, aucun symbole religieux, aucune amulette dérivant d'une idée de cet ordre...¹

Puisqu'il ne pratique aucun sacrifice, qu'aucune sorte de liturgie ne semble être suivie, il n'a donc pas de religion. Au fil des récits, il ne reste plus rien chez l'Aborigène, sa vie est contenue, comme dans le règne animal, dans la recherche de nourriture, il n'a pas de religion, pas de village, pas de maison, pas de but, pas d'individualité. Il est d'autant plus *rien* qu'il ne peut même pas être utile à l'homme blanc :

Le noir d'Australie ne se laisse pas asservir comme le noir d'Afrique; captif, il languit et meurt.²

C'est également un être sans civilisation :

D'histoire ils n'en ont point; de monuments il ne s'en trouve nulle part; c'est à peine s'il leur reste quelques vagues traditions.³

Traditions qui n'ont de vague qu'en raison de l'ignorance des observateurs. Le sauvage des Lumières que l'on pouvait admirer alors parce qu'il ne possédait rien de ce que la société corrompue des Européens pouvait produire devient ici un être en creux, qui ne reçoit aucun des bienfaits de la société, cette société nouvelle bâtie sur la science et le progrès.

¹ C. Cauvin, *Mémoire sur les races de l'Océanie*, op. cit., p. 111.

² Salvador Morhange, *Etude sur l'Australie, 1862-1869*, Bruxelles, Ed. du recueil consulaire, 1869, p. 52.

³ Ibid., p. 38.

De cette figure du sauvage cruel, violent, inutile et inférieur découle, dans une continuité parfaite, celle de son devenir qui n'est autre que l'extinction. Le sauvage, l'Autre est un être imparfait et toute imperfection se doit d'être résolue par un commencement de civilisation ou par son éradication : " comme si c'était la destinée de tous les peuples sauvages de s'éteindre dès que les nations policées viennent se mêler et s'établir parmi eux".¹ D'ailleurs les tentatives de civilisation sont par avance vouées à l'échec :

Il est inutile de chercher à les civiliser : dans quelques années, ils auront disparu.²

Pour E. Marcet, le problème se pose très tôt, en 1861, et cette disparition est non seulement prévisible mais justifiée et attendue :

Tout le monde est aujourd'hui d'accord que la vie des blancs, ainsi que l'honneur de leurs familles, ne seront en sûreté que lorsque la race entière de ces sauvages aura disparu de la surface du sol. L'on en est même venu à se demander si l'on doit considérer comme un crime de tuer un de ces êtres.³

E. Montegut, journaliste français, écrivait lors de son séjour en Australie en 1877 :

C'est en vain qu'on chercherait chez les Aborigènes australiens une qualité qui fasse regretter de les voir disparaître.⁴

Chez Jules Verne, au chapitre XIII des *Voyages extraordinaires* entièrement consacré à la tribu des Indas⁵, l'indigène australien rassemble tous les topoî : primitif, incompréhensible, féroce, cannibale et guerrier, habitant des contrées arides, inaccessibles et... appartenant à une espèce en voie de disparition.

A la fois assassin et victime, guerrier et proie, il est le vestige d'un monde ancien, éradiqué par la civilisation car il ne peut lui survivre. Verne s'attend, avec un peu de

¹ Cornélius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, Paris, Jean-Michel Place, 1990, 2 vol. (reprint de l'édition de 1774).

² L. Delavaud, op. cit., p. 141.

³ E. Marcet, op. cit., p. 57.

⁴ E. Montegut, "L'Australie d'après les récits des récents voyageurs", *Revue des deux mondes*, tome XXII, 1er juillet 1877, pp. 72-101.

⁵ Verne s'est ici largement inspiré de l'ouvrage de Lumholtz même si celui-ci décrivait plutôt les tribus de l'Etat actuel du Queensland.

mélancolie, à voir disparaître ces hommes. Il ne semble pas s'alarmer ou s'offusquer devant le génocide des Aborigènes tasmaniens empoisonnés "en masse par la strychnine"¹ et achevés par la police noire. Il s'agit pour lui d'une constatation devant une culture inéluctablement vouée à la mort parce qu'antinomique de la civilisation et du progrès. Sans doute inspiré par les théories de Gobineau selon lesquelles le comportement des hommes et leur dégénération physiologique dépendaient de leur race et non de leur éducation, il avait été largement prouvé, après un siècle de colonisation anglaise, que les Aborigènes étaient totalement inaptes au progrès et fermés à toute idée de civilisation. Il convenait dès lors très hypocritement de pleurer sur le sort de ce peuple voué à l'extinction et de le parquer afin qu'il s'éteigne silencieusement. La littérature romanesque en témoignera donc aussi et ce même fatalisme se retrouvera dans les textes des auteurs français.

Dans *Récits du Bush*² de Paul Wenz, les deux femmes aborigènes s'opposent, alors même qu'elles ont été accueillies par une famille blanche, à l'éducation qui leur est donnée. La vieille "gin" refuse toute intégration et pratique en cachette la magie, noire bien évidemment, et sa petite fille, écartelée entre sa tradition et l'éducation qu'on veut lui donner, finira par s'enfuir avec sa grand-mère, sans emporter ni sa Bible ni ses vêtements. Ce détail, qui n'est pas sans importance surtout dans la seule nouvelle consacrée aux Aborigènes, montre que Wenz lui-même partageait l'opinion des Australiens, à savoir qu'il était inutile de vouloir les civiliser puisqu'ils finissaient par quitter leurs "bienfaiteurs" et rejoindre tout nus la forêt et les leurs.

La quasi-totalité des textes qui mentionnent les Aborigènes ne sont pas exempts d'une nostalgie relativement passagère pour ce peuple au destin tragique. Que ce destin soit le résultat d'une politique systématique d'éradication ne semble pas étonner, ni n'arrache un seul soupir, sauf dans un seul cas qui mérite d'être cité.

¹ J. Verne, *Mistress Branican*, Magasin d'Education et de Récréation., 2 vol., Paris, Hetzel, 1891, p. 399.

² Paul Wenz, *Récits du Bush*, Collection Ici Aussie, La Petite Maison, 1998.

Pour les Français en effet, il existe une raison d'insister sur cette disparition annoncée. Dans *Les mangeurs de feu* de Louis Jacolliot, la réhabilitation, très passagère, de la figure du sauvage australien s'explique enfin :

Cette loi du massacre du faible par le fort, résultat du combat de la vie, nous est venu d'Angleterre comme une théorie scientifique qui doit désormais régler les rapports des nations entre elles, loi du loup contre l'agneau, que la brute anglo-saxonne a eu l'audace d'inscrire dans son code du droit des gens. Et c'est en vertu de ce droit qu'elle opprime l'Irlande, massacre les Australiens.¹

L'usage des termes trahit Jacolliot. Le vocabulaire fait en effet référence à un contenu idéologique spécifiquement français : *régler* les rapports entre nations, *code du droit* des gens (non des droits de l'homme). La loi du massacre y devient une théorie scientifique mais contre laquelle il faut s'élever au nom des droits des peuples. Retournement du discours lorsqu'il s'agit de discréditer l'ennemi.

Pourquoi l'Aborigène est-il voué à disparaître plus vite que tous les autres sinon parce que le continent australien, qui a échappé de très près aux Français, a été colonisé par la rivale honnie : l'Angleterre. Un peu plus tard, ce sont tous les écrivains français qui viendront, presque unanimement, accuser l'Angleterre de décimer, on disait plus pudiquement alors "disperser", les Aborigènes. Pour Morhange², le contact entre ces enfants de la nature et "les enfants du crime" comme il nomme les déportés, ne pouvait être que violent. Les rares et seules mentions qui pourraient faire apparaître l'Aborigène comme un être doué d'humanité, nous les retrouverons systématiquement dans cette opposition franco-anglaise.

Pour cette fin du XVIII^e et ce XIX^e français en butte à l'hégémonie anglaise, tout plutôt que les Anglais, y compris ceux que l'on traite de sauvages dégénérés. Tout à coup réhabilités, ils deviennent "courageux, naturellement bons et hospitaliers"³.

¹ Jacolliot, *Les mangeurs de feu*, op. cit., pp. 187-188.

² S. Morhange, *Etude sur l'Australie*, op. cit.

³ Ibid., p. 51.

Elie Reclus¹, à qui l'on doit une image pourtant particulièrement détestable de l'Aborigène, lui reconnaît alors d'être bon par nature. Ils peuvent être cruels et brutaux mais ne produisent pas de "voleurs, empoisonneurs, malandrins" qui sont "l'exécrable rebut des Trois-Royaumes" envoyés comme des messies pour être en contact avec ces enfants de la nature. Et si ces primitifs sont amenés à disparaître, c'est parce que le métissage n'existe pas chez l'Anglais, peu désireux "d'avilir son sang". C'est lui encore qui, dans une diatribe anti-anglaise et anti-religieuse (on se souvient que Reclus a abandonné la prêtrise), donne son point de vue sur les raisons de leur disparition. Cette fois, ce n'est pas parce que l'Aborigène est mauvais mais parce que c'est l'Anglais, le "Britisheur", qui l'est.

Ainsi la négraille d'Australie, rebut de l'humanité, nous dit-on, [...] n'ont dans leurs communautés ni pervers, ni réprouvé. Ils n'en ont point, parce qu'ils n'en font point. [...] Les scélérats confits en scélérateuse ne peuvent surgir que parmi nos populations élevées sur les genoux de l'Eglise, abreuvées de catéchisme, façonnées par le droit canon...²

Pour Cauvin encore, *Mémoire sur les races de l'Océanie*, si l'Australien a été traité avec autant de dédain, c'est à cause des Anglais qui sont mauvais juges. Cette race a été méjugée et son intellectuel "existe en puissance, sinon en état"³. Pour lui il est clair que le contact avec les Européens n'a produit qu'une série de catastrophes. C'est bien le médecin qui parle ici :

... le blanc civilisé a pris au noir sauvage sa femme pour le plaisir; ses terres pour le profit et lui a donné en échange la syphilis et le delirium tremens.⁴

La réhabilitation partielle de l'Aborigène viendra donc du seul fait de l'existence d'un adversaire commun. Entre son dégoût du sauvage et sa haine de l'Anglais et sa "loi de la substitution"⁵, le Français, victimisé lui aussi, se rapproche du sort de cet Autre, victime du pouvoir et des structures mises en place par le colon anglais. Le Français se fait alors le défenseur de l'Aborigène opprimé, puis exterminé.

¹ E. Reclus, *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*, op. cit., pp. 112-113.

² Reclus, op. cit., p. 112.

³ Cauvin, op. cit., p. 102.

⁴ Ibid., p. 116.

⁵ F. Journet, *L'Australie*, op. cit.

Très souvent les auteurs français viendront prouver la véracité de leurs accusations par des chiffres montrant la population aborigène à l'arrivée des Anglais et l'estimation de la population restante¹. Même Améro² se lamentera sur le sort de cette "race naïve" qui s'éteint³.

Bien peu d'ouvrages feront défaut à ce mouvement de dénigrement caricatural qui court sur tout le XIX^e. Citons quelques exemples. Journet⁴ semble ne leur trouver aucun défaut et explique leurs coutumes comme étant parfaitement adaptées à leur mode de vie. Par exemple, s'ils s'enduisent de graisse, c'est pour se protéger des parasites et pour remplacer l'eau si rare dans ce pays. Si on a pu s'indigner devant la cruauté des rites d'initiation, "... on y trouve, sous une forme plus mystique, l'enseignement du courage contre la souffrance et le mal, et une morale très élevée et très sévère".

Désiré Charnay⁵ relativise, l'Australien n'est ni beau, ni intelligent, ni non plus proche du singe. S'il ne peut plus vivre à l'état libre parce que la chasse lui est devenue impossible, il est normal qu'il finisse par vivre de la charité du fermier qui l'emploie. Il est certes paresseux et ne peut travailler régulièrement. Seule la faim le poussera à travailler mais il n'est pas stupide et ses enfants réussissent à l'école aussi bien que les enfants des Blancs. Il est difficilement civilisable car il n'a pas de morale, mais il a un sens aigu de l'égalité. D'où vient l'Australien, se demande Charnay, lui qui a une langue si élégante et si délicate. Incapable par lui-même d'avoir créé une telle langue, il faut donc que l'Australien vienne d'une civilisation ayant atteint un niveau élevé par le passé et qui aurait dégénéré en raison des conditions difficiles de vie. Son mode de vie

¹ En 1896, G. Saint-Yves (*L'Océanie*, Tours, Maison Alfred Mame, 1896) l'estime, pour toute l'Australie, à 40.000 alors qu'au début de la colonisation ils auraient été 150.000. Pour Morhange, et cette fois pour la seule Tasmanie, la population aborigène s'élevait à peu près à 7.000 au début du siècle, puis environ à 1.500 en 1830, et enfin en 1862 : 1 homme et 3 femmes.

² C. Améro, *Les Squatters et l'Australie nouvelle*, op. cit.

³ On pourra voir en annexe un résumé de la politique anglaise vis à vis des Aborigènes.

⁴ Journet, op. cit., p. 341.

⁵ Publié en cinq épisodes dans *le Tour du Monde* en 1880, "Six mois en Australie par M. Désiré Charnay, chargé d'une mission scientifique par le Ministère de l'instruction publique. 1878", *Le Tour du Monde*, Paris, Hachette, 1880.

explique tout. Nomade par excellence, il ne peut donc cultiver, construire, posséder des objets qu'il faudrait transporter. Même l'infanticide s'explique pour Charnay puisqu'une famille ne peut nourrir plus de deux enfants.

Charles Cauvin¹ enfin, médecin de la marine, dont l'ouvrage qui "n'est point une simple compilation d'ouvrages déjà connus" sera rédigé lors de l'escale de son bateau à Sydney, offrira un tableau plus impartial. Cauvin, "sans idée préconçue" présentera les Aborigènes comme une race remarquablement adaptée à son milieu et faisant preuve de qualités humaines que les Européens pourraient leur envier. Les mensurations montrent selon lui qu'il "résulte que l'Australien n'est pas aussi simien qu'on l'a supposé, et qu'il s'éloigne beaucoup plus du Nègre qu'on ne croit"². La capacité crânienne ne serait pas synonyme d'intelligence, pas plus que la force physique ne l'était (autant pour l'usage du dynamomètre de Péron). Ce qui fera de cet ouvrage de cent vingt pages un texte très différent par le ton et les analyses de tout ce qui sera publié à la même époque. La deuxième partie sera consacrée à la psychologie qui n'est pour lui, scientifique, qu'une branche de la physiologie, celle qui s'occupe de "la manière dont agit la matière pensante de l'Australien"³.

Ces quelques lignes, dérisoires au sein du grand courant de dénigrement de l'Autre, figurent une tentative d'humanisation de l'Aborigène, vu non plus comme un élément incongru de la nature mais plutôt comme partie intégrante d'un mode de vie pensé.

Tous les livres que nous avons étudiés dans cette deuxième partie appartiennent à des genres si différents voire si opposés qu'il paraît difficile de dégager pour chacun un principe fédérateur au sein d'un corpus aussi hétérogène.

On pourrait bien sûr, à ce point, légitimement s'interroger sur l'influence qu'ont pu exercer les écrits à caractère scientifique sur la trame et les contenus narratifs des

¹ C. Cauvin, op. cit.

² Ibid., p. 39.

³ Ibid., p. 82.

romans d'aventures de l'époque. En d'autres mots, quel fut l'impact de ces jeunes sciences humaines sur l'imaginaire littéraire de cette fin du XIX^e ? Or ces spéculations s'avèrent à la fois douteuses et difficiles, douteuses, ne serait-ce qu'en raison de certaines inconsistances chronologiques. En effet, si les principaux romanciers d'aventures ont, pour la plupart, publié entre 1868 et 1884 (à l'exception de Jacolliot en 1889 et même jusqu'en 1905), le "pic" de la production dite "scientifique" en France par contre se situe plus tardivement, autour des années 1887-1888. Fraser publie en 1887, Lumholtz, Reclus et Charnay la même année en 1888¹. Seul Foley publie dès 1876.

Il n'y aurait donc pas à priori de véritable filiation historique entre les romanciers et les écrivains scientifiques, tout au plus une certaine filiation plus générale, plus diffuse, apparemment antérieure et qui pourrait remonter aux "grands" écrivains racialistes tels Renan ou Gobineau, voire même aux écrits plus anciens de naturalistes tel Buffon ou des philosophes tels Rousseau ou Voltaire et que la plupart des romanciers connaissaient bien. L'influence des théories de Comte par exemple sur Foley ne fait aucun doute.

On peut même ainsi dater les débuts d'une certaine pénétration de ces idées scientifiques au sein du public français en relevant leur première apparition dans les manuels de l'Education nationale ou ceux de l'enseignement secondaire comme par exemple dans ce manuel *La deuxième année de Géographie à l'usage des élèves de l'enseignement primaire supérieur, de l'enseignement secondaire des jeunes filles*, en usage en 1888². Là encore la date est parlante, on y retrouve mentionnées les notions de "races". L'Océanie serait ainsi peuplée de "quatre races" et les Aborigènes australiens y sont décrits comme des "sortes de nègres misérables" tandis que les Polynésiens, eux, "ont le teint plus clair et les traits plus réguliers"...

¹ Rappelons quelques dates essentielles : 1873, fondation de l'Ecole française d'Anthropologie avec P. Broca; 1877, les premiers zoos humains dont l'influence est certaine sur les écrivains d'aventures.

² *La deuxième année de Géographie à l'usage des élèves de l'enseignement primaire supérieur, de l'enseignement secondaire des jeunes filles, - des candidats aux brevets de capacité au diplôme d'études (enseignement spécial), - au baccalauréat*, Paris, Armand Colin et Cie, 1888.

Manifestement, ce serait donc plutôt aux théoriciens du racialisme plutôt qu'aux ethnologues qu'il conviendrait sans doute de rattacher les sources parfois pseudo "scientifiques" de nos romanciers. A fortiori, on pourrait presque s'interroger si l'inverse ne serait pas plutôt vrai. Au vu de la disparité et du peu de sérieux de ces premiers écrivains scientifiques, ne serait-ce pas plutôt les romanciers qui, par la richesse et la portée médiatique de leurs feuilletons et romans, auraient influencé ces derniers ? Les nombreuses analyses critiques auxquelles nous nous sommes livrés dans cette deuxième partie montrent à l'envi que les savants, les médecins, les ethnologues du XIX^e ont tous adopté comme premier outil scientifique les mêmes ressources narratives du roman et des récits de voyage que les auteurs qui les avaient précédés. Leur écriture, à ce jour, n'est absolument pas commensurable à la méthodologie scientifique moderne. Le plus souvent leur approche principale se propose tout simplement comme purement linéaire et narrative. Consciemment ou non, ils ont ainsi plus emprunté aux ressources de la stylistique romanesque qu'aux taxinomies naturalistes ou au comparatisme. Cependant, comme le font remarquer P. Clancy et C. Thornton-Smith¹, leur possible commun dénominateur serait sans doute qu'ils révèlent tous, à travers leurs écrits, l'influence indéniable des tensions politiques, sociales et philosophiques qui ont façonné la France du XIX^e siècle.

Cette production aura aussi le mérite de dessiner le contour grotesque, la manière violente et inhumaine dont on pense et imagine alors l'Aborigène australien. Si plus tôt dans le siècle, on s'interrogeait encore sur la place de cet homme primitif, à quelle espèce même il pouvait appartenir, homme ou animal, la pensée scientifique prend le relais pour imposer sa vision avec toute la précision dont elle est capable.

Le XIX^e siècle a tout mesuré, quantifié : la coloration, la peau, la barbe, les cheveux, l'angle facial, les indices nasal et orbitaire, les rapports du radius à l'humérus, du tibia au fémur, [...] mais par-dessus tout le cerveau, ses circonvolutions, et la capacité crânienne.²

¹ P. A. Clancy et C. B. Thornton-Smith, *Analytical Checklist of French Fiction and Pseudo-memoirs set in Colonial Australia*, Co-published by The Institute for the Study of French Australian Relations, C/o Department of Romance Languages, Monash University and the Australian Centre, The University of Melbourne, 1991, Préface, p. 2.

² C. Liauzu, *Race et civilisation*, Paris, Syros, 1992, p. 87.

Toutes les recherches scientifiques, toutes les mesures clameront l'infériorité de l'Aborigène, jusque dans sa langue, avec la notion de langues indo-européennes. Le langage est vu alors comme le reflet de l'état de développement intellectuel, moral et matériel d'une société.¹ Ces théories démontreront un peu plus loin encore l'infériorité des langues agglutinantes et des idiomes des Sémites et des Aborigènes.

Incidemment les thèmes choisis permettent aussi de mesurer le fossé qui se creuse définitivement entre l'homme moderne et le primitif. Autrefois sans doute le voyage représentait une ouverture sur la diversité du monde², à partir du XIX^e, il s'agit plutôt d'une limitation et d'une fermeture, puisque souvent les ouvrages offriront le spectacle de civilisations mourantes, comme ce sera le cas pour l'Australie.

¹ Voir l'ouvrage d'André Lefèvre, *Les Races et les Langues*, Paris, Ed. Felix-Alcan, 1893.

² J.-M. Moura, op. cit.

CHAPITRE 9

Le nouvel Aborigène

L'esprit de la terre rouge suinte.
Pierre Grundmann

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la littérature française du XX^e siècle consacrée à l'Australie semble plutôt moribonde comparée par exemple au nombre de romans consacrés à l'Amérique. Les genres sont indiscernables, du journal de voyage (*Cool Memories*¹) à la biographie (*L'inversion des saisons*²), de la nouvelle (*Les dragons en sucre*³) à la note d'humeur (*Australia ou le pays rouge*⁴), ou encore le récit autobiographique d'une ethnologue (*Les rêveurs du désert*). De ce qu'il faut bien appeler un "fatras" de genres et de styles, nous allons tenter ici d'extraire quelques uns des thèmes qui dessinent la vision française de "son Aborigène".

Curieux comme j'imagine mal l'Australie. Comment peut-on être Australien ? A part les joueurs de tennis célèbres, et les kangourous, je ne vois pas. Pourtant, il doit y avoir des femmes, des jeunes filles... Anachroniques ?⁵

¹ Jean Baudrillard, *Fragments. Cool memories III*, op. cit.

² Michèle Decoust, *L'inversion des saisons, une passion australienne*, op. cit.

³ Charlélie Couture, *Les dragons en sucre*, op. cit.

⁴ Lucien Leuwers, *Australia ou le pays rouge*, Paris, Editinter, 1998.

⁵ G. Perros, *Lettres à Michel Butor*, tome 2, Rennes, Editions Ubacs, 1983, lettre 406, p. 117.

Ce questionnement de Georges Perros écrivant à Michel Butor pose assez bien le problème de l'ignorance tout à fait symbolique que suscite le continent australien pour les Français. C'est la même interrogation que l'on retrouve chez Butor :

Comment peut-on être australien ? Comment traduire l'Australie en français ? C'est comme une tache aveugle de l'autre côté.¹

Tout pays en effet contient un contenu émotionnel, formulé ou non mais l'Australie reste le parent pauvre de notre imaginaire. Une île ? Pas vraiment, trop grand. Un continent ? Impossible à notre géographie personnelle. Alors un pays mais loin, trop loin, trop impalpable, plutôt rouge, habité par des "Arborigènes" et peuplé un jour par des forçats.

Nous avons donc identifié cinq thèmes qui nous paraissent les plus représentatifs de cette littérature hétéroclite du XX^e siècle consacrée à l'Australie et à l'Aborigène : son désert rouge, l'aspect physique des Aborigènes, leurs capacités d'intellection, leur production artistique et enfin leur monde magique. Tous ces écrivains, il faut le rappeler, ont fait le voyage, déplacement physique qui constitue un saut nécessaire à la compréhension de l'Australie et de ses premiers habitants.

1. Rouge désert

La plupart des tribus aborigènes habitent les régions désertiques (70 % de la totalité des terres australiennes). N'importe quel reportage, catalogue ou livre montre l'Aborigène sur fond de terre rouge. Le désert australien a ainsi fini par incarner tous les Aborigènes que la psyché française ne pourra jamais imaginer sous la forme de populations urbaines. Un désert, le *Red Heart*, comme les Français aiment le nommer en conservant le terme anglais, est leur première destination.

L'étymologie du mot désert peut donner une première image de sa symbolique et des raisons de cette fascination : du latin *deserere*, qui veut dire abandonné, formé du préfixe *de-* signifiant interruption et de *serere* qui signifie joindre. Ce terme est donc ambivalent à plus d'un titre, signifiant à la fois la perte, l'interruption, la fin en même

temps que l'union. Tous les déserts portent en eux la même symbolique, tous parlent le même langage à la fois de la césure, de la perte d'identité mais aussi de la fusion et de la plénitude. Haut lieu de séduction, le désert comporte aussi danger et mort, mais il est aussi cet espace privilégié où peuvent s'effectuer la métamorphose et l'initiation. Les Hébreux vécurent quarante ans dans le désert; il représente ainsi un espace sacré de purification. Tous les prophètes, tous les sages se retirent dans le désert pour méditer. C'est un lieu ambivalent à l'extrême, à la fois ouvert et fermé.

Sagesse millénaire, apprise dans le désert, sa parole est celle du sable, aussi vaste que le RIEN. C'est que le désert assigne au moindre geste, à la parole la plus insignifiante, son rythme lent d'outre-silence, d'outre-vie.

Dans le désert, on devient autre : celui qui sait le poids du ciel et la soif de la terre, celui qui a appris à compter avec sa propre solitude. Loin de nous exclure, le désert nous enrobe.²

Cette "sagesse millénaire", ce "rythme lent", ce sont les Aborigènes qui l'incarnent dans un glissement sémantique naturel. Les habitants du désert, les rêveurs du désert, ce sont ces petits groupes assis à même le sable rouge, qui se mélangent à lui. C'est aussi en traversant le désert que la rencontre avec l'Aborigène devient possible. Le désert est un séparateur, il trace une frontière entre le civilisé et le sauvage mais il est aussi, paradoxalement, le lieu de la métamorphose.

Mon être ne pense pas. Il est assis dans le ciel au-dessus d'un désert. Il vit depuis un mois hors de ses repères. Il ne parle pas sa langue. Il sait seulement dire que les distances sans fin le déconcertent et que l'absence de vie et de villages est une béance qui le déränge.³

C'est comme si le désert finissait par représenter la première métamorphose et préparait l'Occidental à sa rencontre avec ses habitants. Cette perte de l'identité est la phase nécessaire d'une initiation symbolique, porte d'accès à l'univers aborigène.

J'ai froissé ma première feuille, elle a l'odeur de la poussière rouge. Tout à coup je suis émue, je suis assise au centre du plus vieux fleuve du monde, sous un ciel grand comme la mer, au milieu d'une terre sans bornes, sans traces... Je ne suis plus rien, une puce sur le dos du globe, je n'ai plus d'histoire, le sable sous moi commence à la boire.⁴

¹ Michel Butor, *Boomerang*, op. cit., p. 439.

² Edmond Jabès, *Du désert au livre*, Paris, Belfond, 1991, in Giovanna Parisse, "Désert; désir, défi : sur quelques images du désert dans la littérature française contemporaine", *Carrefour des cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*, Tübingen, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1993, pp. 109-126. Voir p. 126.

³ Patricia Gotlib, *Australiades. Voyage d'une Parisienne aux antipodes*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 165.

⁴ Michèle Decoust, *L'inversion des saisons, une passion australienne*, op. cit., p. 16.

Un autre lieu symbolise l'Aborigène : le bush. Terme uniquement australien, le bush sépare le désert de la ville. Etape intermédiaire avant l'âpreté du désert, il est le lieu de passage entre ces deux mondes où se croisent à la fois les Aborigènes et les Australiens blancs.

Les représentations du désert australien sont extrêmement présentes dans les écrits français : "un continent désert dont la sauvagerie effraie"¹, une terre pour disparaître "dans l'anonymat des grands espaces neutres"², "vide de l'océan devant, vide de l'arrière-pays derrière, infini qui semble vouloir absorber lentement tout ce qui se tente, effriter tout ce qui se construit"³. La géographie imprime sa marque sur les hommes. Il transforme les Australiens blancs en "durs", éleveurs, camionneurs, chercheurs d'or ou d'opale; inversement, les Aborigènes, eux, seront les doux primitifs, nomades rêveurs et mystiques.

Pour Butor, c'est l'infini de la distance qui crée une inversion. Dans *Boomerang*, les mêmes expressions reviennent régulièrement ponctuer un texte de couleur rouge : "de l'autre côté de l'autre bout naissant du lointain monde perdu sans bout", "de l'autre côté inconnu de l'autre bout du vaste monde sans bout", "de l'autre côté de l'autre bout du monde", "de l'autre côté de l'autre bout du monde renversé", "de l'autre côté de l'autre bout du monde sans bout", "à l'autre bout caché du vaste monde".

Baudrillard, lui, le voit, comme cet extrême antipodique où rien ne tourne rond, lieu où se perdre, où les lois de la vie ne fonctionnent plus :

Dans un seul continent, à demi irréel lui-aussi, les eaux ne divergent pas, mais convergent au contraire vers le centre, pour se perdre dans le même désert : l'Australie. Symbole d'un monde où le partage n'a pas eu lieu : léthal, foetal, involutif, où les eaux, les animaux (marsupiaux) et les humains (dreamtime) remontent vers leur source au lieu de prendre leur course, s'abîment dans la scène primitive au lieu de rejoindre leur fin. L'univers antipodique du rêve.⁴

¹ Michèle Decoust, "La tête en bas", Revue *Autrement*, Hors Série 7, avril 1984, Editorial.

² Dominique Frétard, "Croquis de route d'une culture à naître", Revue *Autrement*, H.S. 7, avril 1984, p. 180.

³ Dominique Frétard, "Ecritures : les villes qui attaquent le bush", Revue *Autrement*, H.S. 7, avril 1984, p. 212.

⁴ J. Baudrillard, *Fragments. Cool memories III*, op. cit., p. 161.

Le centre, le désert, aspire à lui tous les mouvements, avale toute normalité, propose un modèle d'humanité unique, celui constitué par les hommes véritables, les Aborigènes. Le thème de la terre rouge revient ainsi comme un fil d'Ariane dans les écrits français, le désert australien n'a d'autre couleur que le rouge, un éventail de couleurs du rouge sang au rouge écarlate.

Alors je te renvoie ces *Australiana*, bien plus qu'une goutte de paysage, on en sort rouge aborigène kangourou... Couvert d'Australie, comme on le fut du Niagara.¹

Rouge du centre rouge, cœur rouge, rouge du drapeau aborigène, rouge du sang versé, rouge du soleil couchant, rouge mystique, rouge de l'intensité. Couleur symbolique et puissante par excellence, ses tonalités sont violentes et profondes :

Enfin, je ne peux manquer d'être frappé, à chacun de mes voyages en Australie, par la force extraordinaire et mystérieuse qui, exhalée par la terre rouge, envahit, infeste, féconde les âmes trop innocentes des colons du bout du monde.²

Invasion, infestation de l'âme, mais aussi fécondation de la terre chantée par ceux qui veillent sur elle. Le désert est ici transmué en une force tectonique puissante qui imprime une marque indélébile. L'Aborigène est un témoin ancestral, qui communique avec la terre rouge et détient un pouvoir spirituel intact. Il ne la possède pas mais la vit.

J'avais vu voler la terre rouge sur l'infini ruban poudreux, humé l'odeur des êtres qui la possédaient [...] ou encore des rares qui l'habitaient sans la posséder, en étaient habités depuis quarante mille ans. [...] Assis à même la poussière, [...] leur sang charriait la terre rouge, leur souffle l'exhalait, ils en étaient les vrais possédants.³

L'Aborigène vit ainsi l'immobilité de l'éternité. Il est comme la terre qu'il habite, éternellement beau et mystérieux.

2. Beauté et laideur de l'Aborigène

Jusque là, c'était le paysage qui, par glissement métonymique, imprimait sa marque à l'Aborigène. Habitant du désert, lié à son centre rouge, lié à son mystère et à son impénétrabilité, au point que rouge égale désert et désert égale aborigène, une nouvelle

¹ G. Perros, op. cit., Lettre 428, p. 128.

² Pierre Grundmann, "Australia Utopia", Revue *Autrement*, Hors Série 7, avril 1984, p. 268.

³ M. Decoust, *L'inversion des saisons*, op. cit., p. 84.

figure physique et plus concrète va maintenant émerger, indépendamment de l'espace qu'il occupe.

Il n'y aura pas un seul ouvrage qui ne vantera la beauté de l'Aborigène, mais sa beauté *intérieure*. Les descriptions physiques semblent en effet se heurter de manière massive à une réalité que le Français voit, mais qu'il refuse de voir. Remarquer les traits aplatis des visages le gêne. Cette simple observation ne peut plus être gratuite, elle le renvoie à un malaise profond, sans doute celui que Baudrillard pressentait lorsqu'il parlait des sauvages échevelés, effarés, exhorbités.

Il s'agit visiblement pour le Français, culpabilisé par les stigmates d'une colonisation encore trop récente, d'une sorte de dilemme intérieur, écartelé par le souvenir de la pensée raciale du XIX^e et les canons de beauté classiques de l'Occident gréco-latin. Lévi-Strauss le premier les verra comme "ces sauvages velus et ventrus dont l'apparence physique évoque pour nous des bureaucrates adipeux"¹. Comment en effet regarder ce primitif, vierge de tout jugement esthétique. Le voyageur du XX^e se retrouve ainsi, tout à fait malgré lui, victime des mêmes préjugés inconscients que ses pères, alors qu'il croyait les avoir tués depuis les grandes théories structuralistes et marxistes.

L'homme était affreux. Son faciès était celui d'un primate, énorme et rond, avec un nez comme un mufle, monstrueusement épaté, une mâchoire disproportionnée et deux arcades sourcilières proéminentes de gorille. [...] Suivant les critères de beauté des Blancs on ne pouvait faire plus laid. Je me demandais, comme à chaque fois que je croisais un de ces aborigènes, pourquoi les dieux les avaient créés si vilains.²

La description est ici tirée d'un roman populaire d'aventures dont l'intrigue se passe sur trois continents. Avec cette seule description, le roman pourrait tout aussi bien avoir été écrit au XIX^e siècle, mais ce qui est surprenant c'est que face à cet aspect physique, l'Aborigène est tout de même présenté comme un être admirable, tendre, doux, rêveur, un peu fou aussi, parfaitement adapté à son milieu mais en même temps totalement démuné face au racisme. Même ivre ou sale, il porte en lui la richesse de sa culture. Sa faiblesse face au monde blanc fait aussi partie de sa beauté parce que la méchanceté

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 111.

² Cizia Zyké, *Tuan*, Paris, Livre de poche, 1994, p. 152.

des Blancs ne l'atteint pas, ni ne le transforme. Notons cependant que ce genre de romans vise un public populaire moins sensible à la pression culturelle du discours dominant. De fait, la laideur y est plus détaillée qu'ailleurs.

Pour un autre milieu plus cultivé, la réaction est toutefois aussi surprenante. Pour ces Parisiennes venues découvrir la culture aborigène, toutes armées de leurs représentations imaginaires, un choc immense se produit dans le réalisme de cette rencontre. La vue des femmes aborigènes produit un malaise infini. A la suite de la projection de son film consacré au rituel des femmes Warlpiri du centre australien à Paris, Barbara Glowczewski, ethnologue française, raconte son calvaire :

Des spectatrices finirent par avouer qu'elles ne supportaient pas la prégnance de la chair, qu'elles se sentaient dénigrées dans leur féminité, ne pouvant s'identifier à des femmes aussi 'primitives'. [...] Il est vrai que le corps des femmes aborigènes racontait la force de la reproduction : corps abîmé par les grossesses et la vieillesse, empâté ou creusé par la sédentarité et la mauvaise nourriture, pétri par le vent, la pluie et le soleil, gravé par les maladies, les blessures rituelles ou les accidents, corps travaillé par le temps qui renvoyait à une certaine image de la mère, sans doute universelle mais dont souvent nous nous défendons. C'est la mère qui se mue en ogresse, bouche qui avale, vagin qui absorbe, ventre qui digère, matrice qui transforme...¹

B. Glowczewski a effectué plusieurs études de terrain chez les Warlpiri d'Australie centrale depuis 1979. Elle a publié quantité d'articles sur le sujet et en particulier *Les rêveurs du désert* qui reprend des éléments de sa thèse d'Etat. Il s'agit donc d'une sorte d'essai ethnologique mais aussi autobiographique qui raconte sa vie quotidienne avec les femmes Warlpiri. De ces rencontres, elle a également fait un film auquel ont participé toutes ses informatrices devenues, dans ce livre, des soeurs ou des amies. Lorsqu'elle présenta ce film, son but était, dit-elle, de "retrouver dans cette assistance féminine la complicité vécue avec les femmes du désert", une "symbiose sensorielle"². Expérience impossible devant l'incompréhension de ces autres femmes non "transformées" par le contact des Aborigènes.

Aussi devant le spectacle de ces visages et de ces corps noirs, il faut réinventer la beauté du primitif, celle qu'on avait imaginée. Sa beauté ne sera plus dans le paraître,

¹ B. Glowczewski, *Les rêveurs du désert*, op. cit., p. 118.

² Ibid., p. 147.

mais dans l'être. Elle est d'un autre ordre et nécessite un nouveau regard, une familiarité élective. Leur beauté est encore plus belle, elle tient à une dignité quasi immatérielle.

Chez Michèle Decoust, la rencontre est plus personnelle :

J'ai vu d'abord la broussaille de ses cheveux jaunes, ses grands yeux enfoncés, jaunes aussi, son nez très large, le gouffre des narines, et puis sa bouche proéminente, aux lèvres énormes. Tout me semblait disproportionné, additionné au hasard, et pourtant cette face était belle, comme une forme puissante pétrie dans l'argile.¹

Reprenant ici elle-aussi, presque terme à terme, les descriptions faites par les colons et les écrivains du XIX^e, elle les transcende par une beauté mystérieuse et primitive. La perception est du domaine du subjectif, la disproportion n'est plus de l'ordre d'une esthétique mais plutôt d'une origine quasi mythique où l'Aborigène se voit créé de la main de Dieu, comme Adam, le premier homme, pétri dans l'argile de la création. Cette antiquité, plus ancienne que l'histoire, permet à l'image de l'Aborigène d'être au-delà de tout jugement et de tout canon. Elle ne le place plus dans une échelle évolutionniste, mais aux origines de l'homme et de sa perfection.

Parfois même la difformité des traits est adoucie par des éléments qui la rendent sans importance : "Des gens étranges, inoffensifs, contrefaits, avec de beaux yeux doux aux longs cils"². Leur étrangeté, leur douceur, leur regard, "de grands yeux au regard vague"³, sont plus puissants que la difformité qui semble alors s'ajouter au contraire comme une qualité de différence.

Leur laideur, reconnue pourtant, ne leur est plus reprochée, elle se surimpose comme un élément de sympathie :

Les Indiens d'Amérique ont eu davantage de chance qu'eux. Leur beauté a suscité un certain respect de la part des Blancs. Les Aborigènes n'ont même pas le privilège d'être beaux aux yeux des Européens. Ils ont un gros nez et de gros traits. Pas cette finesse qui valorise l'Indien.⁴

¹ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, Paris, JC. Lattès, 2000, p. 62.

² Paul Theroux, *Les îles heureuses d'Océanie*, Paris, Grasset, 1993, p. 49.

³ Patricia Gotlib, op. cit., p. 147.

⁴ L. Leuwiers, op. cit., p. 18.

Butor, les opposant aussi à l'Indien, dira : "ils sont beaux pourtant, mais autrement"¹. La beauté intérieure de l'Aborigène s'accompagne ainsi d'un sens plus profond, celui du malheur, de la tragédie. L'Aborigène est le symbole d'un peuple vaincu, décimé, comme nulle part ailleurs, et la tragédie l'embellit. Survivant d'un génocide, la terre parle pour lui. L'Australie, "terre jonchée de morts" a été fécondée dans le sang : "horreur d'un massacre qui s'est déroulé comme à *part*"².

L'Australie révèle une musique secrète – celle des déracinés ou celle des massacres. La longue frise du rêve aborigène est suspendue au-dessus du terreau de la mort.³

Ce sentiment d'horreur qui saisit le Français devant le "génocide" aborigène lui permet de se situer du bon côté, celui des opprimés, pur de tout acte répréhensible. Les Aborigènes eux-mêmes le disent, ils préfèrent les Français aux Australiens : "ils sentent qu'une complicité est possible avec nous qui n'avons, par chance, pas été mêlés aux massacres"⁴.

Complicité et curiosité il y a pour ces écrivains qui viennent enfin rencontrer leur Aborigène sur le terrain, rencontre qui suscite toujours chez eux une profonde méditation sur son individualité et son interaction signifiante avec le monde.

Ce qui semble le plus marquer ces voyageurs, touristes, poètes, journalistes, aventuriers, c'est le passage lent de ces hommes noirs qui, sous leurs yeux, traversent sans jamais leur prêter attention, ni sans jamais sembler aller quelque part.

Les deux extrêmes; l'aborigène et l'occidental se croisent ici en Australie comme nulle part au monde et louchent l'un sur l'autre dans une sorte de strabisme anthropologique.⁵

Cette attitude des Aborigènes, leur lenteur et souvent leur absence de regard déroutent totalement l'Européen pour qui le contact avec l'autre passe précisément par le regard. Ne pas être regardé, c'est ne pas être reconnu. L'Européen se retrouve ainsi

¹ Michel Butor, "Mode d'emploi pour un livre labyrinthe", Revue *Autrement*, Australie Noire, op. cit., pp. 35-40.

² L. Leuwers, op. cit., p. 14.

³ Ibid., p. 22.

⁴ Ibid., pp. 59-60.

⁵ J. Baudrillard, *Fragments, Cool Memories III*, op. cit., p. 97.

face à un paradoxe : celui de ne pas être regardé par celui-là même qu'il considère, tout à fait inconsciemment, comme inférieur.

A cette stupéfaction muette répond un besoin de justification. Si l'Aborigène ne prête aucune attention à l'Européen, bruyant et bariolé, ce n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, par mépris mais au contraire par une attitude souveraine qui le met hors du monde, hors d'atteinte, hors des règles du comportement humain habituel. Il importe alors de resituer l'Aborigène dans une autre dimension et une autre réalité qui évite au Blanc de se voir tout à coup rejeté dans un anonymat inconfortable.

Lorsqu'on les croise dans les minables stations d'essence qui ponctuent la piste rouge reliant Alice Springs à Ayers Rock, les Aborigènes semblent ne pas toucher terre et marchent vers un rêve impossible. Nous n'existons pas pour eux. Leur faculté d'irréalisation est quasi magique. Incroyable noblesse de leur maintien.¹

Leur absence au monde est visible, palpable, elle se traduit par leur maintien physique. L'Aborigène plane en quelque sorte au-dessus de la réalité, il n'est pas de ce monde, il ne touche pas terre, n'est pas régi par les mêmes lois physiques. Libéré des liens physiques, il libère aussi son corps de la pesanteur maudite qui régit le sort de l'humanité. Leur regard porte loin mais il est aussi dirigé vers une impossible réalisation.

Et toujours comme un leitmotiv, comme une accusation presque : "Je les regardai mais pas une seule fois, je ne rencontrai leur regard. C'était comme s'ils n'existaient pas."² Cette absence de contact le plonge dans la perplexité. Paradoxalement le manque d'interaction entre l'Aborigène et lui, au lieu de consolider son être, le déstructure une fois de plus :

L'image qu'ils me renvoyaient de moi-même était monstrueuse : laide d'être blanche, bête d'être incapable de communiquer dans la langue, j'étais rendue à l'état végétatif d'un objet manipulé ou ignoré.³

L'Aborigène, muettement, renvoie le Blanc à ses pires craintes et cauchemars : l'imbécillité, l'ignorance et la laideur. Cette inversion des rôles se joue au détriment du

¹ L. Leuwers, op. cit., p. 13.

² Paul Theroux, op. cit., p. 49.

³ B. Glowczewski, op. cit., p. 95.

Blanc mais ce qui est frappant c'est que le rejet de l'Aborigène ne se fait pas pour autant.

Chez Michèle Decoust, on trouve encore cette remarque de la vitesse de l'Aborigène, sa manière de se déplacer si caractéristique, "sa présence paisible et dépouillée", son indifférence et son absence quasi générale vis à vis du monde qu'il traverse.

D'eux, je sais encore ce premier regard qui, pudique, vous évite, ou qui vous pénètre si vite qu'il est déjà ailleurs, ou qui simplement vous traverse sans vous voir, désaffecté. [...] Je découvrais aussi leur marche égale, au ralenti, qui vient de nulle part et ne se dirige pas. [...] Ils marchent très droit, indifférents au tohu-bohu des Blancs qui s'affolent avant la fermeture des magasins : au milieu de leurs trajectoires brouillonnes, ils déroulent leur marche souple et continue, fendant la ville comme une barque, comme des girafes qui se déploient, comme une note soutenue de djidjeridu. Ni hautains ni curieux, leurs regards sans envie dérangent le rituel des affaires.¹

Michel Butor dédiait son livre *Boomerang* "aux Aborigènes en transit". Cette même notion est ici encore soulignée. Ils viennent de nulle part, vivent dans une autre dimension, un univers parallèle, peut-être celui de notre inconscient. Ils ne font que transiter par ce monde-ci.

... les présences lumineuses ou tragiques du continent noir... Au détour de chaque événement, au bout de chaque histoire, derrière chaque souvenir, ils surgissent sans crier gare, silencieux et inévitables, dérangeants, comme l'ombre portée, le miroir sans tain, la mémoire souterraine de l'Australie pionnière, avide et conquérante. Comme l'inconscient du continent blanc.²

Leur omniprésence semble contradictoire, ils surgissent silencieusement dans un mouvement impossible d'apparition au ralenti. Leur présence à la fois totale et fragile s'inscrit dans un paradoxe total. Ils ne renvoient pas d'image mais pénètrent loin dans la conscience, souterrains, dérangeants. L'Aborigène participe de toutes les impossibilités, matérielles, physiques et intellectuelles.

Son côté paria fascine aussi. Pour Butor, il est "le fin fond, la limite de l'humanité", sans que nous puissions réellement savoir ce que recouvre cette fascination. Morbidité ou mystère ?

¹ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, op. cit., pp. 62-63.

² Ibid., p. 114.

Certains écrivains journalistes, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, en particulier Patricia Gotlib, les verront comme les victimes de la société blanche : "ils marchent abattus dans le sillon de la misère"¹.

... j'aperçois sur la place principale des Aborigènes, clochards noirs, échevelés, allant pieds nus, hébétés par l'alcool, épaves de pauvreté et de saleté. [...] Darwin. Aux antipodes de mon imaginaire.²

Mais derrière ces différentes descriptions, ce sera cependant toujours l'image d'un peuple unique, profond et beau par ses traditions, mais aussi dérangeant. Lors de la projection du même court-métrage à des féministes françaises, et replongée tout à coup dans la société blanche, B. Glowczewski remarque aussitôt ce qui va choquer ses spectatrices et note la cassure totale qui existe entre ces deux mondes.

Il y avait de la chair, nue, touchée, marquée, trop de chair. Surtout les seins, mamelles gigantesques ou flasques, tombant jusqu'à la taille et sautant au rythme des danses. Il y avait tous ces yeux, impassibles, profonds, fuyants, distants, si distants, pénétrants, trop pénétrants. Et puis il y avait les piquets, ces batons lisses, luisants d'ocre [...] passés de main en main, pointés vers l'horizon, érigés dans le sol...³

Contraste encore une fois total entre des femmes présentes par leur chair débordante, leur regard différent, leurs gestes et ces féministes parisiennes reléguant les rituels des femmes aborigènes à un culte phallique. La réduction des objets les plus sacrés pour les femmes du désert en objets phalliques rend compte de cette impossibilité à communiquer, alors que pour l'ethnologue française, il s'agit d'une "descente au fond du corps de la femme, une transformation du corps en terre, un passage au Rêve, univers de métamorphose où la différenciation sexuelle n'est plus une référence car le devenir se joue dans l'infinité des formes terrestres et cosmiques"⁴.

L'opposition entre les deux mondes est constante, comme si l'un était le miroir inversé de l'autre. A la vitesse et la nervosité modernes s'opposent la placidité et la lenteur de l'Aborigène. Celle-ci n'est pourtant jamais vue comme passive. Il s'agit plutôt d'une vitesse qui aurait à voir avec une sagesse acquise.

¹ Patricia Gotlib, op. cit., p. 147.

² Ibid., p. 105.

³ B. Glowczewski, op. cit., p. 117.

⁴ Ibid., pp. 149-150.

Je m'émerveille que leur vie ait la lenteur suave de la sagesse. [...] Ils ont des millénaires pour eux. [...] Pour eux, le temps est immobile.¹

Breton disait que l'horloge des Aborigènes retardait de plusieurs millénaires. Baudrillard les voit comme une puissance, Decoust comme des "seigneurs". Il y a chez l'Occidental un besoin de quête des origines auquel l'image de l'Aborigène répond. A leur profondeur s'oppose une Australie "aseptisée", une Europe névrosée aussi. L'Aborigène incarne un potentiel intellectuel auquel les Australiens blancs ont tourné le dos, se fermant à l'énergie et la puissance d'un peuple "original"². Ce terme n'est pas sans importance chez Baudrillard pour qui l'homme civilisé a perdu depuis longtemps toute originalité et intelligence.

Ainsi après avoir recouvré sa beauté, sa profondeur et son mystère, l'Aborigène va à présent prendre place au sein des grands en intégrant un aspect jusque là réservé à certaines couches sociales : l'intellectualité.

3. Un peuple d'intellectuels

Malgré la réticence des Occidentaux pour qui l'écriture constitue encore la base essentielle de toute production de l'esprit, les Aborigènes ont réussi à occuper une place sans équivoque. Par un retournement exceptionnel de l'histoire, ils sont aujourd'hui ressentis, surtout par les Français qui, nous l'avons vu, ne vivent que de culture, comme "un peuple d'intellectuels"³ et d'artistes, et ont même acquis une certaine nobilité.

Lévi-Strauss est l'un des premiers à parler dans *La pensée sauvage* du *dandysme* intellectuel des Aborigènes et de leur goût pour la spéculation. Le terme est d'autant plus frappant qu'il fait appel à une figure tout à fait nouvelle pour l'Aborigène.

Malgré les contacts et les échanges avec le monde extérieur qui se sont produits là aussi, les sociétés australiennes ont probablement évolué en vase clos, à un plus haut degré que cela n'a du être le cas ailleurs. D'autre part, cette évolution n'a pas été passivement subie : elle a

¹ L. Leuwers, op. cit., p. 17.

² J. Baudrillard, *Fragments. Cool memories III*, op. cit., p. 98.

³ Voir par exemple le numéro spécial que leur consacre la Revue *Autrement*.

été voulue et conçue, car peu de civilisations, autant que l'australienne, semblent avoir le goût de l'érudition, de la spéculation, et de ce qui apparaît parfois comme un dandysme intellectuel, aussi étrange que l'expression puisse paraître quand on l'applique à des hommes dont le niveau de vie matérielle était aussi rudimentaire. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ces sauvages velus et ventrus dont l'apparence physique évoque pour nous des bureaucrates adipeux ou des grognards de l'Empire rendant leur nudité plus incongrue encore, ces adeptes méticuleux de pratiques qui nous semblent relever d'une perversité infantile : manipulations et attouchements génitaux, tortures, emplois industriels de leur propre sang et de leurs propres excréments et sécrétions [...], furent à bien des égards de véritables snobs.¹

Lévi-Strauss rappelle² à juste titre qu'un peuple "primitif" n'est pas un peuple arriéré ou attardé et qu'il peut témoigner d'un esprit de réalisation dépassant largement les réussites du civilisé. On se souvient que Lévi-Strauss n'avait pu mettre en évidence la structure du système de parenté des Murngin qu'avec l'aide d'un mathématicien. Dans ce domaine, et sans nul doute dans bien d'autres, les Aborigènes semblent laisser en effet loin derrière eux les héritiers de la pensée grecque.

C'est encore cette complexité que viennent étudier un certain nombre d'Australianistes français³, dont Barbara Glowczewski⁴ qui conclut son livre sur le paradoxe suivant :

Ce n'est pas l'image de l'homme primitif que j'y entrevoyais mais celle de l'homme du futur. Celui qui ne pense pas l'univers comme borné et les hommes comme élus mais qui sonde la pensée dans d'infinis paradoxes cosmologiques.⁵

Ce qui frappe Lévi-Strauss et tous les observateurs et voyageurs, c'est finalement cette énorme disproportion entre leur physique et leur intellectuel, leurs pratiques jugées "infantiles" et violentes et leur respect et amour pour leurs rituels et leurs croyances. C'est aussi ce paradoxe qui va attirer tous les Européens. Autant son aspect extérieur est celui d'un clochard, autant il se comporte en seigneur et en philosophe.

Lévi-Strauss ne sera pas le seul à remarquer ce trait et surtout à le reconnaître. Cet anachronisme sera aussi pressenti par Patricia Gotlib :

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 111.

² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 120.

³ On peut citer Alain Testart, Françoise Dussart, Sylvie Poirier et Laurent Dousset. Pour en savoir plus sur les spécialistes et les publications, consulter le lien : www.ausanthrop.net.

⁴ B. Glowczewski, op. cit.

⁵ Ibid., p. 363.

Si la civilisation aborigène est source d'étonnement, c'est aussi parce qu'elle n'a pas évolué comme la plupart des autres : comment, jusqu'à l'époque moderne, les Aborigènes ont-ils pu résister à la nécessité de créer des chiffres et un alphabet, alors que par ailleurs leur exigence de précision les a incités à développer une grammaire rigoureuse, avec usage de déclinaisons comme en latin ? C'est que, pour eux, toute forme d'écrit représentait un risque d'appauvrissement de la mémoire.¹

Ici les références à la complexité de la langue et à la mémoire sont toutes deux à l'honneur des Aborigènes. Leur civilisation, notons ici l'usage du mot, est celle de l'abstraction, sans chiffres et sans alphabet, mais riche de la mémoire.

Dans le livre de Betty Villemminot, *Alcheringa*², que nous avons étudié au chapitre précédent, l'Aborigène est présenté comme un être éthique entièrement tourné vers la méditation, à la recherche d'une harmonie intérieure. Il décompose le monde, il l'analyse et l'intègre et cette démarche a tout de celle du philosophe.

Daniel Sibony³, psychanalyste, donne la définition suivante de l'homme :

Ce n'est ni le langage, ni les pleurs, ni l'amour qui définissent l'homme, c'est le pouvoir d'interpréter ce qui lui arrive, ce qu'il rencontre, ce qui brise ses définitions...

La vie de l'Aborigène est en effet entièrement centrée sur un rapport au monde, à la terre et aux animaux qu'il ne cesse d'intellectualiser. Aucun savoir n'est figé ou fini, mais s'adapte continuellement. C'est pourquoi les rites réinsèrent des éléments du vécu et de nouveaux itinéraires de rêve sont créés. Toute leur vie est pensée, rêvée. Bruce Chatwin qui a beaucoup fait connaître les Aborigènes avec son livre *Le Chant des pistes*⁴, traduit en français dès sa publication anglaise, résume assez bien un des aspects de leur pensée et même de leur philosophie : "en d'autres mots, 'exister' c'est être perçu".

Ce maintien de la vie mythique dans la réalité ordinaire a un prix, celui d'une activité à plein temps, qu'eux-mêmes, ironiquement sans doute, ont nommé "business". Cette

¹ Patricia Gotlib, op. cit., p. 23.

² B. Villemminot, *Alcheringa, le Temps du Rêve éternel*, op. cit.

³ Daniel Sibony, *Science et Vie* n° 1026, mars 2003, p. 55.

⁴ Bruce Chatwin, *Le Chant des pistes*, op. cit., p. 29.

activité rend tout autre occupation difficile parce qu'ils "travaillent" littéralement à autre chose : "ils 'travaillent' à conserver la trace mythique de l'expression et à la faire circuler dans le corps social terrestre"¹. Pour les Aborigènes, participer au rituel, le penser ou le rêver, le pratiquer constitue quasiment la seule occupation, à la fois physique et mentale, qui sollicite toute leur énergie. Pour l'Occidental dont l'affairement symbolise la vivacité d'esprit, l'Aborigène pourrait ressembler à l'image que le XIX^e en avait fait, celle d'un paresseux. Mais les mentalités ont changé et l'anthropologie a montré la complexité du fait religieux aborigène. Les Aborigènes eux-mêmes se plaignent de ne pouvoir traduire leurs concepts en anglais car les mots anglais, disent-ils, "sont déficients au sens spirituel"². A l'inverse, pour le Blanc, les langues aborigènes sont si difficiles à apprendre, "leurs concepts abstraits si terribles !" ³ C'est encore la même remarque qui fait dire à l'ethnologue B. Glowczewski que les Aborigènes ont des concepts essentiels qui ne peuvent s'exprimer dans notre langue parce qu'ils ne recouvrent aucune réalité de ce monde.

Par exemple, les Aborigènes ne possèdent pas la terre, ils deviennent le rêve de la terre. La terre porte l'histoire de leurs ancêtres du temps du rêve, elle en est l'émanation, la simple trace. [...] La terre n'est donc que le livre ouvert d'une autre histoire – la REELLE, vécue ailleurs et dans un autre temps – l'inscription de sa mémoire spirituelle.⁴

Les allusions littéraires sont parfois discrètes. Dans le roman *Le Pardon aux oiseaux*⁵, dont l'histoire se situe au début du XX^e, les Aborigènes ne sont mentionnés que deux fois, ce qui permet de voir précisément quels sont les thèmes qui ont fixé leur image. C'est d'abord la musicalité de leur langue qui ressemble au chant des oiseaux mais surtout la complexité de leurs croyances.

Les aborigènes avaient le pouvoir de retrouver l'énergie spirituelle de ce temps par les rites et les cérémonies. Et les chemins de pèlerinage leur apparaissaient comme un reflet du mouvement des planètes autour du soleil et de la chute des étoiles, Mathieu et Maxime se regardaient dans les yeux, lequel des deux soufflant à l'autre, ben dis donc plutôt compliqué pour des qui descendent des singes. [...] Il y avait matière à penser avec ce rêve conçu comme un voyage où les temps sont en fusion, comme le passage entre le passé et l'avenir, d'un bord à l'autre du monde...

¹ Collectif *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, op. cit., p. 126.

² *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, op. cit., p. 163.

³ M. Decoust, *L'inversion des saisons*, op. cit., p. 57.

⁴ Ibid., p. 69.

⁵ Bernard Chambaz, *Le Pardon aux oiseaux*, Paris, Seuil, 1998, p. 191.

Pour ces deux frères issus de la campagne profonde française, sans aucune culture ou connaissance du monde extérieur, la vision des Aborigènes est fraîche, ils ne voient que ce qui est à voir, dans une naïveté tranquille. Les Aborigènes sont d'un noir mat, ils pépient tout le temps, mais surtout, ils apparaissent plus riches intellectuellement, plus profonds dans leur raisonnement et leur culture que les deux personnages principaux. C'est si vrai que le conteur aborigène que les deux frères rencontrent dans le bush se sent obligé de simplifier son histoire "pourtant à la portée des enfants" pour que les Blancs en perçoivent l'évidence. Leur altérité est à peine étrange d'ailleurs, comme les paysans, ils connaissent les différences subtiles de la croûte terrestre, ils sont eux-aussi des gardiens de la terre.

Intellectuels, dandys mais aussi nobles, l'Aborigène trouve sa place au sein de la conscience française :

Ce sont les êtres les plus nobles que j'aie rencontrés, ils m'ont beaucoup appris. L'argent, ils s'en fichent... De vrais rois.¹

La culture aborigène est ainsi promue à un rang supérieur, elle touche au génie, et leur savoir mystique est infini. Ainsi les Aborigènes deviennent les nouvelles vedettes des sociétés occidentales.

Il est assez plaisant de constater que les aborigènes ont, en cette fin du millénaire, conservé dans l'imaginaire occidental leur capacité d'évocation du rapport contradictoire entre absolue primitivité (nomades, cabanes, désert) et gardiens de pouvoirs ancestraux, télépathes, créateurs de peintures fascinantes trônant maintenant sur toutes les cimaises d'art contemporain. Ils apparaissent avec quelques autres "ethnies préservées" comme les vedettes incontournables des démonstrations des idéologies *new age* (Navajos, Indiens d'Amazonie...) et des expositions des arts des "premières nations", des arts "premiers" ou encore des "expressions originelles".

Leurs peintures pointillistes, les boomerangs, portés à la perfection par l'utilisation de profils et de matériaux de haute technologie et la mode du didjeridoo, leur instrument de musique au son étrange employé désormais dans de nombreux groupes de *world music*, en font un des référents les plus forts de l'imagerie sauvagiste occidentale contemporaine.²

¹ M. Decoust, *L'inversion des saisons*, op. cit., p. 50.

² Roger Boulay, *Kannibals et Vahinés. Imagerie des mers du Sud*, op. cit., p. 35.

Claire Merleau-Ponty, dans l'Editorial du second numéro de la *Revue Autrement*¹, fait écho à cette interrogation qui d'un côté pose l'Aborigène comme un être misérable et de l'autre comme un être de tradition, de mémoire et surtout un artiste :

Le contraste entre l'aspect extérieur de ces 'intellectuels du désert', très éloigné de nos canons esthétiques, et la richesse de leur culture me frappe.

Pour elle, les grands traits de l'Australie noire sont "une harmonie entre l'homme et le monde, un équilibre entre l'individuel et le collectif, une fusion entre le corps et l'esprit". Ce sont là les thèmes qui vont fasciner les Français et faire des Aborigènes un peuple aussi spécial. Ces traits sont la marque d'un peuple évolué qui aurait cherché, mieux qu'une perfection, un accomplissement ultime, preuve d'un degré d'évolution supérieur à notre civilisation.

Cet équilibre entre l'individuel et le collectif est effectivement la marque de la pensée australienne. B. Glowczewski remarquera² lors de ses différents séjours un désagrégement de son identité au profit d'une intégration au groupe des femmes : "c'était le corps de la communauté qui m'intégrait". Pour ces voyageurs français idéalistes, la société aborigène semble avoir réussi là où l'Occident a échoué. Ils ont ainsi créé un ordre unique de liens qui respecte une certaine notion d'individu tout en valorisant le concept de groupe.

La collectivité absorbe en toute aisance les crises d'apathie, de colère ou même de délire de n'importe lequel de ses membres. Par contre; chacun doit faire face à tour de rôle à la demande de prise en charge par les autres.³

Evidence du don et partage sont les deux thèmes qui séduisent ou parfois choquent. Paul Maistre, vice-consul de France à Melbourne⁴ s'exclamait au début du siècle que certaines tribus "poussent jusqu'à l'extrême les doctrines communistes", en partageant le produit de la pêche. Aujourd'hui, les visiteurs qui se rendent dans les territoires aborigènes sont surpris de voir combien les biens s'échangent et passent de famille en

¹ Australie Noire, Revue *Autrement*, Série Monde, op. cit.

² B. Glowczewski, op. cit., p. 95.

³ Ibid., p. 205.

⁴ Paul Maistre, "Les Aborigènes australiens", *Le Tour du Monde, Journal des voyages et des voyageurs*, 1897, pp. 113-116. Voir p. 115.

famille. Bien qu'il ne s'agisse pas là de collectivisme, les objets circulent, l'argent aussi, c'est-à-dire tout ce qui pour le monde civilisé constitue la plus grande richesse et l'objet de toutes les convoitises. Seul un imbécile ou un génie pourrait se comporter ainsi mais le changement des mentalités au XX^e vis à vis des peuples "sauvages" va dans le sens d'un embellissement, d'une volonté d'y découvrir un eldorado sentimental et intellectuel.

Dans le roman de Betty Villeminot¹ cette fois, c'est l'homme blanc qui est perçu comme un sous-homme, possédant "une mentalité primitive de l'homme resté dans la gangue de l'animalité"² tandis que l'Aborigène vit dans un monde abstrait, toujours repensé, toujours intellectualisé. C'était aussi déjà le cas pour le jeune tasmanien Tridarir³ dans le roman *L'enfant du peuple ancien* qui, bien que n'ayant eu le temps que de recevoir une parcelle d'éducation de la part de ses parents voit le monde selon un prisme tout à fait différent, très intériorisé par rapport aux deux autres personnages blancs du roman. Dans le même esprit, et bien que les livres ne soient pas écrits par un auteur français, Arthur Upfield ne manque jamais de rappeler cet aspect par la voix de ses personnages, qu'ils soient Blancs ou Aborigènes. Cet engouement du public français pour les romans policiers d'Upfield représente l'indice exact de propagation de ce discours, pourtant tout en défaveur de la société blanche. Cette "élection" est déjà ancienne :

Ces gens [...] n'ont jamais senti peser sur eux la malédiction d'Adam. Ils n'ont jamais été heureux de torturer. Ils n'ont jamais connu la pauvreté car ils n'ont jamais connu la richesse ni le pouvoir qu'on peut exercer sur ses semblables. Ils ne parviennent pas à comprendre la nécessité de travailler quand la terre pourvoit à leurs besoins fondamentaux. Les forts secourent les faibles et les personnes âgées sont toujours servies les premières aux repas. Ils ne penseraient jamais à écraser quelqu'un pour acquérir une parcelle de pouvoir. Ils ont bénéficié d'une authentique civilisation pendant des lustres. Avant que les Blancs, les Jaunes et d'autres Noirs ne soient capables de converser, ces aborigènes australiens parlaient intelligemment. Ils pratiquaient le socialisme chrétien des siècles avant la naissance du Christ. Ils ont développé une structure sociale apparemment compliquée, mais en réalité très simple, qui fonctionne presque parfaitement. Ils n'enfantent pas de fous ou de débiles. Ils ignoraient l'obscénité et la maladie avant l'arrivée de l'homme blanc en Australie.⁴

¹ B. Villeminot, *Alcheringa, le Temps du Rêve éternel*, op. cit.

² Ibid., p. 90.

³ A. Benmalek, *L'enfant du peuple ancien*, op. cit.

⁴ Arthur Upfield, *L'os est pointé*, Paris, collection 10/18, 1995, pp. 144-145.

On croirait presque lire Lahontan et son sauvage Adario. L'Occidental, poussé par la culpabilité, l'émotion et ses propres projections, regarde enfin l'Aborigène.

Cette figure parfois évanescence, mais toujours belle, de l'Aborigène apparaît de manière évidente dans le roman de Catherine Rey¹. Lucy est une retardée mentale qui vit dans une maison du désert et les deux seuls personnages qui communiquent avec elle et partagent une certaine "connivence" sont aborigènes. Ce couple aborigène n'apparaît que lorsque Lucy est seule à tel point qu'on pourrait même douter de sa fragile existence. Le vieil homme blanc qui a acheté Lucy la brutalise, la torture, l'enferme et l'affame tout en la violant continuellement. Son seul accès à un autre monde, onirique, sentimental et mystique, est représenté par ces deux Aborigènes qui apparaissent et disparaissent silencieusement. Il est remarquable que l'héroïne du livre soit finalement une attardée mentale, guérisseuse de surcroît, et que seule sa figure se rapproche du monde aborigène par opposition à un monde de Blancs seulement masculin, brutal, méchant et lâche. Lucy devra sa liberté à la femme aborigène qui, pour "s'amuser" ouvre la porte fermée à clef. Lucy s'échappe en courant dans le désert qui l'absorbe. L'Aborigène est ici celui qui, venu de nulle part, muet mais toujours présent, intercède. Tout comme Lucy, il est l'exclu de la société, il vit dans un monde parallèle, le seul qui soit véritablement humain.

Il y a toujours de la part des Blancs la même surprise au contact de l'Aborigène. Il est à la fois perçu comme ce nouvel homme, nouveau dans le sens d'homme accompli alors même que tout chez lui montre qu'il vient du passé. Se crée alors une sorte de tension profuse que relate B. Glowczewski ²:

(les journalistes) Ils hésitaient entre prendre ces vedettes imperturbables pour des artistes ou des vestiges de l'âge de pierre déguisés en hommes modernes. Certains disaient "Arborigènes" comme si ce "r" évocateur d'une population vivant dans les arbres s'insinuait dans l'inconscient, en lieu et place du préjugé révolu que les indigènes d'Australie représentaient quelque chaînon manquant entre l'homme et le singe. Les soi-disant sauvages désorientaient. Ils se comportaient comme de grands seigneurs, inaccessibles, ironiques et pourtant bienveillants à l'égard de ceux qui les harcelaient de questions.

¹ Catherine Rey, *Lucy comme les chiens*, Le Temps qu'il fait, 2001. Française vivant à Perth.

² B. Glowczewski, op. cit., p. 149.

Il s'agit là encore et toujours de la même dichotomie entre l'Occidental qui se perçoit *naturellement* comme supérieur et le primitif qui ne lui prête pas attention, au mieux une attention polie. A l'attention extraordinaire qui leur est accordée, les Aborigènes en retour ne semblent pas répondre. Au contraire ils ont l'air presque de devoir simplifier leur pensée ou la présenter de manière à ce qu'elle soit comprise, comme on le ferait avec des enfants.

Les Aborigènes ne cherchent pas vraiment à te comprendre, ton monde ne les intéresse pas. [...] Ils savent très bien sous quelle forme faire passer leur message pour qu'il soit intelligible.¹

Leur capacité à se comporter différemment renforce cette notion d'intellectualité. Par exemple, les auteurs remarquent toujours combien leur manière de se comporter lors des compétitions sportives auxquelles ils adorent participer relève d'un décalage complet vis à vis de la compétition, au sens général, c'est-à-dire un affrontement où le meilleur, le plus fort, le plus intelligent gagnent. Pour les Aborigènes, c'est un moment de participation communautaire, jamais le lieu d'expression d'une individualité.

Stoppés par un joueur adverse, ils résistaient à peine, mais plutôt s'effaçaient, non pas battus mais 'relayés' par l'autre camp. Les mêlées elles-mêmes étaient des ballets maîtrisés [...]. Ce ballon ne semblait pas être l'enjeu du match, aimer les énergies, mais plutôt servir de bâton à messages d'une tribu à l'autre. [...] rien ne ressemblait moins à une compétition sportive que ce chassé-croisé lucide de corps soi-disant adverses [...]. Pas l'ombre d'une énergie rageuse, d'une soif de vaincre, d'un goût pour l'affrontement.¹

Cette indifférence à la récompense se traduit jusqu'au podium par un ennui profond des médaillés qui ne comprennent pas l'empressement des journalistes blancs et ces centaines d'objectifs braqués sur eux.

Ce désintérêt pour les règles du jeu est interprété comme une supériorité, qui ne serait même pas revendiquée, et qui laisse l'Occidental muet d'étonnement puis d'admiration. Les Aborigènes se situent alors en-deça de l'aspect formel et rigide de la règle, ils la détournent à leur profit sans toutefois prendre part à ce détournement. C'est la même surprise qui saisit le Blanc devant les jeux de cartes où les Aborigènes jouent leur chantage le jour même de son attribution, permettant une circulation de l'argent et

¹ M. Decoust, *L'inversion des saisons*, op. cit., p. 70.

des biens au sein de la communauté. Cet aspect qui appelle le mépris par exemple des Australiens blancs crée chez le Français une admiration respectueuse pour des êtres qui vivent au-dessus d'une réalité matérialiste.

Lorsque les Aborigènes ont la parole, ils disent, mais sans méchanceté aucune, combien l'intérêt qu'ils suscitent, et dont ils ne veulent finalement pas, provient en fait d'une démarche étrangère :

Pourquoi et comment les Blancs ont-ils tant cherché dans l'"autre" un salut à leur propre anxiété ? [...] Car comment espérer trouver dans les peuples dits primitifs une issue morale à ses problèmes existentiels est bien une tendance propre aux Occidentaux.²

L'un d'eux dira même qu'il n'y a pas de problème aborigène mais un problème blanc. C'est donc une inversion totale des rôles qui se produit. L'Aborigène se fait parfois juge et se permet d'analyser, comme l'intellectuel, cette société blanche venue l'observer.

4. Les nouveaux artistes

L'art, plus que tout, a permis une redécouverte du continent australien et de ses habitants qu'Elkin¹ appelait "un peuple artiste". Ce mode d'expression qui est celui du sentiment tout autant que de l'intellect a permis aux sociétés occidentales de créer un lien, un langage commun avec le primitif. L'art sera celui qui fera la jonction avec la découverte des spiritualités, des mystiques alternatives. Il s'accompagne d'un rejet des religions officielles et d'un véritable attrait pour la spiritualité vivante.

L'évolution de l'art européen a permis cette ouverture vers la peinture aborigène. On va ainsi passer en l'espace de moins d'un siècle du Classicisme neo-romain de l'Ecole française (Ingres, Delacroix) au Tachisme, au Fauvisme, à l'Impressionnisme de Renoir et Monet, aux Nabis, puis à la révolution cubiste de Braque et Picasso, aux surréalistes et enfin comme arrachement final et sans doute définitif au figuratif, à l'émergence immense de l'Art abstrait.

¹ Ibid., p. 59.

² Marcia Langton, "La terre, c'est les beaux-arts", *Peintres aborigènes d'Australie*, Catalogue de l'exposition de la Grande Halle de la Villette du 26 novembre 1997 au 11 janvier 1998, édité sous la direction de Sylvie Crossman et Jean-Pierre Bardu, pp. 11-13.

Cette évolution se marque par un certain nombre de “paliers esthétiques” qui tous annoncent cette tendance presque universelle vers l’abstraction : tout d’abord une disparition progressive de la perspective, en particulier chez les Nabis ou dans les Collages cubistes, puis une disparition du souci esthétique. La recherche personnelle de l’artiste se poursuit sans égards pour le “goût” du public bourgeois. Puis ultime palier esthétique, la disparition graduelle du sujet et du référent où l’art pictural européen aborde le champ infini de l’abstraction formelle et chromatique. On assiste même dans cet esprit à une redirection du sens ou du référent, en particulier chez les surréalistes comme Duchamp et Picabia avec le fameux “Ready made” ou leurs “machines inutiles”. Breton veut même aller jusqu’à faire manufacturer des objets apparus en rêve pour subvertir et disqualifier les objets ordinaires.

Les peintres abstraits sont venus d’une remise en cause des sujets, du support et de la forme traditionnelle de l’art. Couleurs et sensibilité vont dominer au détriment des formes. C’est ainsi que l’art nègre s’est trouvé en correspondance avec l’art européen (Picasso), l’impressionnisme va découvrir l’art primitif et le cheminement artistique qui a existé, bien avant l’Europe, en Afrique.

Dans l’après-guerre, en France, sous l’influence des surréalistes et de la Société des amis du Trocadéro créée en 1914, se développe une large “négrophilie”² : exposition des bois nègres (sculptures), des fétiches et masques africains et engouement pour le jazz qui représente l’esthétique primitive par excellence. Ce nouvel intérêt pour l’art

¹ A.P. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, op. cit.

² L’expression serait de Jean Laude. Gérard Le Coat, (“Art nègre, jazz nègre, revue nègre: esthétique primitiviste et syndrome raciste en France (1905-1935).” *Carrefour des cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*, Tübingen, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1993, pp. 23-34) relativise tout à fait l’ouverture d’esprit français vis à vis des Africains. La *Revue nègre* est créée en 1923. Les artistes sont noirs mais souvent américains et n’apparaissent pas assez “primitifs”, assez africains aux organisateurs du spectacle pour qui il s’agit de montrer “du sauvage”, de faire sentir le poulx d’une Afrique érotique, inconnue, vierge. Mais la véritable Afrique ne se déplace pas, les Africains refusaient de venir danser, leurs danses étaient des rituels qui ne se prêtaient pas à des spectacles. Joséphine Baker incarnera cette vision de l’Afrique, elle danse seins nus, vêtue d’une ceinture de plumes qui plus tard deviendra plus naturellement une ceinture de bananes. La mise en scène de ce spectacle pour le Goats n’est pas nouvelle dans les stéréotypes qu’elle présente : sensualité débridée de la femme mais aussi de l’homme noir, humiliation du noir par le rire et le ridicule. Les expressions qui décrivent la danseuse concentrent toute l’ambiguïté du regard du blanc: “sauvageonne ‘à l’état pur’”, indécence cocasse “d’une petite guenon” (p. 33). Selon lui, la fameuse négrophilie de l’après-guerre n’est pas, comme on aurait pu le croire, une mode qui aurait apporté un regard nouveau sur le noir mais un racisme travesti qui perdurait sous une autre forme, celle de la dérision et du rire, celui d’un homme blanc sûr de ses valeurs et de sa supériorité.

primitif permettra aussi à l'art océanien d'émerger et plus tard enfin à l'art aborigène dont les productions artistiques vont atteindre l'Occident.

Les Aborigènes vont réinfuser une vivacité, une nouvelle vie dans cet art qui semble s'essouffler comme si le trop plein de recherche intellectuelle amenait à un art exsangue et de plus en plus abstrait¹.

Cette peinture est une technique que les Australiens ont imaginé pour transposer leur pratique dans le monde des Blancs. [...] dans le registre du graphisme qui est celui de la pensée blanche, le logos, il était la forme d'expression qui permettait le mieux d'exprimer la différence et l'originalité de la pensée australienne, dans des termes compréhensibles pour les Européens.²

Tout dans l'art aborigène va fasciner : ses conditions d'émergence d'abord, puis le but qu'il se donne et enfin la manière dont il est envisagé au sein des communautés. L'art va révéler des aspects de l'organisation de l'espace, des modalités de la transmission du savoir, des registres de signification du symbolisme rituel. Il dépassera donc largement la notion restrictive d'esthétique.

Cette naissance publique de la peinture aborigène a son histoire. Il faudra en effet attendre 1971 pour que sept initiés aborigènes de Papunya, au centre de l'Australie, prennent la difficile décision de révéler au regard des Blancs leurs signes sacrés et commencent par tracer le *Rêve de la fourmi à miel* sur le mur de l'école. Ce sera ensuite Geoffrey Bardon, professeur d'instruction civique et de dessin, qui encouragera les initiés et leur fournira des toiles et de la peinture acrylique. La peinture pointilliste aborigène fait alors son apparition dans le monde. Jusque là celle-ci, qui est une recomposition de motifs liés au rituel ou d'histoires du Rêve, n'existait que ponctuellement, sur le sable, sur l'écorce ou sur les corps, et effacée, une fois le rituel terminé.

¹ Voir par exemple les tableaux du peintre américain, Allan McCollum, *Surrogate Paintings* (1978) qui sont tout noirs.

² Collectif *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, op. cit., p.36.

La seconde particularité de cette peinture est qu'elle est souvent le fruit d'une collaboration entre un ensemble de personnes liées par la parenté et jamais le produit d'un individu isolé qui réclamerait la peinture comme sienne au sens où on l'entend dans les sociétés modernes. Les artistes sont à l'origine nécessairement des personnes qui ont un savoir et une autorité dans le domaine du rituel. Ils peuvent ainsi peindre des motifs qui peuvent être vus par tous et interprétés seulement par des initiés. L'art pour les Aborigènes ne recouvre donc pas la même notion que pour les Occidentaux. Il vient d'une parole communautaire, il n'est pas fait par esthétisme ou par mode, il est une parole vivante :

L'art pour nous est essentiel. Il fonde notre identité, notre relation à la terre : là est le secret de notre survie. Notre monde symbolique a toujours structuré notre société.¹

Il va même plus loin puisqu'il sert une cause, celle de la reconnaissance des titres de propriété, car tout rêve est peint ou sculpté. Ne plus peindre ses rêves relèverait même d'un abandon de la terre et donc de la Loi. "Ne plus peindre sa terre serait la rendre aux ténèbres."² Les peintures sur écorce, rendues publiques en 1957 seulement, furent montrées pour ces mêmes raisons, mais ce sera la peinture sur acrylique qui permettra véritablement une reconnaissance internationale de l'art aborigène.

L'acte de peindre comme acte et commandement religieux est ainsi totalement étranger aux critères occidentaux où l'art, en tant que production individuelle, égotique et égoïste, produit une individualité. Même si la pression se fait sentir pour les Aborigènes de produire plus, ils continuent à suivre leurs Rêves et à les peindre comme ils l'ont appris.

Le sens de ces peintures est assez comparable aux exégèses qu'on peut faire des textes du moyen âge. Interprétations littérale, allégorique, topologique, analogique... dans la mesure où un sens n'est jamais clos et limité à deux ou trois interprétations. Une histoire peut non seulement être la description littérale d'un site mais aussi traverser les apparences et se comprendre comme un très vieux langage, un langage accessible aux Aborigènes ordinaires, avec ses marqueurs mythiques, ses aphorismes visuels, ses idées-sites et tous ses sens en sous-couches où le figuratif évolue vers le métaphorique.³

¹ Marcia Langton, op. cit., pp. 11-13.

² Sylvie Crossman et Jean-Pierre Bardu, "Un peuple artiste", *Peintres aborigènes d'Australie*, op. cit., pp. 17-18.

³ Geoffrey et James Bardon, "La mort pour narratrice", *Peintres aborigènes d'Australie*, op. cit., pp. 37-41.

La peinture aborigène a d'abord été le produit des hommes initiés. Ce n'est que dans les années 1980-1990 que les femmes aussi se mirent à peindre non plus sur du batik comme cela avait le cas jusque là mais sur des toiles. Mais il fallut pour cela que les hommes donnent aux femmes de Yuendumu, situé au centre de l'Australie, le droit d'utiliser les points dans leurs peintures acryliques alors que les bandes constituaient normalement les peintures traditionnelles corporelles des femmes. Lorsque la peinture gagna d'autres communautés, l'idée de peindre pour de l'argent se posa aussitôt avec inquiétude. Ce n'est que parce que la peinture pouvait servir de titre de propriété qu'il fut accepté de la maintenir et la développer. Nous sommes loin de l'expression moderne de l'art pour l'art. La démarche aborigène relève sans doute de ce que Lévi-Strauss pressentait lorsqu'il disait que c'est dans l'art que l'on peut trouver encore une expression de la pensée sauvage.

Mais, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, on connaît encore des zones où la pensée sauvage, comme les espèces sauvages, se trouve relativement protégée : c'est le cas de l'art, auquel notre civilisation accorde le statut de parc national, avec tous les avantages et les inconvénients qui s'attachent à une formule aussi artificielle ; et c'est surtout le cas de tant de secteurs de la vie sociale non encore défrichés et où, par indifférence ou par impuissance, et sans que nous sachions pourquoi le plus souvent, la pensée sauvage continue de prospérer.¹

C'est encore Lévi-Strauss qui dira à Georges Charbonnier : "je demande à l'art de me faire échapper à la société des hommes pour m'introduire dans une autre société"². Paul Gauguin, lui aussi, cherchait ce dépaysement salvateur :

Je pars pour être tranquille, pour être débarrassé de l'influence de la civilisation. Je ne veux faire que de l'art simple; pour cela j'ai besoin de me retremper dans la nature vierge, de ne voir que des sauvages, de vivre leur vie, sans autre préoccupation que de rendre, comme le ferait un enfant, les conceptions de mon cerveau avec l'aide seulement des moyens d'art primitifs, les seuls bons, les seuls vrais.³

Authenticité de la vision primitive valorisée par des supports ou des moyens différents. Butor est fasciné par l'art aborigène, surtout par l'utilisation de matières différentes.

¹ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., pp. 262-263.

² Voir C. Clément, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, op. cit., p. 132.

³ Paul Gauguin, *Oviri, écrits d'un sauvage*, Paris, Gallimard, 1974.

Ce qui m'a frappé, c'est cette relation à des matériaux différents, une façon différente de regarder les objets. Les Aborigènes ont un sens de la matière qui renouvelle la vision des objets quotidiens. Il y a là une fraîcheur extraordinaire.¹

Matériaux différents mais aussi couleurs et formes qui séduisent instantanément l'Occidental :

Ici, sur des matériaux bruts - écorce d'eucalyptus, bois ou pierre - et à partir de pigments naturels - des terres diverses pour les rouges, jaunes et ocres, de la chaux pour le blanc, du charbon pour le noir - l'énergie a jailli d'un Temps primitif, le Temps du Rêve, procurant instantanément une sensation d'unité primitive et de douceur. [...] Les Aborigènes ont ainsi vécu plus de quarante mille ans sans écrire et sans compter mais ils n'ont pu vivre sans art. Pourtant, leurs graphismes relèvent d'une codification si riche qu'il est difficile d'affirmer qu'il ne s'agit pas là d'une sorte d'alphabet.²

Les peintures aborigènes semblent ainsi parler à l'âme, évoquant en elle une source commune d'humanité et d'unité. Ces lignes et ces points ne relèvent pas seulement d'un agencement esthétique pur mais d'une parole qui, si elle n'est pas comprise, est cependant confusément pressentie. C'est le sens même de l'art qui est reconnu ici.

Cette peinture est VIVANTE, on dirait qu'elle respire, que chaque petit point pulse comme un battement de cœur, que tous ensemble ils vibrent en cadence, empêchant le regard de figer une forme, l'esprit d'y fixer un mot.³

Ce "peuple artiste" dont parlait Elkin est un peuple qui pense par chaque acte de sa vie, il peint pour signifier et chanter le monde, non lui-même. L'art ne constitue alors qu'une voie d'accès à l'unité. Cette vision du monde, l'homme occidental la perçoit intuitivement dans les peintures aborigènes. La plupart du temps, il n'a pas la moindre idée des modes de pensée aborigènes, ni de leur cosmologie mais parce que l'art constitue une connaissance et qu'il parle un langage commun à toute l'humanité, l'Aborigène acquiert ainsi sa place au sein d'une humanité tout à coup partagée et même élitiste.

Si je devais rapporter ce que j'avais appris de cette culture, cela ne pourrait se faire que dans le domaine de l'art, lieu ouvert à la subjectivité, à l'émotion, à la proximité.⁴

¹ Michel Butor, "Mode d'emploi pour un livre labyrinthe", Revue *Autrement*, op. cit., p. 36.

² P. Gotlib, op. cit., pp. 22-23.

³ M. Decoust, *Australie*, op. cit., p. 21.

⁴ Collectif *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, op. cit., p. 27.

Expression du sentiment, de l'émotion, l'art ouvre alors au monde émerveillé des paysages inconnus à sa perception, un nouvel ordre du monde qui, s'il n'y adhère pas, garde toute la fraîcheur d'une altérité pacifiée et bienvenue.

5. Magie et primitif

La fascination pour la magie, emblème de tous les peuples traditionnels, émerge elle-aussi au XX^e siècle. En fait, elle n'a jamais cessé de se manifester. Schopenhauer écrivait déjà en 1836 :

On s'étonne ici de la persistance avec laquelle, malgré tant d'échecs, l'humanité a poursuivi partout et toujours l'idée de la magie et on en conclura qu'elle a des racines solides.¹

L'anthropologie n'a pas démenti cette assertion, la magie se rencontre bien "partout et toujours". Terme générique, la magie, préventive ou active, blanche ou noire, englobe toutes les formes de connaissance parallèle : chamanisme, guérisseurs, devins, sorcellerie, médecine traditionnelle et même recours aux plantes hallucinogènes. Les ouvrages, dont Mircea Eliade sera l'un des précurseurs avec son ouvrage sur le chamanisme, essentiellement sibérien, vont se multiplier et concerneront surtout la sphère méso-américaine. La magie consiste ainsi en savoirs, croyances et pratiques partagées, voire initiatiques, nés du besoin d'agir sur des forces indéchiffrables et impersonnelles, inhérentes à la nature ou à certaines personnes. Le sorcier ou le chaman cherchera à manipuler ces forces pour les capter et s'en servir à des fins personnelles ou collectives.

Cet intérêt pour ce que la science régulante a appelé "le surnaturel" va se reporter, mais là aussi plus tardivement, sur les Aborigènes, toujours considérés sur ce plan également comme un des peuples resté le plus primitif et donc le plus proche de ce savoir.

Lévi-Strauss² la voit comme "un acte de foi en une science encore à naître", "comme une étape antérieure, encore diffuse et balbutiante de la science" sans cependant lui

¹ A. Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1969, p.165.

² Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 25

reprocher d'être une pensée simple. Loin d'opposer science et magie, il les voit plutôt comme deux modes de connaissance différents, inégaux dans leurs résultats théoriques et pratiques, mais qui, tous deux, supposent des opérations mentales complexes. La magie est bien un système élaboré, articulé.

Science et magie, tout comme la religion, se sont très tôt opposées comme issues de deux pensées distinctes : la pensée moderne et la pensée archaïque. La magie est plus qu'un système de pensée ou une forme de communication ou de signification ; pour Bachelard, elle relèverait même des structures de l'affectivité. L'ethnologie, elle-même, n'a pu répondre à son pari d'étudier la magie correctement car elle ne remet jamais en question le concept de réalité qui permettrait de l'appréhender correctement.

Cet attrait pour la magie, longtemps condamnée à la fois par la religion puis par la science, est constitutif de ce retour aux sources, il s'agit d'un rétablissement des contacts originels, une recherche de la pureté perdue de l'Occident. Les chamans, les sorciers seront d'ailleurs toujours des personnes âgées capables d'appréhender les énergies mystérieuses, preuve vivante d'une sagesse transmise de génération en génération.

La magie, sous sa forme épurée, séduit également parce qu'elle signifie aussi la destruction de la conscience individuelle au profit d'une conscience collective ou s'interpénètrent l'âme et le corps, l'homme et son milieu. C'est ce que cherchait Antonin Artaud lorsqu'il s'est rendu en 1936 chez les Indiens Tarahumaras du nord du Mexique. C'est ce que cherche encore aujourd'hui une génération en mal de vivre, recherche qui reflète aussi plus largement une nostalgie du passé.

Nous avons, dans nos sociétés occidentales, rompu ces canaux de communication. Nous avons apprivoisé nos rêves et leur avons appris à parler le langage de la Nature, pour en faire le dévoilement symbolique de notre histoire, et non plus celle des dieux [...]. Ainsi, le surnaturel a été partout rejeté, en ce sens qu'il est maintenant traduit en d'autres langues, plus satisfaisantes pour notre raison cartésienne, biologique et sociologique.¹

¹ R. Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, "Le Rêve, la Transe et la Folie", Paris, Stock, 1997.

Ces "canaux de communication" ont été conservés par tous les peuples primitifs, d'un bout à l'autre du monde. Lorsque les Aborigènes sont mentionnés, le contact privilégié se fait par la magie.

Leur connaissance millénaire des lois inaliénables de la vie a gardé leurs esprits ouverts sur la magie du monde, à laquelle ils ont tout naturellement accès : loin des démonstrations des physiciens quantiques et des pouvoirs exhibés des chamanes, ils voyagent à travers les êtres et les mondes aussi simplement qu'ils respirent, nous montrant que c'est l'apanage de tout être humain, quand il sait vivre en harmonie avec la Création.¹

La magie est un savoir secret mais dont l'accessibilité est possible pour celui qui fait le voyage et pour celui qui y croit. L'Aborigène rend ainsi l'accès à ce monde possible, il ouvre une fenêtre pour permettre à ces connections surnaturelles de se manifester. Le monde magique est coexistant au monde quotidien, il s'agit d'un rapport particulier qui peut être inné ou transmis. Les primitifs proposent toujours d'inclure l'homme blanc, de l'enseigner². Les Indiens d'Amérique par exemple expriment souvent ce souhait dans l'ouvrage qui accompagne les photographies de E. Curtis³. De même dans le petit ouvrage *Paroles aborigènes*, les Aborigènes demandent aux Blancs de les suivre dans leur connaissance. Il n'y a pas de concept d'exclusion chez eux. La magie devient alors un rapport non plus livresque mais humain, de maître à disciple, d'initié à apprenti. L'élection de l'initié, qui est pressentie en Occident comme une marque individuelle de supériorité, s'insère, dans le monde aborigène, dans une transmission du savoir qui dépasse totalement l'individu. D'ailleurs ce concept d'ego individuel est largement issu des sociétés industrialisées et semble absent dans les sociétés traditionnelles.

Le monde magique s'ouvre comme un univers à la fois parallèle et présent ici et maintenant. Les Aborigènes ne parlent pas de magie, elle n'est pas extérieure à leur monde, ils la comprennent et la vivent. Lorsque A.P. Elkin publie *Les chamans aborigènes*⁴, il tente, comme Mircea Eliade, de faire une synthèse des pratiques magiques, initiations, pratiques de l'homme-médecine, répartition géographique des

¹ M. Decoust, *Australie, les pistes du rêve*, op. cit., p. 259.

² Il existe quelques témoignages de Blancs, en particulier celui de John Strokes (La voie du coyote : Entretien avec John Strokes, *Nouvelles Clés*, propos recueillis par Paule Lebrun, sur le site : www.nouvellescles.com/dossier/Australie/coyote).

³ *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël, 1974.

⁴ Adolphus P. Elkin, *Les chamans aborigènes*, op. cit.

rites, etc... Il ne tente pas d'expliquer parce qu'il ne peut tout simplement pas le faire, ces pratiques sont incompréhensibles pour la pensée rationnelle. Il admet que les hommes-médecine détiennent réellement des pouvoirs non compréhensibles en termes rationnels et académiques. Pour lui, les chamans semblent posséder certains pouvoirs psychiques, faute de pouvoir en expliquer les résultats. Les Aborigènes expliquent que l'homme est double, il est à la fois esprit physique et spirituel. Le chaman travaille avec cette partie qui reste invisible à l'homme blanc. Un chef rituel de la Terre d'Arnhem disait en 1949 :

Le docteur blanc est quelqu'un d'intelligent, *c'est tout* ; l'homme-médecine noir a quelque chose de plus à l'intérieur de lui.¹

La magie est une traduction de la pensée primitive, elle en est une aporie. C'est dans ce sens qu'elle fascine. Elle traduit, par une pratique, la communication du primitif avec l'invisible. Signes, rêves et sorts sont un pont entre les deux mondes et relèvent d'une complexité étrangère à la pensée occidentale.

Les références à la magie sont en réalité moins présentes dans les ouvrages que l'on pourrait s'y attendre pour un thème aussi mystérieux et attirant. C'est dans un premier temps lié au sujet qui nécessite plus de connaissances ainsi qu'à la rareté d'une probable rencontre avec un chaman. Les hommes de pouvoir aborigènes ne sont en effet généralement connus que des Aborigènes eux-mêmes, sont difficilement accessibles et se ne se prêtent pas à des interviews. Même si, inconsciemment, pour les Occidentaux, tous les primitifs entretiennent des liens particuliers avec d'autres "dimensions", aucun journaliste, aucun écrivain n'a reporté cet aspect toujours un peu "suspect". Pour être crédible, le récit se doit d'être aussi rationnel, aucun écrivain n'est encore prêt à semer le doute sur son expérience en y incorporant des expériences "magiques". On peut citer pour exemple les livres de Carlos Castaneda² dont la rencontre et l'expérience avec les sorciers mexicains ont jeté le discrédit sur la véracité même de son étude de terrain.

¹ Adolphus P. Elkin, *Les chamans aborigènes*, op. cit., p. 250.

² C. Castaneda, *L'herbe du diable et la Petite fumée*, Paris, 10/18, 1972, et *Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Paris, Gallimard, 1973.

Il n'est donc pas surprenant de trouver la référence à la magie (ou à la sorcellerie¹) dans des genres littéraires généralement classés en para-littérature : le roman de science fiction, le roman policier et la bande dessinée. L'Aborigène et son monde magique sont entrés officiellement en littérature, en France, à travers les romans policiers d'Upfield dont nous avons déjà parlé.

Un roman de science fiction français² cependant donnera un exemple de la magie aborigène. Le livre débute par un voyage dans le temps qui se situe dans le désert australien, les guerriers aborigènes sont des sorciers, ils peuplent la nuit, apparaissent et disparaissent magiquement, témoins des activités illicites des Blancs. Ce recours à la dimension aborigène au cœur d'un roman de science fiction peut paraître surprenant. C'est dans cette cohabitation étrange entre deux mondes temporels qu'affleure l'imaginaire français. Les Aborigènes, gardiens du sacré, s'opposent aux pillards modernes venus dérober un objet mystérieux enfoui au fond d'une grotte décorée de fresques magiques. Ils sont fantomatiques, énigmatiques, dangereux et puissants comme la nuit. Ils peuvent être à la fois amis et ennemis. L'ami est le guide aborigène surnommé Bony en souvenir du héros d'Upfield (procédé narratif de mise en abyme) qui mourra transpercé d'une lance. Mais ils sont aussi des entités, des puissances, sans nom propre. Ce que l'on retient, c'est une image effrayante où le héros doit affronter des forces magiques, où le même Aborigène, dont le corps est peint de motifs blancs, apparaît dans les phares d'une voiture des dizaines de kilomètres plus loin, et plus loin encore, comme une figure démoniaque en noir et blanc.

Toujours en para-littérature, la bande dessinée française, phénomène d'une ampleur considérable, souvent assimilée au Septième Art, est parvenue à conquérir les milieux littéraires. Son lectorat en France n'est pas seulement jeune, il se veut aussi cultivé et d'avant-garde. Deux titres sont consacrés aux Aborigènes et presque entièrement sur le thème de la magie. Le premier, publié dans la collection Bitume chez Casterman³,

¹ Marcel Mauss les confond d'ailleurs, les limites demeurant d'ailleurs assez imprécises.

² Benjamin Legrand, *Avril et des poussières*, Paris, Denoël, 1998. Jeune auteur français de science fiction, domaine dans lequel il faut remarquer que les Français n'excellent pas particulièrement alors qu'il s'agit d'un genre prisé.

³ Constant/Vandam, *Cow-boy Louie l'Australien*, Paris, Casterman, 1998.

raconte l'histoire d'un métis, camionneur, solitaire et ivrogne, qui retrouve ses origines grâce à l'intervention de vieux Aborigènes s'introduisant dans ses rêves pour le ramener vers son peuple. Le second¹ appartient à une collection plus destinée à la jeunesse.

Reléguée ainsi aux marges de la littérature française, sans être cependant pour autant niée, la magie n'est pas absente des projections françaises de l'Aborigène. Elle effraie tout autant qu'elle fascine et c'est une version épurée qu'en présentent les différents ouvrages en l'associant à la musique, sans doute en souvenir de la puissance initiale de l'incantation qui était effectuée lors des rites. Le didgeridoo est pour l'Australie l'instrument le plus emblématique de la présence aborigène. C'est un instrument peu connu et qui produit des sons étranges et profonds, immédiatement associés à des sons primordiaux. C'est un instrument qui cristallise, par sa forme et son matériau, par la difficulté pour le néophyte à produire des sons, les énergies mystiques.

Mon corps a su s'accorder à ce souffle immanent et a permis à l'instrument de libérer sa plainte rauque et primitive, cette plainte qui, plus que tous les mots, dit l'infiniment petit de l'homme face à l'infiniment grand du Temps, de l'Espace et du Secret de la création. [...] Encore une fois ce sentiment d'unité entre les parcelles humaines que nous sommes, et entre ces parcelles et celles de la matière, me saisit et me donne l'impression que j'ai grandi, un instant plus près des étoiles.²

Le son du didgeridoo est magique, différent, il entre en résonance avec une autre existence oubliée mais peut-être encore accessible.

L'attrait pour la magie, vue comme une pratique, est la même que l'on trouvait déjà chez les Indiens d'Amérique ou ceux d'Amazonie. Nostalgie d'un passé perdu pour l'Européen qui se fascinait déjà pour tous les épisodes magiques de son propre moyen-âge, les sorcières, les devins, l'alchimie, Nostradamus, c'est-à-dire tout ce qui n'était pas Raison, une sorte de liaison interdite en quelque sorte. Le primitif est la preuve vivante et moderne d'un autre choix de vie qui reste cependant tout à fait imaginaire car il est tout aussi impossible à l'Occidental de devenir autre qu'à un Aborigène de ne plus l'être. La magie clairement ne fait pas partie du monde moderne mais son attraction, toute

¹ *Aventure en Australie*, Spirou et Fantasio, n. 34, Paris, Dupuis, 1985.

² Patricia Gotlib, op. cit., p. 112.

verbale, s'appuie sur une nostalgie floue et romantique qui se nourrit justement de ces projections fantasmatiques d'authenticité et de sagesse.

Ces visions françaises, comme on le voit, sont remarquables, toutes en mots, toutes en condensés d'impossibles, d'une théâtralité à la limite de la fiction. L'Aborigène y est transcendé, il n'est toujours pas lui-même, il est ce personnage silencieux, fantomatique presque, dont le silence est lourd de sens, porteur d'un destin qui le dépasse et auquel il ne peut échapper, celui d'un rescapé du passé, témoignage décalé du primitif en plein XXI^e siècle.

Il faut noter que tous les témoignages, toutes les rencontres sont celles d'une certaine catégorie de personnes issues d'une couche sociale cultivée, parfois érudite ou artiste. L'Aborigène n'est pas un individu mais un concept, une essence, il n'a pas besoin d'être connu, juste mythifié, essentialisé. On retrouve ici "ce virus de l'essence, qui est au fond de toute mythologie bourgeoise de l'homme"¹ que dénonçait Roland Barthes. Il est encore et toujours ce fameux primitif fossile d'un passé disparu. Là où le XIX^e siècle le voyait comme proche de l'animalité, les écrivains du XX^e l'investissent des vertus ancestrales, dépositaire de la sagesse et de la magie antique. Il s'agit là comme d'un retour aux anciennes valeurs de Bougainville et de la nouvelle Cythère. Le sauvage y était doté de tous les attraits, beauté, indolence, perfection, connaissances du milieu et des plantes. A nouveau l'Aborigène reprend à son compte ces vertus mais transcendées à la mode contemporaine : il est plus que jamais notre lien avec la Terre mère, nous qui sommes devenus les enfants de la modernité, de la solitude et du malheur.

Au-delà des clichés, l'Aborigène souffre certainement de la qualité médiocre des littératures qui lui sont consacrées. Ces romanciers de peu d'importance sur le plan de la scène littéraire proposent en effet une image consternante : soit un pathos de mauvais goût et une dramatisation facile, par une écriture qui se veut allusive et

¹ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, Points, 1957, p. 122.

périphrastique et qui cache une certaine pauvreté littéraire, soit un côté *New Age* confit de mysticisme¹.

L'un des personnages de *L'Homme tendre* dira de la Terre d'Arnhem : "je vis dans un pays où personne n'est jamais seul..."². Plus l'homme occidental accède à la richesse et plus il s'enferme dans un malheur sans retour, alors qu'eux, pauvres dès l'origine, de cette pauvreté qui, pour l'esprit chrétien, ennoblit d'emblée, eux sont lumière dans les ténèbres.

De ce glissement provient ce portrait à la japonaise, tout en esquisses, tout en ombres. C'est un être silencieux et ce silence est peuplé de nos fantasmes d'Européens et d'Occidentaux; leur misère n'en fait que mieux des êtres élus, parce qu'inadaptés. Les mots d'Adario, l'Indien des Dialogues de Lahontan, semblent de nouveau résonner, aussi cristallins que s'ils avaient été prononcés hier :

... quelle différence il y a de coucher sous une bonne cabane, ou sous un palais, de dormir sur des peaux de castors, ou sur des matelas entre deux draps. [...] N'est-ce rien, à ton avis, mon cher frère, que d'avoir cinquante serpents dans le cœur ? Ne vaudrait-il pas mieux jeter carrosses, dorures, palais, dans la rivière, que d'endurer toute sa vie tant de martyres.³

Cette impénétrabilité qui les rendait stupides autrefois est désormais une preuve de leur sagesse, leur pauvreté le témoin de leur authenticité. Il y a donc retournement des valeurs, et dans cette renaissance du primitif transparaît l'imaginaire français mais l'imaginaire d'une certaine couche sociale, cultivée et en mal d'originalité, bourgeoise aussi dont l'exotisme s'exprime ici.

Toute contrée voire tout personnage exotique, pourvu que leur étrangeté ait la force d'un arrachement aux pactes familiaux, deviennent les vecteurs d'un renouveau espéré.⁴

En plus de ces productions littéraires conformes finalement au goût petit-bourgeois dont parlait Roland Barthes dans *Mythologies*, la modernité a produit une image sérielle

¹ Le meilleur ouvrage en ce sens serait celui de Marlo Morgan, *Message des hommes vrais au monde mutant*, Paris, J'ai lu, 1997.

² Yves Mabin Chennevière, *L'Homme tendre*, Paris, Grasset, 1991, p. 313.

³ Baron de Lahontan, *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*, Paris, Ed. Desjonquières, 1993, p. 82 et p. 85.

⁴ Jean-Marc Moura, *La littérature des lointains*, op. cit., p. 160.

de l'Aborigène. Peint en couleurs primaires, il devient un objet de consommation culturelle, un cliché légendaire, toujours aussi étranger qu'aux premiers jours de sa "découverte".

BIBLIOGRAPHIE

- AMERO, Constant. *Les Derniers Australiens*. Tours: Alfred Mame et Fils, 1898.
----- *Les Squatteurs et l'Australie nouvelle*. Paris: Librairie de Firmin-Didot.
(sans date).
- ARENS, William. *The Man-Eating Myth*. New York: Oxford University Press, 1979.
- ARNOTHY, Christine. *Malins plaisirs*. Paris: Plon Pocket, 1999.
- BACHELARD, Gaston. *L'eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Jose Corti, 1971.
- BARRALLIER, Francis. *Journal of the expedition into the interior of New South Wales, 1802*. Melbourne: Marsh, Walsh, 1975. (reprinted from the Historical Records of New South Wales)
- BARRINGTON, George. *Barrington's voyage to New South Wales with a description of the country; the manners, customs, religion, etc. of the natives in the vicinity of Botany Bay*. London: C. Lowndes, circa 1795.
----- *A Voyage to New South Wales. 1796*. Philadelphia, printed by Thomas Dobson.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.
- BASTIDE, Roger. *Eléments de sociologie religieuse*. Paris: Stock, 1997.
- BAUDET, Henri. *Paradise on Earth*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- BAUDRILLARD, Jean. *Amérique*. Paris: Grasset, 1986.
----- *Cool memories II*. Paris: Galilée, 1990.
----- *Fragments. Cool memories III*. Paris: Galilée, 1995.
----- *Cool Memories IV*. Paris: Galilée, 2000.
- BEAUVOIR, Comte Ludovic de. *Australie-Voyage autour du monde*. Paris: Plon, 1869.
- BELLOS, David. *Perec, une vie dans les mots*. Paris: Seuil, 1994.
- BENMALEK, Anouar. *L'Enfant du peuple ancien*. Paris: Pauvert, 2000.
- BERENGIER, Théophile. *La Nouvelle Nursie, Histoire d'une colonie bénédictine dans l'Australie occidentale (1848-1878)*. Paris: Librairie Jacques Lecoffre, 1879.
- BERTHET, Elie. *Les Petits écoliers dans les cinq parties du monde*. Paris: Furne, Jouvet, 1878.
- BLUMENBACH, Johann Friedrich. *De Generis Humani Varietate Nativa*, Göttinge: Vandenhoeck et Ruprecht, 1795.
- BORY DE ST-VINCENT, Jean-Baptiste. *Dictionnaire classique d'histoire naturelle pour une société de naturalistes*. Paris: Rey et Gravier, 1822.
----- *L'Homme. Essai zoologique sur le genre humain*. 2ème édition. Paris: Rey et Gravier, 1827.
- BOULAY, Roger. *Kannibals et Vahinés. Imagerie des mers du Sud*. St Etienne: Editions de l'aube, 2000.
- BOUSSENARD, Louis. *A travers l'Australie. Les dix millions de l'Opossum Rouge*. Paris: Dreyfous, 1879.
----- *Aventures d'un gamin de Paris à travers l'Océanie. Les pirates des champs d'or*. Paris: E. Dentu, 1883.
----- *Aux antipodes*. Paris: Flammarion, 1890.

- BRAUDEL, Fernand. *L'identité de la France. Espace et histoire*. Paris: Champs, Flammarion, 1990.
- BROC, Numa. *La géographie de la Renaissance. 1420-1620*. Paris: Ed. du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1986.
- *La Géographie des philosophes*. Paris: Ophrys, 1974.
- BROWN, Anthony J. *Ill-Starred Captains: Flinders and Baudin*. Adelaide: Crawford House Publishing, 2000.
- BUFFON, Comte de. *Histoire naturelle, générale et particulière*. Paris: Imprimerie Nationale, 1777.
- BUTOR, Michel. *Boomerang*. Paris: Gallimard, 1978.
- CASTANEDA, Carlos. *L'herbe du diable et La petite fumée*. Paris: 10/18, 1972.
- *Les enseignements d'un sorcier yaqui*. Paris: Gallimard, 1973.
- CASTELLA, Hubert de. *Les Squatters australiens*. Paris: Hachette et Cie, 1861.
- CAUVIN, Charles. *Mémoire sur les races de l'Océanie*. Paris: Imprimerie nationale, 1882.
- CERTEAU, Michel de. *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, 1993.
- CHAMBAZ, Bernard. *Le Pardon aux oiseaux*. Paris: Seuil, 1998.
- CHARLTON, D.G. *New Images of the Natural in France. A study in European Cultural History 1750-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- CHICOTEAU, Marcel. *Australie, Terre légendaire*. Brisbane: H. Pole, 1965.
- CHINARD, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature du XVII^e et XVIII^e siècle*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- CLEMENT, Catherine. *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris: Livre de poche, Seghers, 1974.
- CLUNY, Claude Michel. *On dit que les gens sont tristes*. Paris: Gallimard, 1992.
- COHEN, Bernard. *Australie, manières d'être aux antipodes*. Paris: Ramsay, 1985.
- COHEN, William B. *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs. 1530-1880*. Paris: Gallimard NRF, 1980.
- COJEAN, Annick. *L'échappée australienne*. Paris: Seuil, 2001.
- COLLINS, David. *An account of the English colony in New South Wales*. London: Reed, 1975. (1^{ère} ed. vol. 1: 1798, vol. 2: 1802)
- COMETTANT, Oscar. *Au pays des kangourous et des mines d'or*. Paris: Librairie Fischbacher, 1890.
- COMTE, Auguste. *Système de Politique Positive*, 4 vol. Paris: 1851-1854.
- CONSTANT/VANDAM. *Cow-boy Louie l'Australien*. Collection Bitume, des histoires de gens du bout du monde ou du bout de la rue. Paris: Casterman, 1998.
- COOPER, James Fenimore. *Last of the Mohicans; a narrative of 1757*. Paris: Baudry European Library, 1835.
- COPANS, Jean et Jean JAMIN. *Aux origines de l'anthropologie française*. Paris: Le Sycomore, 1978.
- CORNELL, Christine. *The journal of post captain Nicolas Baudin, commander-in-chief of the corvettes Géographe and Naturaliste assigned by order of the government to a voyage of discovery*. Traduction du manuscrit français de Baudin par Ch. Cornell. Adelaide: Libraries Board of South Australia, 1974.
- *Questions relating to Nicolas Baudin's Australian expedition, 1800-1804*. Adelaide: Libraries Board of South Australia, 1965.
- COUSSE, Raymond. *L'Envers vaut l'Endroit*. Paris: Ed. La Dilettante, 1998.

- COUTURE, Charlélie. *Le couloir des brumes*. Lonrai: Le Pré aux Clercs, 1998.
----- *Les Dragons en sucre*. Paris: Ramsay, 1990.
- CUVIER, Georges. *Cours d'Anatomie comparée*. Tome 1. Paris: Genets Jeune, An VIII-1805.
- DAENINCKX, Didier. *Cannibale*. Paris: Verdier, 1998.
- DARWIN, Charles. *On The Origin of Species*, 1859. London: Faber & Faber, 1979.
- DAVIS, Keith F. *Désiré Charnay. Expeditionary photographer*. Albuquerque: The University of New Mexico, 1981.
- DAWSON, Robert. *Present State of Australia*. London: Smith, Elder and Co, 1831.
- DECOUST, Michèle. *L'inversion des saisons, Une passion australienne*. Paris: Robert Laffont, 1987.
----- *Australie, les pistes du rêve*. Paris: JC Lattès, 2000.
- DELAUVAUD, L. *L'Australie*. Paris: Librairie de la Société bibliographique, 1882.
- DESMOULINS, Antoine. *Histoire naturelle des races humaines du nord-est de l'Europe, de l'Asie Boréale et Orientale et de l'Afrique Australe*. Paris: Méquignon-Marvis, 1826.
- DEVEAU, Jean-Michel. *Australie, terre du Rêve*. Paris: Ed. France-Empire, 1996.
- DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville et autres oeuvres philosophiques*. Textes choisis, présentés et commentés par Etienne Tassin. Paris: Presses Pocket, coll. Agora, 1992. (1^{ère} ed. 1771)
- DOMENY DE RIENZI, Monseigneur Grégoire. *L'univers. Histoire et description de tous les peuples. Océanie ou cinquième partie du monde*. Tome III. Paris: Firmin Didot Frères, 1838.
- DUBARRY, Armand. *L'Alsace-Lorraine en Australie; Histoire d'une famille d'émigrants sur le continent austral*. Paris: Didier et Cie, 1874.
- DUBOIS, Félicie. *L'Hypothèse de l'argile*. Paris: Flammarion, 1997.
- DUBY Georges et Robert MANDROU. *Histoire de la civilisation française*. Paris: Armand Colin, 1984.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris: Flammarion, 1977.
- DUNMORE, John. *French Explorers In the Pacific*. vol.1. The Eighteenth Century. Oxford: Clarendon Press, 1965.
----- *La Pérouse. Explorateur du Pacifique*. Paris: Payot, 1986.
----- *Fragments du dernier voyage de La Pérouse*. Canberra: National Library of Australia, 1987.
----- *Utopias and Imaginary Voyages to Australasia*. Canberra: National Library of Australia, 1988.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas, 1969, 3^{ème} édition.
- DURKHEIM, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: P.U.F., 1979.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968.
----- *Religions australiennes*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1972.
- ELKIN, Adolphus P. *Les Aborigènes australiens*. Paris: Gallimard, 1967.
----- *Les chamans aborigènes*. Paris: Ed. du Rocher, 1998
- ESCARPIT, René. *Sociologie de la littérature*. Paris: P.U.F., 1973.

- FAIVRE, Jean-Paul. *L'expansion française dans le Pacifique de 1800 à 1842*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1953.
- FAUCHERY, Antoine de. *Lettres d'un mineur en Australie*. Paris: Poulet-Malassis, 1862.
- FAURE, Marie Rose. *Elaboration du concept de vie lors du voyage aux Terres australes (1801-1804)*. Thèse de doctorat. Paris, 1998-1999. Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales. Presses universitaires du Septentrion.
- FAUSETT, David. *Writing the New World imaginary voyages and utopias of the great Southern Land*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1993.
- *Images of the Antipodes on the Eighteenth Century*. Amsterdam: Ed. Rodopi, 1994.
- FOLEY, Antoine. *Quatre années en Océanie. Histoire naturelle de l'homme et des sociétés qu'il organise*. Paris: J.-B. Baillière & fils, 1876.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- *Il faut défendre la société. Cours du Collège de France de 1976*. Paris: Hautes Etudes Gallimard Seuil, 1997.
- FRASER, John. *Aborigines of New South Wales*. Sydney: Potter, 1892.
- FRIEDRICH, Werner P. *Australia in Western imaginative prose writings 1600-1960*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Folio, 1978.
- GARNOT, Prosper. *Quelques considérations sur les nègres en général. Du nègre de la Nouvelle-Hollande en particulier*. Extrait du Dictionnaire pittoresque d'histoire naturelle. Paris: Imprimerie de Cosson, sans date.
- GAUGUIN, Paul. *Oviri, Ecrits d'un sauvage*. Paris: Gallimard, 1974.
- GAZIELLO, Catherine. *L'expédition de Lapérouse, 1785-1788. Réplique française aux voyages de Cook*. Paris: Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1984.
- GIBSON, Ross. *The diminishing Paradise. Changing Literary Perceptions of Australia*. Australia: Sirius Books, 1984.
- GLOWCZEWSKI Barbara. *Les rêveurs du désert. Aborigènes d'Australie*. Paris: Plon, 1989.
- *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris: PUF, 1991.
- GOBINEAU. *Essais sur l'inégalité des races humaines*. Paris: 1853-1855.
- GOLDMANN, Lucien. *Pour une sociologie du roman*. Paris: Gallimard, 1964.
- GOTLIB, Patricia. *Australiades. Voyage d'une Parisienne aux antipodes*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- GOUVENAIN, Marc de. *Passeport pour Sydney*. Paris: Actes Sud, 2000.
- HALTER, Paul. *Le Mystère de l'allée des Anges*. Paris: Hachette, Ed. du Masque, 1999.
- HARGOUS, Sabine. *Les appeleurs d'âmes*. Paris: Albin Michel, 1985.
- HAYNES, Roslynn D. *Seeking the Centre. The Australian desert in literature, art and film*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HEALY, John Joseph. *Literature and the Aborigine in Australia*. St Lucia: Queensland University Press, 1989.

- HORNER, Frank. *The French Reconnaissance: Baudin in Australia. 1801-1803*. Carlton, Vic.: Melbourne University Press, 1987.
- *Looking for La Pérouse: D'Entrecasteaux in Australia and the South Pacific, 1792-1793*. Carlton South, Vic.: Miegunyah Press, 1995.
- HOUZE, E. et V. JACQUES. *Les Australiens du Musée du Nord*. Bruxelles: F. Hayez, 1885.
- HOWITT, Alfred W. *The Natives Tribes of South East Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press, 1996. (1ère ed. London, 1904)
- HUE, Fernand. *Aventures de deux Français et d'un chien en Australie*. Paris: Lecène et Oudin, 1887.
- JACOLLIOT, Louis. *Voyage humoristique au pays des kangourous*. Paris: Marpon et Flammarion, 1884.
- *Voyage dans le buisson australien*. Paris: Marpon et Flammarion, 1884.
- *Les Mangeurs de Feu*. Paris: Marpon et Flammarion, 1887.
- JAULIN, Robert. *La Paix blanche : Introduction à l'ethnocide*. Paris: Seuil, 1970.
- JOURNET, Ferdinand. *L'Australie*. Paris: Rotschild editions, 1885.
- JULLIEN, Dominique. *Récits du Nouveau Monde. Les voyageurs français en Amérique de Chateaubriand à nos jours*. Paris: Nathan, 1992.
- KENNY, John. *Benelong first notable aboriginal*. New South Wales: Royal Australian Historical Society, 1973.
- KRISTEVA, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Folio Essais, 1988.
- KROEBER, Theodora. *Ishi : testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*. Paris: Plon, 1991.
- KUPKA, Karel. *Un art à l'état brut*. Peintures et sculptures des aborigènes d'Australie. Avec un texte d'André Breton. Lausanne: La Guilde du Livre. 1962.
- LACEPEDE, Etienne de. *Discours d'ouverture du cours de zoologie de l'an IX : Sur l'Histoire des races ou principales variétés de l'espèce humaine*. Paris: 1800.
- *Histoire naturelle de l'Homme*. Paris: Editions Cuvier, 1827.
- LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*. Paris: Saugrain et C. E. Hochereau, 1724.
- LAHONTAN, Louis-Armand, baron de. *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage dans l'Amérique*. Paris: Ed. Desjonquères, 1993. (1ère ed. 1705, Amsterdam).
- LAKOFF, George et Marc JOHNSON. *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris: Editions de Minuit, 1985.
- LAPLANTINE, François. *Clefs pour l'anthropologie*. Paris: Seghers, 1987.
- LAUNAY, Michel. *Rousseau*. Paris: PUF, 1968.
- LEBON, Magda. *Le 'Bon sauvage' déchu: l'Aborigène de la Nouvelle Hollande Dans les récits de voyage du XIXème siècle*. Mémoire de maîtrise. Sydney: University of New South Wales, 1993.
- LECLERC, G. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard, 1972.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo : personne et mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1947.
- LEFEVRE, André. *Les Races et les Langues*. Paris: Félix-Alcan, 1893.
- LEGRAND, Benjamin. *Avril et des poussières*. Paris: Denoël, Présence du Futur, 1998.
- LEIRIS, Michel. *Cinq études d'ethnologie*. Paris: Denoël Gonthier, 1969.

- LEPAILLEUR, François-Maurice. *Journal d'exil. La vie d'un patriote de 1838 déporté en Australie*. Montréal: Ed. du Jour, 1972.
- LESCARBOT, Marc. *Histoire de la Nouvelle France: Contenant les navigations & découvertes des François faites dans les golfe & grande rivière de Canada*. Paris: Jean Milot, 1609.
- LESSON, Primevère. *Compléments de Buffon*. Tome 1: Races humaines et mammifères. Paris: Ed. Pourrat, 1838.
- LEUWERS Daniel. *Australia ou le pays rouge*. Paris: Editinter, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon, 1964.
- *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1965.
- *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971.
- *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973, édition de 1996.
- *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- LEVY-BRUHL, Lucien. *La Mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.
- LIAUZU, Claude. *Race et civilisation*. Paris: Syros, 1992.
- LOUMYER, J.-F. *Histoire et iconographie des moeurs, usages et costumes de tous les peuples du monde*. Bruxelles: Ant. Mertens ed., 1846.
- LUKACS, Georg. *La Théorie du roman*. Genève: Gonthier, 1963.
- LUMHOLTZ, Carl. *Au pays des cannibales. Voyage d'exploration chez les indigènes de l'Australie orientale, 1880-1884*. Paris: Hachette, 1890.
- MABIN CHENNEVRIERE, Yves. *L'Homme tendre*. Paris: Grasset, 1991.
- MAISTRE, Paul. *Dans la brousse australienne*. Coll. Magasin d'éducation et de récréation. Tome VII. Paris: Hetzel, 1898.
- MARCHANT, Leslie. *France Australe*. Perth: Artlook Books, 1982.
- MARIN LA MESLEE, Edmond. *L'Australie nouvelle*. Paris: Plon, 1883.
- MARSHALL, P.J. et G. WILLIAMS. *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. London: 1982.
- MARCET, Edouard. *Australie - Un Voyage à travers le Bush*. Genève: Fick, 1868.
- *Notice sur la province du Queensland*. Genève: Fick, 1861.
- MAYNARD, Félix et Alexandre DUMAS. *Les Baleiniers. Voyages aux Terres Antipodiques*. Journal du docteur Maynard, publié par Alexandre Dumas. Paris: Michel Lévy Frères, 1861.
- MICHELET, Jules. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 1972.
- MINGUET, Ch. *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole (1799-1804)*. Paris: Maspéro, 1969.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Pléiade, 1950.
- MORGAN, John. *The life and adventures of William Buckley*. Hobart: 1852.
- MORHANGE, Salvador. *Etude sur l'Australie, 1862-1869*. Bruxelles: Ed. du recueil consulaire, 1869.
- MOSCOVICI, Serge. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris: Flammarion, 1968.
- MOURA, Jean-Marc. *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XX^e siècle*. Paris: Honoré Champion Ed., 1998.

- MOURALIS, Bernard. *Montaigne et le mythe du bon Sauvage*. Paris: Bordas, 1989.
- MULVANEY, John. *Encounters in Place. Outsiders and Aboriginal Australians 1606-1985*. University of Queensland Press, 1989.
- NEWTOWN, George. "Images of the American Indians in French and German Novels of the Nineteenth Century". Dissertation abstract 42(4):1626A. Ann Arbor: 1981.
- NOIR, Louis. *En Australie. Une montagne d'or*. Paris: Fayard Frères, 1899.
- *En Australie. La fièvre de l'or*. Paris; Fayard Frères, 1899.
- *Trésor caché*. Paris: Flammarion, 1905.
- O'FARRELL, Patrick. *The Catholic Church in Australia*. Sydney: New Century Press, 1974.
- OLLIER Claude. *Outback ou l'Arrière-monde*. Paris: P.O.L., 1995.
- OUAKNIN, Marc-Alain. *Lire aux éclats*. Paris: Seuil, 1994.
- PARMENTIN, E.-P. *Scènes de la vie des bois*. Limoges: Ardant, 1876.
- PAUW, Cornelius de. *Recherches philosophiques sur les Américains*. Paris: Jean-Michel Place, 1990. 2 vol. (reprint de l'édition de 1774).
- PEREC, Georges. *La vie, mode d'emploi*. Paris: Hachette, 1978.
- PERRON D'ARC, Henry. *Aventures d'un voyageur en Australie. Neuf mois de séjour chez les Nagarnooks*. 1^{ère} édition. Paris: Hachette, 1869.
- PERROS, Georges. *Lettres à Michel Butor*. Rennes: Editions Ubacs, 1983.
- PEYRE, Henri. *Renan*. Paris: P.U.F., 1969.
- PLOMLEY, Brian. *The Baudin expedition and the Tasmanian Aborigines, 1802*. Hobart: Blubber Head Press, 1983.
- PROUST de la GIRONIERE, Muriel. *Nicolas Baudin, marin et explorateur ou le mirage de l'Australie*. Houilles: Imprimerie de la Marine, 2001.
- POUCHET, Georges. *De la pluralité des races humaines. Essai anthropologique*. Paris: J.-B. Baillière et Fils, 1858.
- QUATREFAGES, J.-F. et E. Hamy. *Crania Ethnica*. 2 vol. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1882.
- QUEFFELEC, Lise. *Le roman-feuilleton au XIX siècle*. Paris: Presses universitaires de France, coll. Que sais-je n° 1989.
- RECLUS, Elie. *L'Australie. La terre, la flore, la faune et l'homme*. Revue Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme. 3ème Série, Tome V. Toulouse: Privat, 1888.
- *Le primitif d'Australie ou les non-non et les oui-oui*. Paris: Dentu. (sans date)
- REDONNET, Jean-Claude. *L'Australie*. Paris: P.U.F., Que sais-je n° 1004, 1994.
- REECE, Robert H.W. *Aborigines and Colonists*. Sydney: Sydney University Press, 1974.
- RENAN, Ernest. *Œuvres complètes*. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas-Edme. *La découverte australe*. 4 Tomes. Genève-Paris: Slatkine Reprints, 1988.
- REY, Catherine. *Lucy comme les chiens*. Cognac: Le Temps qu'il fait, 2001.
- RICHARD, Hélène. *Voyage de d'Entrecasteaux, envoyé à la recherche de Lapérouse*. Paris: Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1986.
- ROBIDA, Albert. *Voyages très extraordinaires de Saturnin Farandoul dans les 5 ou 6 parties du monde et dans tous les pays connus et même inconnus de M. Jules Verne*. Paris: Librairie Illustrée, 1879.

- ROGNON, Frédéric. *Les primitifs, nos contemporains*. Paris: Hatier, 1988.
- ROSENBLUM, Mort. *Mission to Civilize: The French Way*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1986.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: La Pléiade, 1959-1995.
- SAINT-YVES, G. *L'Océanie*. Tours: Maison Alfred Mama, 1896.
- SAYRE, Gordon M. *Les Sauvages Américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1997.
- SCHOPENHAUER, A., *De la volonté dans la nature*. Paris: PUF, 1969.
- SERIEYX, Alain. *Wonnerup. La Dune sacrée*. Paris: Le Serpent de Mer, 2001.
- SERRES, Michel. *Eléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas, 1989.
- SHIRLEY, Rodney. *Mapping the world*. Londres: Holland Press, 1983.
- SMITH, Bernard. *The Antipodean manifesto: essays in art and history*. New York: Oxford University Press, 1976.
- *European Vision and the South Pacific*. Sydney: Harper & Row, 1985.
- SPENCER, Baldwin et E.J. GILLEN. *The Native Tribes of Central Australia*. New York: Dover Publications, 1968. (1^{ère} ed. 1899)
- STURT, J. *Two expeditions into the interior of southern Australia during the years 1828, 1829, 1830, 1831 : with observations on the soil, climate, and general resources of the colony of New South Wales*. London: Smith, Elder, 1833.
- THEROUX, Paul. *Les îles heureuses d'Océanie. Le Pacifique à la pagaie*. Paris: Grasset, 1993.
- THORNTON-SMITH, Colin B. *Analytical checklist of First-hand Accounts in French in Colonial Australia*. English Department, Monash University, 1986.
- THORNTON-SMITH C.B. et P.A. CLANCY. *Analytical Checklist of French Fiction and Pseudo-memoirs set in Colonial Australia*. Co-published by The Institute for the Study of French Australian Relations, Monash University et The Australian Centre, The University of Melbourne, 1991.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982.
- *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.
- TOPINARD, Paul. *L'anthropologie*. Paris: C. Reinwald et Cie, 1876.
- TROUSSON, Raymond. *Voyages aux pays de nulle part*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.
- VERNE, Jules. *Les Enfants du Capitaine Grant*. 2 vol. Paris: Hetzel, 1868.
- *Mistress Branican*. Magasin d'Education et de Récréation. 2 vol. Paris: Hetzel, 1891.
- VERSCHUUR, G. *Aux Antipodes. 1888-1889*. Paris: Hachette, 1891.
- VERSINS, Pierre. *Journal des Voyages de l'Encyclopédie de l'Utopie, des Voyages extraordinaires et de la Science Fiction*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1972.
- VICO, Giambattista. *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*. Trad. intégrale d'après l'édition de 1744. Paris: Nagel, 1953.
- VIREY, Julien Joseph. *Histoire naturelle du genre humain*. 2 vol. Paris: Nlle éd. Paris-Crochard, 1824. (1^{ère} ed. 1800)
- VILLEMINOT Betty. *Alcheringa, le Temps du Rêve éternel*. Paris: Albin Michel, 1997.
- VILLEMINOT, Jacques et Paule. *Australie-Terre de fortune*. Paris: Laffont, 1971.

- VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: INALF, 1961.
- WENZ, Paul. *L'Homme du soleil couchant*. Tusson, France: Ed. La Petite Maison, 1993.
- *Récits du Bush*. Collection Ici Aussie, La Petite Maison, 1998.
- WIENCKE, Shirley W. *When the wattles bloom again*. Edité par S. Wiencke, Victoria, 1884.
- WILLMOT, Eric. *Australia, The Last Experiment*. Sydney: 1986 Boyer lectures ABC, 1987.
- *Pemulwuy, the rainbow warrior*. Sydney: Bantam Books, 1994.
- ZYKE, Cizia. *Tuan*. Paris: Livre de poche, 1994.

Journaux de bord et Instructions aux voyageurs

- ARAGO, Jacques. *Promenade autour du monde pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820 sur les corvettes l'Uranie et La Physicienne, commandées par M. Freycinet*. Paris: Leblanc, 1971. (1^{ère} ed. 1822)
- *Souvenirs d'un Aveugle, Voyage autour du monde (1817-20)*. 5 tomes. Paris: H. Lebrun, 1868.
- BAUDIN, Nicolas. *Mon voyage aux Terres Australes. Journal personnel du commandant Baudin*. Texte établi par Jacqueline Bonnemains. Paris: Imprimerie nationale, 2000.
- *Livre de bord du Capitaine Nicolas Baudin, commandant en chef des corvettes Le Géographe et le Naturaliste exécuté par ordre du gouvernement*, Centre historique des Archives nationales (CHAN), fonds Marine, 5 volumes, 5 JJ 36, 5 JJ 37, 5 JJ 38, 5 JJ 39, 5 JJ 40a.
- BEAGLEHOLE, J.C. *The Journals of Captain Cook, I, the Voyage of the Endeavour*. Cambridge: 1955.
- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine, Comte de. *Voyage autour du monde par la frégate du roi la Boudeuse et la flûte l'Etoile en 1766, 1767, 1768, 1769*. 2 vol. 1^{ère} Ed. A. Neuchatel: Imprimerie de la Société typographique, 1772. (2^{ème} ed., 1773)
- BOUGAINVILLE, Hyacinthe, Baron de. *Journal de la Navigation autour du Globe de la Frégate la Thétis et de la Corvette l'Espérance, 1824-1826*. 2 vol. Paris: Arthus Bertrand, 1837.
- *The Governor's Noble Guest: Hyacinthe de Bougainville's account of Port Jackson, 1825*. Translated and edited by Marc Serge Rivière. Melbourne: Melbourne University Press, 1999.
- BROSSES, Charles de. *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour [...] et des moyens d'y former un établissement [...]*. Paris: Duraud, 1756. 2 vol.
- CUVIER, Georges. *Instructions sur l'anthropologie et les recherches à faire en faveur de cette branche de la science, dans un voyage autour du monde, rédigées par Cuvier, en 1800, pour l'expédition commandée par le capitaine Baudin, et ayant servi de guide à Péron pour ses recherches pendant toute la durée de l'expédition*. Publié dans l'ouvrage de Maurice Girard. François

- Péron, naturaliste, voyageur aux Terres Australes*. Paris: Moulins, 1857: 264-269.
- DEGERANDO, Joseph-Marie. *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Lyon: Société des Observateurs de l'Homme. An VIII.
- DUMONT D'URVILLE, Jules. *Voyage de découvertes de l'Astrolabe autour du monde*. Tome 1. Paris: J. Tastu, 1830-1835.
- *Voyage au pôle sud et dans l'océanie sur les corvettes L'Astrolabe et la Zélée, 1837-1840*. Paris: Gide et C° Ed., 1846.
- *Voyage pittoresque autour du monde. Résumé général des voyages de découvertes*. Tome II. Paris: Furne et C°, 1863.
- DUPETIT-THOUARS, A.A. *Voyage autour du monde sur la frégate la Vénus, 1836-1839*. 4 vol. Paris: 1841.
- FREYCINET, Louis de. *Voyage autour du monde entrepris par Ordre du Roi exécuté sur les corvettes de S.M. l'Uranie et la Physicienne pendant les années 1817, 1818 et 1820*. Tome. 2. Paris: Pillet Aîné, 1839.
- FREYCINET, Rose de. *A Woman of courage. The Journal of Rose de Freycinet on her Voyage around the World 1817-1820*. Translated and edited by Marc Serge Rivière. Canberra: National Library of Australia, 1996.
- HUNTER, John. *The Historical Journal Of Transactions At Port-Jackson And Norfolk Island : including the Journals of Governors Phillip and King [...]*. London: Printed for John Stockdale, 1793.
- LABILLARDIERE, Jacques-Julien Houton de. *Relation du voyage à la recherche de Lapérouse*. Paris: Imprimeur libraire H.J. Jansen, Vol II. 1800.
- LA PEROUSE, Jean-François de Galaup, Comte de. *Voyage de Lapérouse, rédigé d'après ses manuscrits originaux suivi d'un appendice renfermant tout ce que l'on a découvert depuis le naufrage jusqu'à nos jours et enrichi de notes par M. de Lesseps*. Paris: A Berhaud, 1831.
- *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole. 1785-1788*. Paris: Maspero, 1980.
- LAPLACE, C. *Voyage autour du monde exécuté sur la corvette de l'Etat la Favorite, pendant les années 1830, 1831 et 1832*. Vol III. Paris: Imprimerie Royale, 1833-39.
- LE GUILLOU, Elie. *Voyage autour du monde de l'Astrolabe et de la Zélée, sous les ordres du contre-amiral Dumont d'Urville, pendant les années 1837, 38,39 et 40*. Paris: Berquet et Pétion, Editeurs, 1843.
- LESSON, R.P. *Voyage autour du monde entrepris par ordre du gouvernement sur la corvette la Coquille 1822-1825*. 2 volumes. Paris: P. Pourrat Frères, 1839.
- MILET-MUREAU, M.L.A.. *Voyage de Lapérouse autour du monde publié conformément au décret du 22 avril 1791 et rédigé par M.L.A. Milet-Mureau*. Tome 1. Paris: Plassan, 1798.
- MILIUS, Pierre-Bertrand. *Récit du voyage aux terres australes*. Transcription par J. Bonnemains et Pascale Hauguel. Le Havre: Société havraise d'Etudes diverses, 1986.
- PERON François-Auguste et L. de FREYCINET, 1807-1816. *Voyage de découvertes aux terres australes, exécuté par ordre de S.M. l'Empereur et Roi sur les corvettes, le Géographe, le Naturaliste et la goélette, le Casuarina, pendant les*

- années 1800, 1801, 1802, 1803, et 1804 sous le Commandement du capitaine de vaisseau Nicholas Baudin.* Paris: Imprimerie Impériale, 1807-1816. 2 vol.
- PERON François-Auguste. *Observations sur l'Anthropologie ou l'Histoire naturelle de l'homme, la nécessité de s'occuper de l'avancement de cette science, et l'importance de l'Admission sur la flotte du Capitaine Baudin d'un ou plusieurs naturalistes spécialement chargés de recherches à faire sur cet objet.* Paris: Imprimerie de Stoupe, L'an 8. 1800.
- *Mémoire sur les établissements anglais à la Nouvelle-Hollande, à la Terre de Diémen et dans les archipels du grand océan pacifique.*
Présentation, édition et notes de Roger Martin. Transcription du manuscrit avec le concours de J. Bonnemains. Revue de l'Institut Napoléon, 1998, I, n° 176: 10-187.
- ROSSEL, Elisabeth Paul Edouard de. *Voyage de d'Entrecasteaux envoyé à la recherche de La Pérouse, Publié par ordre de sa Majesté l'Empereur et Roi, rédigé par M. de Rossel, ancien capitaine de vaisseau.* Vol 1. Paris: Imprimerie nationale, 1808.
- SMITH, William. *Voyages autour du monde et dans les contrées les plus curieuses du Globe depuis C. Colomb jusqu'à nos jours par les plus célèbres navigateurs.* Tome 2, "Voyage autour du monde en 1768, 1769, 1770 et 1771 par J. Cook"
Paris: Société Bibliophile, sans date.
- Mémoire du roi pour servir d'instruction particulière au sieur de La Pérouse, capitaine de ses vaisseaux, commandant les frégates La Boussole et l'Astrolabe, 26 juin 1785.*
Annales maritimes et coloniales, 1816, 1^e série, 2^{ème} partie: 12-49.

Collectifs

- Aspects de la littérature française de voyages au XVIII^e.* Cahiers du Sud, 53^{ème} année, n° 389, 1966. Introduction de Michèle Duchet.
- A First-Fleet Index.* Compiled by H.R. White. Southport, South Coast Bulletin, 1960.
- A List of French Naval records and Illustrations Relating to Australian and Tasmanian Aborigines, 1771 to 1828.* Compiled by Leslie R. Marchant. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1969.
- Australian Aborigines and the French.* The French Australian Research Centre. Occasional Monograph n° 3. Edited by Maurice Blackman. The University of New South Wales, 1988.
- Baudin in Australian Waters. The Anthology of the French Voyage of Discovery to the Southern Lands 18.* Edited by Jacqueline Bonnemains, Elliott Forsyth and Bernard Smith. Melbourne, Oxford University Press, 1988.
- Cahiers pour la littérature populaire. Revue du Centre d'Etudes sur la littérature populaire.* Hors Série n° 3. Le globe-trotter de la Beauce, Louis Boussenard. 1997.
- Dictionnaire d'histoire naturelle.* Paris: Déterville, 1817.
- Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Publié sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard. Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- Dictionnaire international des Termes littéraires.* Sous la direction de Robert Escarpit. Berne: A. Francke, 1984.

- Dictionnaire pittoresque d'Histoire naturelle*. Paris: Imp. Cosson.
- Dictionnaire de la sociologie*. Paris: Larousse, 1989.
- Ecrire à la croisée des îles, des langues*. Actes du VIII Colloque C.O.R.A.I.L. 1998. Paris: CORAIL et L'Harmattan, 1999.
- Encountering Terra Australis. The Australian Voyages of Nicolas Baudin and Matthew Flinders*. Jean Fornasiero, Peter Monteath et John West-Sooby. Adelaide: Ed. Wakefield Press, 2004.
- European Relations. Essays for Helen Watson-Williams*. Edited by Bruce Bennett and John Hay. Perth: University of Western Australia, The Centre for Studies in Australian Literature, 1985.
- European voyaging towards Australia*. Edited by John Hardy and Alan Frost. Occasional Paper n° 8. Canberra: Highland Press, in association with the Australian Academy of the Humanities. 1990.
- Faire de l'histoire. I Nouveaux problèmes, II Nouvelles approches, III Nouveaux objets*. Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris: Folio, 1974.
- Histoires de l'anthropologie (XVI-XIX siècles)*. Colloque La Pratique de l'anthropologie aujourd'hui. 19-21 Novembre 1981, Sèvres. Paris: Klincksieck, 1984.
- Histoire de l'édition française. Le temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Epoque*. Tome III. Publié avec le concours du Centre National des Lettres. Promodis: 1985.
- Images et Colonies. Icnographie et propagande coloniale sur l'Afrique française de 1880 à 1962*. Ouvrage sous la direction de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Laurent Gerverau. Paris: ACHAC, 1993.
- Kannibals et Vahinés, les sources de l'imaginaire*. Catalogue de l'exposition. Musée des Beaux-Arts de Chartres, 24 octobre-18 février 2002.
- La deuxième année de Géographie à l'usage des élèves de l'enseignement primaire supérieur, de l'enseignement secondaire des jeunes filles, - des candidats aux brevets de capacité au diplôme d'études (enseignement spécial), - au baccalauréat*. Paris: Librairie classique Armand Colin et Cie, 1888.
- La Nouvelle Revue française*. "Ecrivains d'Australie". Dossier préparé par Xavier Pons et Jean-Paul Delamotte. n° 567, octobre 2003.
- L'Autre et Nous. "Scènes et types"*. Ouvrage sous la direction de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Stéphane Blanchoin, Gilles Boëtsch et Hubert Gerbeau. Paris: ACHAC, Syros, 1995.
- L'aventure dans la littérature populaire au XIXème siècle*. Sous la direction de R. Bellet. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1985.
- Le Monde diplomatique*. "Ces zoos humains de la République coloniale", août 2000.
- Le Pacifique ou l'odyssée de l'espèce. Bilan civilisationiste du grand océan*. Sous la direction de Serge Dunis. Paris: Klincksieck, 1996.
- Le structuralisme*. Paris: PUF, Que sais-je n° 1311, 7ème édition, 1979.
- Les Français et l'Australie : Voyages de découvertes et missions scientifiques de 1756 à nos jours*, Actes du Colloque d'études franco-australiennes. Décembre 1987. Paris: Université de Paris X-Nanterre, Ed. Dommergues et Nedeljkovic. 1989.
- Les explorateurs célèbres*. Publié sous la direction de André Leroi-Gourhan. Paris: Editions d'art Lucien Mazenod, 1947.

- Les récits de voyage*. Centre d'Etude et de Recherche d'Histoire des Idées et des sensibilités. Paris: Nizet, 1986.
- Lapérouse in the Pacific*. Including searches by d'Entrecasteaux, Dillon, Dumont d'Urville. An Annotated bibliography by Ian F. McLaren. Introduction by John Dunmore. Parkville: The University of Melbourne Library, 1993.
- Métamorphoses du récit de voyage*. Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénat. (2 mars 1985). Recueillis par François Moureau. Paris-Genève: Champion-Sltakine, 1986.
- Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*. Paris: Déterville, 1818.
- Paroles aborigènes*. Textes présentés et recueillis par Thomas Johnson. Paris: Albin-Michel, 1998.
- Peintres aborigènes d'Australie*. Catalogue de l'exposition du 28 novembre 1997 au 11 janvier 1998, Grande Halle de la Villette. Edité sous la direction de Sylvie Crossman et Jean-Pierre Bardu. Paris: Indigène éditions, 1997.
- Pieds nus sur la terre sacrée*. Textes réunis par T.C. McLuhan. Photos de E. Curtis. Paris: Denoël, 1974.
- Races imagées et imaginaires*. Paris: La Découverte, Maspero, 1983.
- Rêve et politique des premiers Australiens*. Textes édités par Delphine D. Morris et Michel Boccara. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Revue *Autrement*. Aventure Australie. Hors série, n° 7. Avril 1984.
- Revue *Autrement*. Australie. Le désert et l'état-providence. Série Monde, n° 7. Avril 1984.
- Revue *Autrement*. Australie noire. Les Aborigènes, un peuple d'intellectuels. Hors Série, Série Monde, n° 37. Mars 1989.
- Roman et récit de voyage*. Textes réunis par Philippe Antoine et Marie-Christine Gomez-Géraud. Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2001.
- Seeing the First Australians*. Edited by Ian Donaldson & Tamsin Donaldson. Sydney: George Allen & Unwin, 1985.
- Terre Napoléon. Australia through French Eyes 1800-1804*. Susan Hunt et Paul Carter, published by the Historic Houses Trust of New South Wales in association with Hordern House, 1999.
- Mythes et littérature*. Textes réunis par Pierre Brunel. Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.
- The Aboriginal Photographs of Baldwin Spencer*. Selected and annotated by G. Walker. Victoria: John Currey, O'Neil Publishers, 1982.
- The French-Australian Cultural Connection*. Papers from a Symposium held at the University of New South Wales. 16-17 September 1983, edited by Anne-Marie Nisbet and Maurice Blackman.

Magazines et articles

- BARIL, Gérald. "Repenser l'altérité." *Altérités*. Vol. 1, n.1, automne 1996. Québec.
- BERNDT, Ronald M. "Influence of European culture on Australian Aborigines." *Oceania*. XXI, 1950-1951: 229-235.

- BESSES, Pierre. "Du Bon sauvage au sous-homme du Pacifique." *Annales de l'Université de Toulouse-Le-Mirail*. Tome 12, 1977: 165-183.
- BICKFORD, Anne. "Contact history : Aborigines in New South Wales after 1788." *Australian Institute of Aboriginal Studies*. 1, 1988: 55-61.
- BORY DE ST-VINCENT, Jean-Baptiste. "Bimanes." *Dictionnaire Classique d'Histoire Naturelle*. Paris: 1822.
- BROC, Numa. "Autour des grandes découvertes: un siècle et demi d'énigmes et de controverses." *Revue historique* n° 539, juillet-septembre 1961: 127-160.
- BROC Numa et Günther Schilder. *Cartes et figures de la terre*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1980: 136-149.
- BROCA, Paul. "Anthropologie." *Mémoires d'anthropologie*. Paris: Place, 1989.
- CASTELLA, Hubert de. "Souvenirs d'un squatter français en Australie, Colonie de Victoria." *Le Tour du Monde*. Vol. 1, Paris: Hachette, 1861: 81-128.
- CHARNAY, Désiré. "Six mois en Australie par M. Désiré Charnay, chargé d'une mission scientifique par le Ministère de l'instruction publique. 1878." *Le Tour du Monde*. Paris: Hachette, 1880.
- CHUPEAU, Jacques. "Les récits de voyages aux lisières du roman." *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 3-4, mai-août 1977: 536-553.
- CLANCY, Patricia. "The Comte de Beauvoir and Australia: Sixty years later." *Australian Journal of French Studies* 25, 3, 1988: 236-246.
- COURTINE, Jean-Jacques. "Curiosités humaines, curiosité populaire : le spectacle de la monstruosité au XVIIIème siècle." J. Chaquin, N, et S. Houdard, *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*. Centre de recherche Li Di Sa, E.N.S. Editions, 1998: 499-515.
- COWLISHAW, Gillian K. "Aborigines and Anthropologists." *Australian Institute of Aboriginal Studies*. 1, 1986: 2-12.
- DECOUST, Michèle. "Le rêve perdu des Aborigènes." *Le Monde diplomatique*, octobre 2000.
- DOIRON, Norman. "De l'épreuve de l'espace au lieu du texte. Le récit de voyage comme genre." *Voyages, récits et imaginaire. Papers on XVII^e*. Editions B. Beugnot, 1984:15-31.
- DUCHET, Michele. "Aspects de la littérature française de voyages au XVIIIème siècle." *Cahiers du Sud*, n° 389, 53ème année 1966: 7-53.
- "Le primitivisme de Diderot." *Europe*, 1963: 126-137.
- FAIVRE, Jean-Paul. "Les voyages extraordinaires de Jules Verne en Australie." *Australian Journal of French Studies* 6, 1, janvier-avril 1969: 9-25.
- FERRY, John. "The failure of the New South Wales missions to the Aborigines before 1845." *Aboriginal History* 3, part 1, 1979: 25-36.
- FRASER, John. "Les aborigènes d'Australie, leur anthropologie." *Bulletin de la Société d'ethnographie*. 2ème série, n° 2, février 1887: 32-38.
- FRIEDRICH, Werner P. "The Image of Australia in French Literature from the XVIIth to the XXth Centuries." *Mélanges de littérature comparée et de philologie offerts à Mieczyslaw Brahmer*. Warszawa: Ed. scientifiques de Pologne, 1967: 219-230.
- GARAGNON, Jean. "French Imaginary Voyages to the Austral Lands in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Australia and the European Imagination*. Papers from a Conference held at the Humanities Research Centre, Australian National University, May 1981, Canberra.

- GLOWCZEWSKI Barbara. "Le Temps du Rêve. Religions, symboles et mythologie." *Dossiers Histoire et Archéologie*, n° 135, février 1989: 58-67.
- "Histoire et ontologie en Australie aborigène." *L'Homme*, 137, 1996: 211-225.
- "Entre Rêve et mythe : Roheim et les Australiens." *L'Homme*, 118, avril-juin 1990, XXXI (2): 125-132.
- GOY, Jacqueline. "Les tribulations de Nicolas Baudin en terres australes." *L'Histoire*, mars 2004 n° 285: 26-27.
- GUSDORF, Georges. "Le Cri de Valmy." *Communications* 45, 1987: 117-46.
- HERVE, G. "Aoutourou ou le Tahitien à Paris." *Revue anthropologique*, vol. XXIV, 1914: 207-209.
- HETHERINGTON, Michelle. *Cook & Omai. The Cult of the South Seas*. National Library of Australia News, Vol. XI, N. 6, March 2001: 3-7.
- HUGHES, Miranda. "Philosophical Travellers at the Ends of the Earth : Baudin, Péron and the Tasmanians." *Australian Science in the Making*. Ed. R.W. Home. Cambridge. Cambridge University Press, 1988: 23-44.
- JONES, Rhys. "Images of Natural Man." *Baudin in Australian waters. The Anthology of the French Voyage of Discovery to the Southern Lands* 18. Edited by Jacqueline Bonnemains, Elliott Forsyth and Bernard Smith. Melbourne, Oxford University Press, 1988.
- KURY, Lorelai. "Les instructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830)." *Revue d'Histoire des Sciences*, Janvier-mars 1998, T. 51,1: 65-91.
- LANNI, Dominique. "L'extrême-étrangeté en procès : le Hottentot dans le discours des voyageurs, philosophes et naturalistes européens au XVIII^e siècle." Marie-Odile Bernez, dir., *Visions de l'Etranger*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2002, "Kaléidoscopes": 11-25.
- LAUBRIET, P. "Les Guides de voyages au début du XVIII^e siècle et la propagande philosophique." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Vol. XXII. Genève, Lib. Droz, 1965: 269-325.
- LE COAT, Gérard. "Art nègre, jazz nègre, revue nègre: esthétique primitiviste et syndrome raciste en France (1905-1935)." *Carrefour des cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*. Tübingen: Gunter Narr Verlag Tübingen, 1993: 23-34.
- LE GOFF Jacques et Pierre NORA. "La littérature, le texte et l'interprète." *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard II, 1974.
- LORENZO, Catherine de. "The Composite Enigma of Nadar." *History of Photography*, Volume 27, n° 3, Autumn 2003: 205-221.
- MAISTRE, Paul. "Les Aborigènes australiens." *Le Tour du Monde. Journal des voyages et des voyageurs*. 1897: 113-116.
- METRAUX, Alfred. "Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle." *Cahiers d'Histoire mondiale* 3, vol. VII, 1963: 721-738.
- MONDIERE, A.T. "Les Australiens exhibés à Paris." *Revue d'anthropologie*. 3^{ème} Série, Tome 1, 1886: 313-317.
- MONTEGUT, Emile. "L'Australie d'après les récits des récents voyageurs." *Revue des deux mondes*. Tome XXII. 1^{er} juillet 1877: 72-101.
- MOREL, Jean. "Recherches sur les sources du discours sur l'inégalité." *Annales Jean-Jacques Rousseau*. Tome V, 1909: 119-198.

- MOUREAU, François. "La littérature des voyages maritimes, du Classicisme aux Lumières." *Revue d'histoire maritime*, n° 1 numéro spécial. La percée de l'Europe sur les océans vers 1690-vers 1790. Actes du colloque. Paris: Paris Sorbonne-Paris IV, octobre 1997: 243-264.
- MULVANEY, John D. "The Australian Aborigines 1606-1929." *Historical Studies Australia and New Zealand*. 8, 30, 1958: 131-151.
- NAKATA, Martin. "Anthropological texts and Indigenous standpoints." *Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies*. 2, 1998: 3-11.
- NEDELJKOVIC, Maryvonne. "Jacques Arago et l'Aborigène de la Nouvelle Hollande." *Australian Aborigines and the French* edited by Maurice Blackman. *The French-Australian Research Centre, Occasional Monograph n°3*. Sydney: The University of New South Wales, 1988.
- O'BRIEN, Patty. "Divine Browns and the Mighty Whiteman: Exotic Primitivism and the Baudin Voyage to Tasmania in 1802." *Journal of Australian Studies* 63, December 1999: 13-21.
- PARISSE, Giovanna. "Désert; désir, défi: sur quelques images du désert dans la littérature française contemporaine." *Carrefour des cultures. Mélanges offerts à Jacqueline Leiner*. Tübingen: Gunter Narr Verlag Tübingen, 1993: 109-126.
- PICKERING, Michael. "Consuming Doubts: What Some People Ate ? Or What Some People Swallowed ?" *The Anthropology of Cannibalism*. Edited by Laurence R. Goldman. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 1999.
- PIRE, Georges. "Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages". *Revue d'Histoire littéraire de la France*. Juillet-septembre 1956, vol. 56, n° 3: 255-378.
- RANDO, Gaetano. "The bush and the outback through Italian eyes." *Westerly* 39, 4, 1994: 109-116.
- RECLUS, Elie. "Contributions à la sociologie des Australiens. Institutions politiques et civiles." *Revue d'anthropologie*. 3ème Série, Tome 1, 1886: 240-283.
- RIEMER, A.P. "Bicentennial Follies: Jacobson, Perec and McClusky in the Land of Oz." *Southerly: a Review of Australian Literature* 48, 2, 1988: 161-175.
- ROSENMAN, Helen. "But for Cook? France Australe? Terre Napoléon? French navigators and the Great South Land." *The French-Australian Cultural Connection*, Papers from a symposium held at the University of New South Wales, 16-17 September 1983, edited by Anne-Marie Nisbet and Maurice Blackman. Published by the School of French at the University of New South Wales and the CEEFA: 45-55.
- SANKEY Margaret. "The Baudin Expedition in Port Jackson, 1802: Cultural Encounters and Enlightenment Politics." *Explorations*. n° 31, december 2001: 5-36.
- "The Dynamics of First Encounter: Perceptions of the Aborigines Recorded During the Baudin Expedition." *Australia In Between Cultures*, Sydney: The Australian Academy of the Humanities. 1998: 55-76.
- "The Baudin Expedition; Natural Man and The Imaginary Antipodean" in *Two Hundred Years of the French Revolution. Proceedings of the Sixth George Rudé Seminar*, Melbourne 1988. Monash Publications in History: 5. 1989: 149-159.

- "François-Auguste Péron: Le mythe de 'l'homme sauvage' et l'écriture de la science." *Les Français et l'Australie: Voyages de découvertes et missions scientifiques de 1756 à nos jours*, Université de Paris X-Nanterre. Paris: Ed. Dommergues et Nedeljkovic. 1989: 121-131.
- SMITH, Bernard. "The artwork of the French voyage of discovery to the southern lands. 1800-1804." *Baudin in Australian waters*. Melbourne: Oxford University Press, 1988.
- SPENCER, Michaël. "Tours et détours onomastiques dans *Boomerang*." *Romance Quarterly* 32, 1, 1985: 39-48.
- "Les citations ambiguës de l'Oncle Michel." *Australian Journal of French Studies*, vol XX n° 1, January-April 1983: 93-106.
- "Michel Butor ou l'incitation au voyage même." *Romance Studies* 35, 2, May 1988: 161-169.
- STANNER, W.E.H. "The history of indifference thus begins." *Aboriginal History*. Vol. 1, Part I, 1977: 3-26.
- STAROBINSKI, Jean. "Rousseau et Buffon." *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre*. Actes et colloques 2. Paris: Klincksieck, 1964: 135-147.
- STOCKING, George W. Jr. "French Anthropology in 1800". *Isis*, 55, 2, 180, 1964: 134-150.
- TESTART, Alain. "Ethnologie de l'Australie et préhistoire de l'Asie du Sud-Est: évolution, technique et milieu naturel." *Journal de la Société des Océanistes*, 33, 54-55, 1977: 77-86.
- THERIEN, Gilles. "L'indien imaginaire : une hypothèse." *Recherches amérindiennes au Québec*. Vol XVII, n° 3, 1987: 3-21.
- THORNTON-SMITH, Colin B. "Parody, Anticipation and Ironical Relativism: The Australian Episode in Albert Robida's *Voyages très extraordinaires de Saturnin Farandoul*." *European Studies* 18-3, 71, 1988: 167-182.
- "A true account in which only the facts are wrong. Hubert de Castella's *Les Squatters australiens* (1861)." *Explorations* n° 1, 1985: 3-5.
- TODOROV, Tzvetan. "Les récits de voyages et le colonialisme." *Le Débat*, n° 18, janvier 1982: 94-101.
- TOPINARD, Paul. "De la notion de race." *Revue d'Anthropologie*, 2° Série, II, 1879: 589-660.
- VENAYRE, Sylvain. "La disparition de l'horizon: gloire de l'aventure au tournant des XIX et XX^e siècles." *Horizons du voyage: écrire et rêver l'univers*. Conférences du Séminaire du Professeur François Moureau, janvier 2002.
- VIREY, Julien Joseph. "L'Homme." *Dictionnaire d'histoire naturelle*. Paris: Déterville, 1817.
- "Orang-outang." *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*. Paris: Déterville, 1818.

ANNEXE

L'approche anglaise

L'approche anglaise dans ses colonies pourrait se définir par le pragmatisme et une administration coloniale indirecte, à l'opposé de la politique d'assimilation à la française. Les Britanniques ne souhaitaient pas désintégrer la structure sociale existante mais plutôt former et utiliser une élite qui pourrait ensuite accéder pacifiquement à l'indépendance en gardant des liens privilégiés avec ses anciens colonisateurs. En Australie, bien que les données aient été remarquablement différentes, le même schéma fut tenté mais se heurta au mode d'existence des Aborigènes. Ce furent finalement les convicts eux-mêmes qui finirent par occuper le rôle des indigènes colonisés.

Les textes qui proviennent des premiers mois d'existence de la colonie sont issus d'officiers de la marine et de scientifiques entraînés à rapporter objectivement des faits. Ils présentent une image très neutre des Aborigènes. Ceux-ci, par exemple, dans le récit de John Hunter¹, les décrivent comme "thin but well made people" ou encore "very lively and inquisitive race" et celui de Collins² est sur le même ton : "The features of many of these people were far away from unpleasing". Mais très vite les écrits deviennent des descriptions tendant à montrer d'abord l'uniformité des Aborigènes, alors que les Aborigènes de Van Diemen sont décrits par d'autres comme racialement différents, et ensuite à faire ressortir leur état inférieur et animal, de manière à justifier la thèse de la *Terra nullius*.

Ces derniers récits ont été si bien admis que même les religieux se détournèrent de leur mission de conversion trouvant là que c'était peine perdue que de vouloir convertir des hommes aussi proches des singes. La question qui suivit fut de savoir si les Aborigènes étaient perfectibles et donc capables de s'adapter et de franchir les étapes

¹ J. Hunter, *Historical Journal of Transactions at Port Jackson*, 1789, op. cit., p. 52.

² Collins, *An account of the English colony in New South Wales*, op. cit., p. 456.

pour devenir “civilisés”. L’aventure de Bennelong fit couler beaucoup d’encre à ce sujet, lorsque à son retour d’Angleterre sa première action fut de jeter ses vêtements et de partir dans la forêt rejoindre les siens.

1) La politique anglaise aux débuts de la colonie

Lors de la création de la colonie, le gouverneur Phillip se comporta, dans un souci d’apaisement, de manière égale envers les convicts blancs et les Aborigènes.

Dès l’arrivée de la flotte, il avait été précisé qu’aucun acte hostile ne devait être perpétré envers les natifs sous peine de condamnation. Il désirait que ce soient uniquement des gentlemen ou des officiers qui aient des contacts avec les chefs aborigènes. Les problèmes ne commencèrent que lorsque les territoires se mirent à s’étendre et à gagner sur les terres ancestrales aborigènes. Dès lors, le problème ne se posait plus qu’en termes d’annexion. Phillip n’avait à l’esprit que les moyens de maintenir l’ordre dans la colonie et d’assurer son développement. Sa volonté de maintenir de bonnes relations avec les natifs n’avait pas d’autre but et tous ses efforts traduisent ce pragmatisme. Les Aborigènes ne devaient pas constituer un frein à l’expansion de la colonie, il importait alors de les calmer. L’on décida donc d’utiliser les services d’un porte-parole qu’il fallait créer de toutes pièces. Il fit donc enlever un Aborigène, Arabanou, et tenta de l’éduquer à l’européenne. Arabanou était doux et sensible et se comportait “décentement” avec les femmes (élément qui semble refléter quelque importance dans les descriptions qui le concernent), il avait également de l’esprit et même de la sagesse et ne semblait pas souffrir de sa captivité. Au moment de récolter les fruits de son éducation, Arabanou qui parlait enfin anglais mourut en 1789 de la petite vérole. Ceci ne découragea pas Phillip qui se souciait peu du caractère moral de tels enlèvements, et qui réitéra le procédé en enlevant le 25 novembre 1789 deux Aborigènes. Pour les empêcher de fuir, ils furent enchaînés l’un à l’autre. Croyant enfin qu’ils se plaisaient suffisamment, on les laissa libres. L’un d’eux, Coalby, âgé d’à peu près 35 ans, chef de la tribu Cadigal qui occupait la baie, s’enfuit quinze jours plus tard. Le second, Bennelong, 25 ans, sembla un moment apprécier les faveurs de Phillip qui l’invitait à sa table tous les jours. En avril 1790, lorsque s’instaura un climat de

confiance suffisant, Phillip fit retirer l'anneau de fer de sa jambe et Bennelong disparut à son tour, laissant ses vêtements derrière lui.

J. Kenny¹ semble indiquer que la raison en était la famine qui commençait à sévir. W. Stanner dans son article² fait remarquer que Phillip essaya effectivement de cacher à Bennelong la famine qui régnait au sein de la colonie pour ne pas montrer la faiblesse de celle-ci et éviter une attaque des Aborigènes; attaque qui se produisit réellement un peu plus tard, mais pas à l'échelle que redoutait Phillip. Phillip fut blessé en personne, sans doute en représailles des enlèvements. D'autres raisons semblent être avancées par Kenny qui interprète l'attaque comme un acte de peur et d'auto-défense. Il est difficile de savoir réellement ce qui se passait puisqu'une incompréhension profonde et mutuelle existait entre les Anglais et les Aborigènes. Néanmoins cette attaque ne changea pas l'attitude de Phillip qui continua d'entretenir des rapports avec Bennelong et même Coalby jusqu'à son départ en 1792 pour Londres où il amena avec lui Bennelong.

La bonne entente dura quelques années et les attaques des Aborigènes ne devinrent répétitives que lorsque la colonie s'étendit.

Une figure est remarquablement peu présente dans l'histoire de la colonie, c'est celle de Pemulwuy, membre de la tribu des Eora³, propriétaires de la région de l'actuelle ville de Sydney. L'absence de Pemulwuy est presque inversement proportionnelle à l'omniprésence de Bennelong, lui aussi Eora. Chacun d'eux incarne au sein de la tribu des Eoras une attitude différente face à l'invasion anglaise. Autant Bennelong pensait qu'il y avait avantage à apprendre des Anglais, autant Pemulwuy s'y opposait, persuadé que l'arrivée de ces étrangers allait renverser l'ordre originel et créer le chaos. Toujours suspicieux bien qu'amical, Pemulwuy fut accusé du meurtre d'un proche de Phillip, MacIntyre, et fut condamné à mort. Jusque là Phillip s'était montré relativement protecteur mais la mort de MacIntyre sembla l'atteindre profondément. Pemulwuy fut décapité en 1802 mais il mena jusque là une guérilla incessante et fut considéré

¹ J. Kenny, *Bennelong first notable aboriginal*, New South Wales, Royal Australian Historical Society, 1973.

² W.E.H. Stanner, "The history of indifference thus begins", *Aboriginal History*, Vol. 1, Part I, 1977, pp. 3-26.

³ Eric Willmot, *Pemulwuy, the rainbow warrior*, Sydney, Bantam Books, 1994.

comme l'ennemi n°1 par les Anglais. Eric Willmot¹ considère même que la figure de Pemulwuy est assez unique dans la manière troublante dont ont réagi les Anglais, ce qu'il appelle "la conspiration du silence". Le nom de Pemulwuy, selon lui, n'apparaît qu'une seule fois dans les textes², lorsqu'il est déclaré coupable. Mais c'est pourtant sa tête qui sera envoyée en Angleterre. Ce sera la seule mention de ce guerrier. Le fait mérite qu'on s'y attarde. Là encore il semble que même la vertu guerrière n'ait pas été reconnue aux Aborigènes. Il y a eu des Cochise, des Geronimo, des grands chefs rebelles, mais aucun nom n'émerge du sol australien, pas même celui-là.

Ces enlèvements témoignent d'une certaine manière de l'approche anglaise. Si Bennelong demandait tout le temps à Phillip des faveurs, hachettes ou nourriture et même une hutte (qui lui fut construite), l'ingratitude de celui-ci est notée par tous les chroniqueurs anglais. Les Anglais ne faisaient pas grand cas de ces tribus qu'ils considéraient, au moindre problème, comme une gêne dans leurs projets. S'ils les toléraient, c'est parce que ceux-ci restaient la plupart du temps inoffensifs. L'administration anglaise n'a souhaité les protéger que lorsqu'il est apparu que les convicts se comportaient violemment et bafouaient les règles. Mais il était trop tard et la volonté de ces administrations tendait véritablement plus à faire régner l'ordre au sein des villes blanches qu'à protéger réellement les tribus voisines. Jacques Arago ne s'étonnait-il pas de la merveilleuse capacité anglaise à coloniser ?

Au niveau des institutions anglaises, peu d'efforts furent réellement faits en faveur des Aborigènes. Le Gouverneur Macquarie fut véritablement le premier gouverneur à se soucier de la condition des Aborigènes. Il fit ouvrir en 1814, à Parramatta, la première école (*The Native Institution*) dirigée par les missionnaires pour douze enfants aborigènes. Il tenta de séparer les Aborigènes des colons en interdisant aux premiers de s'approcher trop près des fermes et en leur donnant des terres, sortes de réserves, où ils pourraient vivre et rester loin des Blancs. Puis ce fut le tour du Gouverneur Sir

¹ E. Willmot, *Australia, The last experiment*, Sydney, 1986 Boyer lectures ABC, 1987, p. 34.

² Voir Collins, vol. 2, op. cit., p. 20.

George Gipps qui tenta véritablement d'infléchir la politique de la colonie et de protéger les Aborigènes en nommant des Protectors et en créant des missions.

En 1835, le gouvernement nomma cinq *Protectors of Aborigines* et décida de la création de "réserves" afin de les "civiliser" et les "domestiquer" en construisant des maisons et en essayant de leur inculquer le goût pour l'agriculture autant qu'en les protégeant des méfaits des colons. Mais ces protectorats furent un échec.

En 1883, un comité décida de la création de "stations", sortes de grandes fermes.

En 1900, il y avait près de 133 réserves en Nouvelle-Galles du Sud¹. Ce ne fut que plus tard, dans les années 20 que la politique de séparation des enfants métis fut adoptée, avec la pensée secrète qu'ainsi les *full-bloods* disparaîtraient d'eux-mêmes tandis que les métis seraient assimilés.

2) L'attitude des colons et des squatters

Dans l'ensemble l'image de l'Aborigène dans la vision anglaise semble osciller entre le mépris d'une population relativement fruste et l'admiration d'un certain nombre d'écrivains influencés par la vision rousseauiste du bon et beau sauvage.

Lorsque Port Jackson devint une ville, ce furent les journalistes qui relayèrent une image de l'Aborigène et qui donnèrent à un public avide l'image d'un primitif stupide et répugnant en tout point. Rien ne lui donnait raison, le fait qu'il existe plusieurs langues prouvait qu'ils étaient incapables d'en créer une seule tout comme leur génie de l'imitation prouvait chez eux un manque de créativité. Mais ce qui rendit les Aborigènes encore plus détestables aux yeux de tous, c'est qu'ils ne se sentirent jamais inférieurs et pour les Blancs, cette attitude fut interprétée comme de l'impudence.

Ross Gibson² note que cette image ambivalente de l'Aborigène trouvera sa résolution dans les années 1830-1840. Il devient alors une figure emblématique et nostalgique de l'innocence perdue, une victime de la colonisation, mais aussi un être en pleine dégénérescence et donc voué à disparaître, image nourrie par la présence d'Aborigènes malades, souvent ivres et mendiants dans les villes. Des lois furent passées (Nouvelle-Galles du Sud en 1883 et Queensland en 1897) pour créer des

¹ Anne Bickford, "Contact history : Aborigines in NSW after 1788", *Australian Institute of Aboriginal Studies*, 1, 1988, pp. 55-61. Voir p. 59.

² Ross Gibson, *The Diminishing Paradise. Changing Literary Perceptions of Australia*, A Sirius Book, 1984, p. 174.

réserves destinées d'abord à écarter ces êtres des villes et de la vue des colons et ensuite de les y laisser tranquillement disparaître. L'image élégiaque et idéale de l'Aborigène était celle d'un être libre vivant dans le désert, non corrompu par la présence des Blancs. Ainsi se développa tout un courant romantique entretenu par des images et des dessins le dépeignant dans son environnement naturel, mais le représentant déjà comme appartenant au passé. Comme le note Margaret Maynard¹, il existait alors un sentiment d'ambivalence parmi les Australiens blancs, à la fois pitié et dégoût, ambivalence qu'a su traduire parfaitement l'art du moment. Ceux-ci étaient souvent représentés dans une attitude passive et généralement sous forme de portraits. Ils ne portent pas d'armes, ne sont pas menaçants, de simples figures du passé. Parfois le texte supplée encore l'image : "Last of the South Australian Blacks"².

Si l'attitude officielle des cinquante premières années de la colonie était de se concilier par tous les moyens l'amitié des naturels, et de punir ceux qui s'attaquaient à eux, le point de vue populaire était, lui, radicalement différent. Les préjugés et les superstitions trouvaient là un auditoire convaincu de l'infériorité physique du "noir". Sale et puant en raison de son habitude d'utiliser du gras de poisson pour se protéger des moustiques, l'Aborigène affiche sans honte le spectacle de sa nudité, sa polygamie et avoue son cannibalisme. Les pires récits circulent à ce sujet sur les bateaux qui ont fait naufrage et dont les survivants auraient été dévorés par les tribus locales.

A cela s'ajoutent les intérêts de chacun et en particulier des squatters, ces éleveurs et fermiers qui avançaient vers l'intérieur des terres et repoussaient gibier et tribus, et dont les milliers de têtes de bétail asséchaient ou polluaient les points d'eau si rares. Dès lors commencent les premières escarmouches, les Aborigènes tuent le bétail pour se nourrir et tirent vengeance des assassinats dont ils sont victimes en tuant à leur tour. Entre 1837 et 1846 eurent lieu les troubles les plus violents. On disait que pour chaque blanc tué, il mourait 50 à 100 Aborigènes sans que ces morts ne soient véritablement jamais enregistrées³.

¹ M. Maynard, "Projections of Melancholy", *Seeing the First Australians*, edited by Ian Donaldson & Tamsin Donaldson, Sydney, George Allen & Unwin, 1985, p. 92.

² Peinture de Oscar Friström, 1894.

³ R.H.W. Reece, *Aborigines and Colonists*, Sydney University Press, 1974.

D'autres problèmes surgirent de "l'utilisation" des femmes aborigènes par les squatters qui parfois même les enlevaient. S'il arrivait que les Aborigènes échangent les femmes contre des haches, comme c'était la coutume, et que celles-ci devenaient des concubines, la famille venait alors et demandait à être nourrie. Peu de Blancs connaissaient cet usage et repoussaient les familles avec violence. Les Aborigènes ne se sont jamais considérés comme inférieurs. S'ils acceptaient qu'on les nourrisse ou qu'on leur donne des vêtements, ils ne pouvaient accepter d'être des serviteurs.

Il faut encore souligner que ces squatters qui furent finalement les seuls à entrer en contact avec des Aborigènes vivant encore traditionnellement étaient souvent d'anciens condamnés, rejetés eux-mêmes par leur propre société et confrontés à une vie solitaire et difficile. Ils trouvaient là des êtres qui leur étaient enfin inférieurs et dont ils pouvaient disposer à leur guise.

Les seuls Blancs qui auraient pu témoigner de la richesse culturelle des Aborigènes furent les quelques évadés¹ qui vécurent parmi eux de nombreuses années. Le plus fameux est William Buckley qui partagea leur vie pendant trente ans et qui refusa tout net de parler lorsqu'il revint à la "civilisation". A plusieurs reprises, il exprima son souhait de voir les Blancs chassés du continent par les Aborigènes. Il finit par s'exiler en Tasmanie et on n'entendit plus parler de lui.

La dernière partie est celle, déjà inscrite, du génocide. Les Aborigènes sont incivilisables, ils refusent de se vêtir, de travailler, ils se promènent nus dans les rues de Sydney et ils préfèrent l'alcool. D'ailleurs les textes postérieurs à Bennelong, qu'ils soient d'origine française ou anglaise, le dépeindront comme un alcoolique notoire. S'il semblait aimer la boisson et le vin, les premiers chroniqueurs ne le reconnaissent cependant pas pour tel.

S'il fallait encore d'autres arguments, l'anthropologie physique et la phrénologie en fourniront suffisamment pour qu'on ne s'encombre plus de ce faible frère situé au plus

¹ On peut citer aussi James Davis et James Bracefield. Pour en savoir plus sur William Buckley, voir l'ouvrage de John Morgan, *The life and adventures of William Buckley*, Hobart, 1852.

bas échelon de notre humanité évolutive. Rappelons que l'anthropologie victorienne contribua à la formation de l'idéologie raciste de l'Australie blanche de 1870 à 1888 et lui apporta en quelque sorte une justification scientifique et objective. James Frazer synthétisera assez bien la pensée victorienne en parlant d'"Humanité dans sa chrysalide", métaphore poétiquement sans doute très belle mais qui ne traduit, une fois de plus, que l'imprégnation du postulat darwinien de l'évolution des espèces. Et puisque, Dieu n'a pas créé la terre pour la laisser improductive, il est donc parfaitement légitime de la leur prendre¹. E. Montegut, journaliste français, écrivait lors de son séjour en Australie :

Cette abjection et cette bestialité des naturels australiens ont eu et ont encore les plus heureux résultats sur la colonie. (...) Cela permet de pousser à outrance le "Struggle for life" et dispense de toute hypocrisie sentimentale et de tout remords.²

Et de remords, il n'y en eut guère au sein des communautés blanches qui finirent par exercer leur propre justice au fusil. Et lorsque, pour ne citer que celui-là, après le fameux massacre de Myall Creek en 1838 (NSW), la police du nouveau gouverneur Gipps tenta d'arrêter les tueurs, ceux-ci furent acquittés après un procès où les jurés prirent en tout et pour tout quinze minutes pour délibérer³. Ils furent jugés à nouveau plus tard et cette fois accusés et condamnés à mort. Cette exécution entraîna l'indignation et la fureur de la colonie et eut finalement l'effet contraire. Les squatters décidèrent de faire justice eux-mêmes et de faire disparaître les traces de leur crime, les Aborigènes seraient tués non par le fusil trop encombrant et visible mais par le poison. C'est ainsi que certains colons préparèrent du pain à l'arsenic ou au mercure et le distribuèrent. Porte-parole de l'opinion populaire et vindicatif à souhait, *The Sydney Herald*, totalement hostile aux Aborigènes, publia le jour du procès le texte suivant "shoot them dead" en parlant de ces Noirs qui détruisaient les fermes et tuaient ou volaient le bétail et se permit même de menacer les juges au lendemain de la condamnation. Un autre journal, *The Australian*, fit publier le témoignage d'un des jurés:

¹ M. Deveau, *Australie, terre du Rêve*, Paris, Ed. France-Empire, 1996.

² E. Montegut, "L'Australie d'après les récits des récents voyageurs", *Revue des deux mondes*, tome XXII, 1er juillet 1877, pp. 72-101.

³ Anne Bickford, op. cit.

I look on the blacks as a set of monkies, and the earlier they are exterminated from the face of the earth the better. I would never consent to hang a white man for a black one. I knew well they were guilty of the murder, but I for one would never see a white man suffer for shooting a black.¹

Telle était l'opinion de presque toute la colonie car seule une poignée de philanthropes (en particulier Robinson qui fut nommé "Protecteur des Aborigènes") essaya de changer le cours des choses sans jamais y arriver.

3) L'attitude protestante

L'Angleterre n'évangélise pas, elle se montre infiniment moins intégrative, plus racialement ségréguée et refuse presque toujours farouchement tout métissage dans ses colonies, à l'inverse des Espagnols ou même des Français qui ne semblent pas avoir réellement réfléchi à la question. L'Inde, sous la domination anglaise, reste bouddhiste et la Chine confucianiste. Seul l'exemple des Quakers de Pennsylvanie dont Voltaire fait l'éloge est retenu comme le modèle possible d'une pratique civilisatrice. Aucun modèle religieux ne semble donc se dégager à proprement parler dans les différentes gestions anglaises de ces nouvelles terres australes. Les pasteurs arrivent eux-mêmes tardivement et n'ont à l'esprit que le salut des forçats, des prostituées ou de leurs ouailles envoyés par la couronne pour peupler cette terre de Nouvelle-Hollande.

Pendant longtemps, on s'intéressa peu aux Aborigènes et les récits qui seront publiés en feront toujours des êtres "laidés" et "méprisables", "plus proches du singe que de l'homme", une fin de race vouée à l'extinction, et devant laisser la place à une race supérieure, les Européens². De plus, la difficulté de les convertir les rendait d'autant plus haïssables. En 50 ans de présence anglaise, pratiquement aucune conversion n'avait été réalisée, pas même chez les enfants élevés par des Blancs. En fait, selon Reece³, les religieux pensaient que si les Aborigènes étaient si dépravés, c'était en vertu d'une malédiction divine qui les condamnait à s'éteindre faute de pouvoir se civiliser. Ces descriptions restent si tenaces que nous les retrouverons constamment

¹ *The Australian*, December 8, 1838.

² J. Mulvaney, "The Australian Aborigines 1606-1929", *Historical Studies Australia and New Zealand* 8 (30), 1958, pp. 131-151. Voir p. 144.

³ R.H.W. Reece, *Aborigines and Colonists*, Sydney University Press, 1974.

égrenées dans les récits des voyageurs français de la deuxième moitié du XIX^e qui s'inspirent largement des ouvrages anglais, comme nous l'avons mentionné dans les deux premières parties.

C'est seulement trente ans après la création de la première colonie à Port Jackson que les missionnaires anglais entreprirent lentement d'évangéliser les Aborigènes. Cette fois, le gouvernement et les missionnaires d'un commun accord furent à l'origine des premières tentatives d'évangélisation, mais l'effort financier ne fut jamais à la hauteur de ce qu'il avait été, par exemple, dans les îles du Pacifique, Fidji, Tahiti ou même en Nouvelle-Zélande. Le gouverneur de Nouvelle-Galles du Sud, lui, voyait un moyen aisé, voire naturel, de pacifier les relations entre indigènes et colons, les missionnaires, eux, rêvaient d'égaliser les succès évangéliques rencontrés auprès des Polynésiens.

L'exemple de Coranderrk

L'une des missions, appelées parfois "stations", les plus importantes fut celle de Coranderrk fondée en 1863, dans le Victoria. Après nombre de tentatives infructueuses un peu partout dans le reste du pays, le gouvernement accepta finalement en 1863 d'accorder un terrain situé à Coranderrk, dans l'Etat du Victoria, pour la fondation d'une nouvelle station. La situation y était désespérée, la population aborigène déclinait considérablement, les naissances devenant de plus en plus rares devant la volonté des parents de laisser mourir leurs enfants plutôt que les voir vivre dans un monde qu'ils ne reconnaissaient plus.¹ Les Aborigènes, épuisés, chassés de partout, finissent par accepter de s'y installer, espérant qu'on les y laisserait enfin en paix. En 1865, on compte 104 Aborigènes qui vivent et travaillent dans la station. Ils sont 150 en 1878 et le terrain octroyé finit par ne plus suffire pour nourrir tant de personnes. La station continue pourtant de prospérer sous la gestion de l'administrateur Green qui avait compris qu'il fallait laisser aux Aborigènes une autonomie plus complète. La mission prospéra tant qu'elle finit par attirer les convoitises du gouvernement d'abord qui

¹ Les chiffres donnés pour la région de Melbourne par Shirley Wiencke dans son ouvrage *When the wattles bloom again* (Victoria, 1884) parlent pour eux-mêmes : en 1839, 207 Aborigènes; en 1841, 190; en 1845, 165; 1852, 58 et en 1858, 33. En l'espace de 10 ans, on y enregistra seulement 12 naissances.

commença par exiger que l'investissement initial lui soit remboursé, puis par les colons locaux qui voulurent purement et simplement s'emparer des terres ainsi cultivées. Green dut démissionner et l'on parla même de fermer la station. L'histoire fit la Une des journaux de l'époque. Les adversaires soutenaient qu'il y avait déjà trop de stations dans le Victoria et qu'elles coûtaient trop cher à entretenir. Barak¹, le chef aborigène de la station, dût se présenter devant le Parlement de Melbourne pour protester contre la fermeture et la démission forcée de Green. Les fonds furent tout d'abord suspendus, ensuite réinstallés puis il fut finalement décidé de laisser subsister la station qui survécut tant bien que mal, au milieu de harassements sans fin, jusqu'en 1923 où elle fut enfin fermée, vendue et ses membres dispersés.

Désiré Charnay² fera une assez plate description de la mission, la présentant comme un village triste et ne tarira pas par contre d'éloges devant le courage et la détermination du révérend Strickland qui la dirigeait alors que celui-ci fut relevé de ses fonctions quelque temps plus tard en raison d'une gestion un peu trop musclée.

L'histoire de Coranderrk est à l'image de l'histoire de l'Australie. Après avoir dépossédé les Aborigènes et devant les ravages de l'alcoolisme, des maladies et la déréliction ambiante, le gouvernement finit par accepter, poussé sans doute par un remords tardif, de regrouper les derniers Aborigènes vivant autour de Melbourne. Volonté chrétienne sans doute de venir en aide à ces déshérités mais aussi désir réel d'éloigner définitivement ces indésirables des grandes villes où ils traînent, mendient et se battent. Cette volonté soi-disant affichée de sauver ces derniers Aborigènes ne cesse d'être contredite par les restrictions de budget, les démissions forcées et la volonté de restreindre au maximum toute initiative des pouvoirs locaux. De manière caractéristique, ce double jeu se manifeste toujours par une allocation de moyens qui

¹ Barak ou Berak (1813-1903) fut le dernier chef de la tribu des Yarra Yarra dans le Victoria. Ce fut lui qui signa ce fameux traité avec Batman par lequel il lui concédait 600.000 acres contre des couvertures, des couteaux, de la farine et des perles. Il semble évident que les Aborigènes qui signèrent n'avaient pas la moindre idée de ce qui était en jeu. Pour Batman, il s'agissait de contourner les règles du Gouverneur Bourke qui ne voulait pas que de trop grandes colonies se développent trop loin de Sydney et de son autorité. Le traité fut évidemment refusé par Bourke.

² Désiré Charnay, "Six mois en Australie par M. Désiré Charnay, chargé d'une mission scientifique par le Ministère de l'instruction publique. 1878", *Le Tour du Monde*, Paris, Hachette, 1880, p. 68.

n'est jamais proportionnelle aux décisions politiques prises par l'Assemblée, et par d'innombrables tergiversations, hésitations et prises de pouvoirs de petits potentats locaux. C'est tout l'arsenal juridique d'une microsociété européenne coloniale qui s'affronte sur ses propres intérêts tandis que sur fond de désespoir un peuple essaie de survivre, contre tout un système.

Il est clair que dès 1840, les missions furent un échec complet, à la fois pour toutes les raisons que nous venons d'évoquer dans l'exemple caractéristique de Coranderrk mais aussi pour des raisons tout à fait inhérentes à la société traditionnelle aborigène. Le nomadisme fut sans aucun doute l'une des causes premières de cet échec. Les missionnaires conscients de la prédominance de ce trait culturel eurent bien l'idée de les accompagner un temps dans leurs "Walkabouts" mais seulement pour se rendre compte que c'était là une vue de l'esprit. La nature même et la fonction d'une mission ne leur permettaient pas en effet de s'éloigner pendant de longues périodes de son influence sédentaire et civilisatrice. Par définition, le fonctionnement quasi symbolique de l'institution et de la fondation missionnaires se trouve nié par ces déambulations apparemment sans but dans le désert. Les deux "postulats" culturels ne peuvent ici coexister sans que l'un, le plus faible sans doute, ne se fonde dans la logique de l'autre et y maintienne, pour un temps du moins, les formes avérées même du fonctionnement d'autrui... Il était très peu probable que les missionnaires deviennent des nomades, même par accident.

L'autre raison de l'échec des missions dans toute cette première partie du XIX^e, en dehors de l'instabilité inhérente au nomadisme, fut la structure hiérarchique ou plutôt sa quasi-absence dans la société aborigène. Répartis en petites tribus, la notion de chefferie y reste bien moins importante chez eux que par exemple chez les populations des îles où les chefs traditionnels avaient très vite compris les avantages politiques que pouvait représenter pour eux une conversion de leurs sujets. Par ailleurs, les tribus éparses dont le mode de vie restait constamment menacé par les colons n'étaient plus du tout en mesure de répondre à ces tentatives contradictoires de l'église. Dans le

même temps où on les persécutait, on cherchait à les protéger et à les sauver d'eux-mêmes.

Confrontées à l'Aborigène, ces diverses approches et techniques d'évangélisation de l'Eglise anglicane nous donnent même en l'absence de missions jésuites plus rodées au missionariat de pointe ou même en l'absence de textes paroissiaux réellement importants sur le sujet, une image "spectrale", en creux, de l'Aborigène. Celui-ci nous apparaît déjà comme un être à la fois fantastiquement adapté à son milieu mais aussi un être extrêmement fragile pour les mêmes raisons : paradoxe qu'il dément presque aussitôt par sa ténacité, sa résistance, son travail et même sa compréhension des arcanes politiques anglaises, comme en témoigne l'exemple de Barak à Coranderrk.

Devant cette débâcle, l'Eglise eut enfin recours à d'autres techniques, plus violentes cette fois, mais qui, croyait-on, avaient donné des résultats positifs sur d'autres continents, en particulier auprès des Indiens Pueblos. On se résolut donc à séparer par la force les enfants des parents et à tenter de les rééduquer loin de l'exemple pernicieux de leurs familles. Nouvel échec, les missionnaires eurent très vite de plus en plus de difficultés à enlever des enfants que les mères averties leur cachaient désormais et par la suite, les enfants, même les mieux éduqués, finissaient tous par disparaître rapidement, retournant vivre dès que possible auprès des familles dont on les avait arrachés.

Notons que les seules missions qui obtinrent un succès relatif ne datent en effet que de la fin du XIX^e, autour des années 1870. Quelques institutions, quatre en tout, furent créées pour "éduquer" les Aborigènes d'Australie occidentale¹, méridionale et dans le Victoria. L'exemple de Coranderrk, dont le modèle fait plutôt figure de "station" que de mission est à ce titre exemplaire. Mais si ces missions réussirent quelque peu à sédentariser les Aborigènes, c'est parce que leur mode de vie ancestral était déjà en

¹ Un établissement catholique à New Norcia et un protestant à Perth, sans oublier Poonindie en Australie du Sud et Ebenezer dans le Victoria.

pleine désintégration et qu'il convenait plutôt de les protéger des exactions des colons qui étaient extrêmement violentes.

4) Catholiques et catholicisme en Australie

Rappelons brièvement que l'existence du catholicisme dans les premiers temps de la colonie provient essentiellement de la présence des convicts irlandais. Lors de la fondation de la colonie en 1788, il y avait à Port Jackson un très grand nombre d'Irlandais, fervents catholiques pour la plupart souvent issus des milieux les plus pauvres de Belfast. Ce n'est pourtant qu'en mai 1803 que la première messe catholique fut célébrée par un prêtre irlandais, convict déporté par erreur semble-t-il. Cette liberté de culte toute relative ne durera de fait qu'une seule année et des messes régulières ne seront ensuite célébrées qu'autour des années 1820. Le fait notable ici est que ce furent finalement des "convicts", des exilés politiques et des malfaiteurs, opportunément Irlandais pour la plupart, qui permirent au culte catholique de s'implanter et de perdurer sur le continent australien. Ce même catholicisme fut ressenti d'ailleurs par les différents gouverneurs protestants comme pernicieux et susceptible d'encourager à la rébellion. Suspicion tout à fait fondée puisqu'une révolte menée par ces mêmes Irlandais catholiques éclata en 1804 et fut matée dans le sang. Les messes furent alors suspendues pendant plus de 15 ans. Etre catholique signifiait alors appartenir à l'échelon social le plus bas et le Gouverneur Brisbane pourra même ajouter en 1820 que chaque meurtre, chaque crime ou chaque offense perpétrés dans la colonie était l'œuvre diabolique des catholiques. Cette situation, qui répétait en réduction les tensions religieuses de l'Angleterre anglicane, se compliqua un peu plus du fait de la personnalité du Père Therry, qui, parti pour la Nouvelle-Hollande sans l'accord de ses supérieurs, s'auto-proclama prêtre appointé de la communauté catholique, titre qui lui fut retiré en 1825.

Mais ce qui reste important dans la situation de cette église catholique transplantée, c'est l'urgence dans laquelle elle se sent. En lutte politique active contre l'hégémonie protestante, elle se doit, en priorité, d'administrer les derniers sacrements aux condamnés, aux malades et aux mourants. Les perspectives ne sont pas alors au prosélytisme, le Gouverneur Macquarie l'interdit formellement. Il s'agit de répondre d'abord aux obligations d'un missionariat et à l'administration de sacrements d'extrême

urgence. Ces deux éléments feront que les Aborigènes ne représentèrent jamais pour l'Eglise une population à convertir. Le salut des âmes de la population catholique passait avant tout et le nombre de prêtres en cure était déjà insuffisant pour couvrir les besoins de la communauté. Mais plus soterrainement, toute l'histoire et toute l'énergie de cette église catholique naissante sont consumées par les querelles et les divisions entre les différents prêtres et prélats catholiques en charge de Sydney et des villes principales¹. Confrontés à la nécessité d'exister face à un gouvernement protestant hostile et soumis aux dérives de la personnalité et de la soif de pouvoir, l'Eglise n'aborde pas le problème aborigène.

L'exemple de la Nouvelle Nursie

Selon Théophile Bérengier², les deux prélats à l'origine de la Nouvelle Nursie auraient réussi, à force de courage, d'obstination et d'abnégation, à sédentariser "des indigènes", à les faire travailler la terre et élever des moutons, à leur donner l'envie d'être propriétaires, et même à en convertir quelques-uns.

En 1857, la mission s'agrandit considérablement jusqu'à inclure une école, un hôtel, un hôpital, des granges et des moulins. Les deux missionnaires fondateurs avaient très vite compris l'importance de la vie nomade chez les Aborigènes et tentèrent donc de maintenir une certaine alternance qu'ils jugeaient bénéfiques à toute étape préalable vers la civilisation.

Pour prouver le succès de leur mission, ils photographient, dans un souci didactique nouveau, les Aborigènes avant, pendant et après leur processus de refonte culturelle. Avant leur arrivée, on détecte "la férocité de la race", pendant leur séjour à la mission, on note que leur "physionomie s'est un peu adoucie", ils sont peignés, timides. Enfin après leur éducation à la mission, on les voit habillés à l'européenne, présentant une "figure épanouie"³, alors que d'autres images encore les représentent enfin sous les atours et les poses de maçons, de forgerons, de cultivateurs et de faucheurs.

¹ Patrick O'Farrell, *The Catholic Church in Australia*, 3ème édition, Sydney, New Century Press, 1974.

² T. Berengier, *La Nouvelle Nursie, Histoire d'une colonie bénédictine dans l'Australie occidentale (1848-1878)*, Paris, Librairie Jacques Lecoffre, 1879, p. 92.

³ T. Berengier, op. cit., p. 140.

Véritable imagerie d'Epinal proclamant en quelque sorte un succès sur leurs adversaires évangélistes protestants cependant peu disposés, selon Bérengier, à faire de même. L'analyse des mœurs et coutumes des Aborigènes qui constitue la deuxième partie de son ouvrage présente ces nouveaux membres de l'espèce humaine comme des êtres finalement "civilisables", que l'on a trop vite condamnés et comparés à tort à des singes.

Il est difficile de juger de l'ampleur véritable du succès de la Nouvelle Nursie parce qu'il n'est attesté que par le seul ouvrage de Bérengier. La moindre mention de la mission dans les registres protestants semble parfaitement inexistante. Plus grave, la sédentarisation des Aborigènes entreprise en Nouvelle Nursie ne semble pas non plus s'être largement répandue auprès des autres groupes au point d'avoir été remarquée unanimement. Sans doute faut-il ajouter que peu de publicité pouvait être faite sur le succès d'une mission catholique en plein pays protestant. Si D.J. Mulvaney¹ la mentionne pour souligner son succès, c'est aussi pour rappeler le peu de résultats des autres missions. Il remarque que dans les années 1880, elle était un centre important à la fois agricole et social, et qu'il y eut même un orchestre composé d'Aborigènes.

La seule autre tentative de conversion des Aborigènes eut lieu curieusement là où pourtant ils se trouvaient le moins représentés, à l'ouest du territoire, à Perth, en 1845. Father Brady, dont le but restait clairement la conversion, ramena avec lui une trentaine de prêtres, de nonnes et d'étudiants en théologie, un contingent totalement disproportionné par rapport aux besoins réels de ce diocèse catholique d'à peine trois cents âmes. Father Brady rêvait d'y convertir les deux millions d'Aborigènes supposés que l'on croyait trouver dans cette région. Trois missions furent créées, mais seule celle de la Nouvelle Nursie survécut et devint autonome.

L'absence remarquable des prêtres et la mise en place très tardive des missions ont permis, par défaut, aux Aborigènes de rester plus longtemps à l'écart de ce mouvement

¹ John Mulvaney, *Encounters in Place. Outsiders and Aboriginal Australians 1606-1985*, University of Queensland Press, 1989, p. 89.

irréversible d'acculturation qui frappait tous les autres continents. Protégés incidemment des influences européennes, ils connaissent un moment de "suspension" historique et même l'effort laïque que le Gouverneur Macquarie déploya pour scolariser les enfants aborigènes en 1814 n'eut guère de succès et l'école ferma typiquement peu après le départ de cet administrateur étranger.

Plusieurs facteurs se sont ainsi combinés pour maintenir momentanément la masse des populations aborigènes indemnes de la pensée occidentale, même le fait inédit que les Aborigènes se soient toujours montrés totalement indifférents aux "cadeaux" des Européens qui pourtant enchantaient tous les autres peuples primitifs. Dédain des verroteries tel qu'il finit même par se retourner contre eux et leur être reproché à posteriori. Comment en effet un être humain, raisonnait-on, pouvait-il dédaigner à ce point les bienfaits de la civilisation s'il n'était dès l'origine débile et dépourvu de sens commun ?

Ce dédain des présents déjà mentionné, cette incompréhensible indifférence vis à vis de l'objet qui porte en lui le germe infectieux de la propriété privée et donc de la transformation, les avaient en quelque sorte préservés plus longtemps qu'ailleurs en éliminant purement et simplement le vecteur civilisateur du troc et du commerce entre peuples et permis à leur société traditionnelle de continuer à fonctionner quelque temps encore sans bouleversements majeurs.

Plus grave enfin, l'attrait idéologique du christianisme restait très faible voire nul pour les Aborigènes. Ce message religieux, s'il pouvait être parfois presque aussi abstrait que le leur, n'en demeurerait pas moins totalement étranger à leur mentalité. Un exemple d'incompatibilité, et non des moindres, est que le message chrétien fait d'incessantes allusions à la mort. Alors que la mort du Christ reste l'une des fondations dogmatiques du canon chrétien, mort autour de laquelle s'organise pourtant toute la thématique de la salvation et de la rédemption, le sujet au contraire reste profondément tabou chez les Aborigènes et le nom même du mort ne doit en aucun cas être prononcé. Par une autre ironie inattendue de la métempsychose locale, les Blancs étaient selon eux les esprits de chefs morts et par un renversement hilarant des destinées lorsqu'ils mouraient, ils

deviendraient eux aussi des Blancs. Pourquoi, dès lors, se donner la peine de se convertir puisque l'on deviendra tous blanc après la mort ?

Fragilité physique donc, presque "écologique" sans doute dans la mesure où le système qui le soutient est un écosystème qui se fonde sur la permanence et l'équilibre naturel de la terre, mais robustesse aussi et sophistication théologique d'un "peuple adulte" comme dirait Lévi-Strauss, qui, confronté au défi religieux intense de la chrétienté, sait répondre par la profondeur de sa propre foi et par l'éclectisme tranquille de sa propre dogmatique. Si intellectuellement, le christianisme avait malmené la plupart des croyances antérieures à sa prédication, il échoue ici patement devant cet être "laid et méprisable", "plus proche du singe que de l'homme" et pour qui les subtilités de la passion et de la résurrection restent lettres mortes, des fables sans pouvoir ni transcendance.

Un facteur essentiel à ajouter au manque apparent de zèle évangélique, c'est qu'à l'inverse des Amériques, la colonisation de l'Australie ne s'est pas faite par un apport de populations européennes fuyant la pauvreté, la famine ou l'oppression religieuse, ni par des conquistadores avides ou des religieux venus prêcher un autre monde, mais par des contingents de convicts extradés de force par la justice britannique ou même par des administrateurs civils et militaires qui continuaient de considérer leur situation comme un exil forcé et temporaire. S'il a existé un certain nombre d'exilés volontaires, ceux-ci sont restés relativement longtemps minoritaires par rapport au nombre des déportés. Ce facteur par lui-même influera profondément les options religieuses et politiques en Nouvelle-Galles du Sud et en Nouvelle-Néerlande.

Il faudrait bien plus que cet aperçu rapide de la colonisation de l'Australie pour décrire le génocide des Aborigènes en cette fin du XIX^e et d'autres ont décrit ces épisodes obscurs de l'histoire de l'Australie. Notre propos est simplement de remarquer que nulle part dans le monde, un tel scénario ne s'est produit. Non qu'ailleurs la situation ait été "meilleure" pour les indigènes puisqu'en Afrique, ils ont été réduits à l'esclavage et en

Amérique du Nord et du Sud exterminés par les massacres et parqués, mais de fait aucun pays nouvellement, et faut-il ajouter si tardivement colonisé, n'a connu autant d'atrocités activement mûries et pratiquées par les colons. Il ne s'agit pas là encore de minimiser les horreurs commises par les colons en Amérique du Nord, la chasse au "rouge" et les collections de scalps, mais d'essayer de s'interroger une fois de plus sur les raisons qui ont amené à de telles extrémités, en Australie comme nulle part ailleurs.

CONCLUSION

Peut-on exprimer par l'écriture une culture qui
n'en a jamais eu besoin ?

Claire Merleau-Ponty

Ce survol de quelques trois siècles d'histoire de l'imaginaire français ne suffira sans doute pas à se faire une idée tout à fait exhaustive des représentations complexes de l'Aborigène dans les consciences nationales. Si l'Aborigène, semble-t-il, a relativement peu changé lui-même au cours de ces trois siècles d'histoire commune par rapport à ses concitoyens australiens, son image par contre n'a jamais cessé de se plier infiniment aux mouvements contraires de la psyché européenne et aux soubresauts de l'histoire qui la façonnaient. Après presque cinquante mille ans d'autarcie, milliers d'années d'une vie parfaitement intégrée à son milieu, l'Aborigène a tout à coup été propulsé sur le devant d'une scène inconfortable qui s'ingéniait à faire de lui l'image toujours changeante de l'altérité radicale. Les diverses "figurations" mentales et culturelles qui l'enserraient à tout moment n'ont sans doute pas cessé de dériver et d'évoluer selon les temps et les modes mais elles gardent cependant entre elles une certaine stabilité.

Comme on l'a vu également, cette plongée endogène dans la psyché française était aussi l'occasion, un peu rapide certes, d'une autre visitation historique de la pensée philosophique française. Histoire des idées encore assez peu enseignée sur les bancs de l'école républicaine et laïque, mais surtout histoire de l'émergence d'un mouvement plus autonome et plus diffus, celui de l'étude des mentalités qui nous a permis de survoler ces trois siècles d'évolution des idées.

L'Aborigène australien est devenu dès sa rencontre cette "cire" cartésienne à laquelle s'appliquent, comme on l'a vu, toutes les transformations sociétales ou philosophiques élaborées ailleurs. Véritable objet façonné par l'esprit, l'Aborigène a aussi permis de nous faire l'écho dans cette étude de la dimension confuse, jamais résolue, entre nature et culture, entre civilisé et primitif, et surtout de la mutabilité du concept lui-même.

Il nous a fallu donc patiemment "référer" les idées, c'est-à-dire souligner la relation entre lieu social (milieux, métiers, professions, etc...) et les procédures d'analyses ou pratiques scientifiques (disciplines, institutions) dont elles émanaient.

Il nous a aussi fallu "compliquer" les modèles, c'est-à-dire pousser les différentes histoires partielles à se reconstituer en totalités plus larges et ceci en rapport direct à ce que l'histoire nouvelle appelle les "objets paradoxaux" (climats, mythes, inconscient, etc...) et associer par exemple histoire des sciences et pouvoir ou histoire littéraire et textes.

De même, il convenait tout au long de l'étude de dénoncer pas à pas le "non-dit" du lieu et de faire remarquer que le fait historique est toujours déjà constitué par un "sens" introduit dans "l'objectivité" qui trahit des choix antérieurs et étrangers à l'observation, des choix qui supposent des décisions personnelles et des philosophies implicites qui sont "l'impensé" de l'historien. C'est pourquoi il nous a paru très vite presque impossible d'analyser le discours historique indépendamment de l'institution en fonction de laquelle il s'était organisé "en silence" et donc d'avoir à "repolitiser" l'Histoire et critiquer la soi-

disant neutralité proclamée à l'égard des valeurs postulées par les théories sociologiques techniques ou gnoséologiques¹.

La déconstruction un peu longue, parfois fastidieuse, des différents journaux des navigateurs du XVIII^e siècle nous a donc permis de faire apparaître un tableau de l'Aborigène remarquablement constant (histoire lente de Braudel). Tantôt reconnaissant aux Aborigènes des qualités de douceur et d'innocence édéniques et utopiennes, tantôt les accusant de bestialité et de stupidité congénitale, tous les récits avaient cependant en commun de se livrer sans aucune distanciation à la partialité et à l'eurocentrisme (non-dit... repolitisation...). Le vernis rousseauiste ou égalitaire jacobin est presque toujours présent au début du siècle mais ces frères postulats philosophiques résistent mal aux chocs des relativismes entre histoire vécue et histoire construite.

Les penseurs du XVIII^e cherchaient pour la plupart l'élaboration d'un modèle de société qui s'éloignerait définitivement de l'absolutisme de droit divin. C'est sans doute pour cette raison que pour certains les débuts de la modernité peuvent être datés du XVIII^e siècle, "moment où la philosophie cesse de vouloir établir un lien entre le transitoire et l'éternel, entre l'histoire et la métaphysique"². Prophétiquement, Montesquieu mettait alors en place sa fameuse division tripartite du politique (exécutif, législatif, judiciaire), il comprenait intuitivement qu'il faudrait paralyser la tyrannie par neutralisation mutuelle des pouvoirs pour garantir les libertés et retrouver enfin, par la sophistication institutionnelle, l'extrême simplicité du primitif.

La rencontre avec le sauvage proposait donc un laboratoire réel des formes contractuelles antérieures aux structures féodales. A partir de la somme immense des réflexions françaises de l'époque qui visent alors à s'extraire des modèles de l'Ancien Régime, le philosophe retrouve presque naturellement la figure paradigme du sauvage comme l'alpha et l'omega de la société. Son être-là au monde pose de manière directement symbolique le principe de la liberté inaliénable et de la dignité humaine.

¹ L'épistémologie, par exemple, est la gnoséologie de la science.

² Michel Foucault, *Magazine littéraire* n° 207, mai 1984, pp.35-39.

Très curieusement, dans l'histoire subjective de cette application "de terrain", les deux personnages emblématiques du XVIII^e seront donc finalement le philosophe et le sauvage, situés par devers eux aux deux extrémités du simple et du multiple.

Bougainville découvre Tahiti mais c'est Diderot qui lui donne forme. Toute découverte est un fait brut, un objet ouvert, elle n'a de forme qu'interprétée et resoumise à une doxa collective. La découverte de Bougainville reste donc sans direction, tant qu'elle ne trouve pas sa forme dans la "lecture" de Diderot, ce qui explique le schisme entre le navigateur et le philosophe. L'îlien n'existe que par l'action déterministe de nomination qui abolit le hasard de sa découverte. Ce sont donc bien les philosophes qui donnent corps au sauvage, recomposent son image eux qui, malheureusement, comme le remarquait Rousseau, ne voyagent pas.

Mais la rencontre avec le sauvage reste perçue dans sa valeur réificatrice sous-jacente. Le sauvage, et surtout son image, permet à l'Européen de faire retour sur lui-même. Cette fausse altérité n'existe que dans la mesure où elle tourne un miroir complaisant vers l'homme des Lumières, pour qu'il s'y admire et se reconnaisse par contraste aux déchéances primales qu'il croit avoir surmontées.

L'extraction de nature l'a éloigné de ce frère attardé et a confirmé la validité de ses progrès philosophiques : la longue marche vers l'esprit et le dépassement des atavismes d'espèce. Cette rencontre se fait sur la base corrélatrice d'une sorte d'enfance majeure de l'humanité redécouverte là, sur ces terres australes isolées, ayant omis de grandir et de réclamer dans le chœur des nations, une voix adulte. L'Aborigène a déjà disparu dans un discours qui l'efface avant même de l'avoir rencontré. Il est résolu par avance, comme résorbé dans l'effort de raison qui tente de lui donner un sens.

Le XVIII^e siècle voit donc à la fois l'émergence et l'effondrement simultané d'une pensée généreuse qui se résorbera sous l'impact des rencontres. Aucun des navigateurs français n'aura la distance nécessaire, ou au contraire peut-être trop de distance, pour distinguer dans sa rencontre avec l'Aborigène les éléments plus subtils

d'un enseignement philosophique unique. Au lieu de quoi, les témoignages tombent presque tous dans la partialité et le préjugé, sans jamais laisser coexister cette altérité formidable. Les précautions de Degérando sont, comme on l'a vu, lettres mortes, lui qui écrivait prophétiquement, parlant des explorateurs : "ils font raisonner le Sauvage à notre manière"¹.

Le XIX^e siècle lui non plus n'a pas laissé de choix à l'Aborigène. Le nouvel imaginaire français, corseté dans sa foi nouvelle et exclusive en la science, scelle son destin. Les descriptions deviennent cliniques, accablantes : un être velu, simiesque, impropre à toute assimilation. Les naturalistes s'interrogent sur la spéciation, est-il interfécond, est-il humain?

Curieusement l'un des traits inattendus de cette interrogation est que l'articulation nature/culture se déplace insensiblement, on ne parle plus de dichotomie mais de connexions, de conjonctions entre une socialisation de la nature et une naturalisation du rapport social : inversions subtiles par lesquelles l'ensemble du rapport social est perçu comme naturel et le sauvage comme antinaturel. Cette notion est même si surabondamment figurée que l'on assiste brusquement à un foisonnement romanesque remarquable et qui se prête parfaitement à une modélisation textuelle de ce concept d'inversion. Littérature romanesque et littérature scientifique entrent en résonance à tel point qu'on ne peut plus véritablement être certain de qui influence qui.

De même, l'une des formes politiques majeures de la pensée du XIX^e se cristallise autour du progressisme triomphant, autour de l'avancée indéfinie des sciences et des techniques. Les sociétés aborigènes représentant par contraste le degré zéro de ce progressisme, voire sa négation pure, cette nouvelle opposition inverse à nouveau les données de l'inné et de l'acquis. Les sociétés européennes industrielles et matérialistes se perçoivent comme jeunes, flexibles et morales, les sociétés primitives, inversement, sont perçues comme archaïques, figées et décadentes.

¹ Degérando, op. cit., p. 9.

Paradoxalement le scientisme, le progressisme linéaire s'effondrent en pleine modernité au XX^e siècle. Brusquement il n'y a plus une vérité, mais des vérités. La science elle-même est relativisée, c'est un discours parmi d'autres. Ici comme ailleurs, les impératifs catégoriques des nouvelles philosophies réactivent d'anciennes images. On passe de la haine raciale la plus abjecte à la redécouverte et à l'ennoblissement de l'Autre. L'Altérité comme questionnement touche même à la relation anthropologique.

Dans un monde pluriel, l'approche anthropologique participe désormais au soupçon de toute centralité, voir même à l'impossibilité de tout savoir défini. Le décentrement culturel, couplé au recul des grands textes de légitimation, restaure en apparence la figure de l'Aborigène dans la légitimité polyphonique du monde.

Mais ce mouvement de l'histoire européenne qui a consisté d'abord à considérer "l'économique" (sociétés pastorales, chasseurs-cueilleurs, agricoles) pour ensuite se tourner vers l'histoire des mentalités, est passé d'une lecture marxiste qui prédétermine les rapports humains d'après les lois du capital, à des lectures pluralistes (mentalités) qui se retrouvent surtout chez les structuralistes et les psychocritiques¹, voire même chez les postmodernes (Butor par exemple). D'où, en réalité, une certaine facticité des discours de l'altérité. Il y a dans la reconnaissance d'autrui (liée d'ailleurs aux procédures analytiques) un résidu idéologique vertical, celui du "même" par lequel l'autre est objet d'étude implicite, pas le moi. L'altérité-altération de l'Autre² se propose comme une réflexion-exclusion où le primitif est l'Autre du civilisé. C'est encore le même non-dit, la même coupure épistémologique, hier primitif, aujourd'hui Autre. Les deux nominations sont des exclusions.

¹ Roheim se rendra en Australie en 1929 pour prouver que le complexe d'Oedipe existe aussi chez les primitifs.

² Pour paraphraser une expression de Marc-Alain Ouaknin qui, lui, parle de "l'altération-altérité de l'Autre" dans *Lire aux éclats*, Seuil, 1994, p.14.

L'Aborigène, retravaillé par l'anthropologie structurale, grâce à son système de parenté et à sa religion¹, se voit réhabilité au nom de la complexité de ses “techniques” humaines. La pensée primitive, elle aussi, est capable d'abstraction, nous dit-on. Mais comme on l'a vu, il nous a fallu “référer” patiemment les idées aux pratiques dont elles émanaient pour mettre en évidence la réalité auto narcissique de l'analyse. Le structuralisme n'a perçu dans l'Aborigène que des... structures.

Dernier avatar enfin, l'ethnologie sociale qui s'intéresse, elle, à l'impact de l'alcoolisme, de la drogue, du suicide et de l'obésité nous présente le dernier Aborigène, corps social malade, dysfonctionnel, diabétique et criminel.

Tout au long de notre étude, nous avons été portés parfois à formuler un certain nombre de jugements moraux sur la valeur des représentations comme si finalement toute interprétation était impossible puisqu'elle porte en elle le poids de son contexte. Nous n'avons fait là, en somme, que nous faire l'écho de la notion postmoderne de la relativité des points de vue, de la transivité des dogmes scientifiques et intellectuels et du décentrement des valeurs unitaires. Il suffit à cet effet de mentionner l'exemple récent de la transivité des théorèmes tels la linéarité simpliste des schémas de Crick et Watson à propos du fonctionnement de l'ADN, schéma qui servit de base à l'édifice de la génétique pendant plus de cinquante ans et qui aujourd'hui éclate sous la poussée des nouvelles sciences telles que l'épigénétique ou les nouvelles infrastructures syntaxiques arborescentes dérivées des sciences informatiques et qui servent désormais à modéliser le vivant².

A la clôture de cette étude, il serait intéressant de se demander si la pensée aborigène pourrait, sur le plan d'une légitimité efficiente, proposer aujourd'hui des modèles alternatifs ou collatéraux, des fonctionnements pratiques pour nos sociétés

¹ Ce qui n'empêchera pas Mircea Eliade de souligner (op. cit., p. 33) que l'ouvrage clé de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, aide à "mieux comprendre la mentalité occidentale qu'à nous faire une idée de la religion primitive".

² Voir les travaux de Uri Alon et d'Aviv Regev, “Qui va déchiffrer le code de la vie ?”, Magazine Science & Vie n° 1047, décembre 2004, pp. 57-61.

contemporaines. Les primitifs ont-ils inventé une “technologie” de l’âme ? Ont-ils un système de pensée autre et inédit ? En quoi leurs constructions culturelles multi millénaires pourraient-elles avoir un usage sur notre perspective de la science, de l’art ou de la politique ? On pourrait imaginer une Renaissance, un apport culturel aborigène comme on parle de l’apport culturel de la Chine dans l’Occident médiéval : redéfinir la notion de temps, de cyclicité, de propriété privée, réécrire les formes civiques de la responsabilité personnelle et intercommunautaire, révolutionner l’art et sa dépossession... Mais lui avons-nous jamais laissé une chance de s’exprimer ?

La vertu de l’imaginaire est d’édifier, au ciel des idées platoniques, un Aborigène générique, jamais une personne, mais une essence emblématique et générale du primitif, où chaque Aborigène tient lieu de tous les Aborigènes. C’est même cette vertu auto soustractive qui le rend si protéiforme, si insubstantiel, aussi si semblable au mythe sans âge et sans auteur. Si comme on l’a vu, on n’apprend pas la technique du feu dans le mythe de Prométhée, alors l’Aborigène est lui aussi un mythe en cela même qu’il ne nous renseigne en rien sur l’humanité.

C’est en cela sans doute que l’ethnologie contemporaine se heurte à une quasi-impossibilité matérielle. Elle ne peut rationaliser l’impact du continent imaginaire, ni en délimiter des groupes et des sous-catégories qui auraient valeur de science et dont nous serions capables d’extrapoler un savoir reproductible. La science postule qu’un fait est avéré lorsque, à un même effet correspondent les mêmes causes. Or l’Aborigène, peuple de l’imaginaire et non des faits, reste un personnage moins saisissable que les elfes ou les fées parce qu’il vit essentiellement dans notre imaginaire et non en Australie. Nous sommes tous les héritiers malheureux et involontaires d’une vision prédécoupée dans le tissu des rêves qui, de Bougainville à Lévi-Strauss, nous a été léguée avec l’imaginaire français. La figure de l’Aborigène n’existe pas, elle est seulement la figure de nos structures mentales successives.

Figures de l'Aborigène dans l'imaginaire français

Sommaire

Cette étude présente les différentes figures que revêt l'Aborigène australien dans la psyché française à travers trois siècles d'historiographie consacrée à la sphère australe. Cette étude, tantôt linéaire tantôt thématique, détaille les représentations françaises de l'Aborigène telles qu'elles apparaissent dans les récits des premiers navigateurs du XVIII^{ème} siècle ainsi que dans les écrits populaires et scientifiques du XIX^{ème} français jusqu'aux publications essentiellement anthropologiques et journalistiques du XX^{ème} siècle.

Ce portrait kaléidoscopique, soumis étroitement aux différents prismes nationaux, infuse tour à tour chez l'Aborigène les vertus et les cruautés de ses propres observateurs. Saisie dans un contexte à la fois purement français et temporel, l'image de l'Aborigène mute et se transforme infiniment pour refléter le questionnement de ses contemporains civilisés, il devient comme l'image spectrale du siècle qui l'observe. Cette figure muable et contradictoire n'existe finalement pas, c'est au contraire les figures successives des structures mentales de l'homo europeanus qui y sont révélées, et au sein de celles-ci, la très particulière *exception française*.

Images of the Aborigine man in French representations

Summary

This study presents the many different images or guises of the Australian Aborigines as they appear in the French psyche spread over more than three centuries of historiography dedicated mostly to the "Australian sphere". At times linear, at times thematic, this study reviews the French representations of the Aborigines as they emerge throughout the narratives of the early XVIII Century navigators, through the popular and scientific writings of the XIX century and all the way up to the mostly anthropological and journalistic publications of the XX^o Century.

Closely mirroring the nationalistic views of the time, this kaleidoscopic portrait tends to infuse in return the aboriginal man both with the virtues and cruelty of his very own observers. Caught between a shifting context purely French and temporal, this image of the Aborigine mutates and transforms itself almost endlessly to reflect in fact the mutations and questionings of its civilized counterpart. Beyond this image of the "savage", the Aborigine comes out as a mutable and contradictory figure that only highlights and reveals the very mental structures of Homo Europeanus and more particularly what has become to be known as the "French exception".