

This file is part of the following work:

Bel-Davias, Carine (2017) *Mémoire et identité dans les récits de vie des Insulaires Australiens du Pacifique Sud: une lutte pour la reconnaissance / Memory and identity in the life writing of Australian South Sea Islanders: struggling for recognition*. PhD Thesis, James Cook University and Université de Montpellier

3.

Access to this file is available from:

<https://doi.org/10.25903/ma39%2D8k51>

Copyright © 2017 Carine Bel-Davias.

The author has certified to JCU that they have made a reasonable effort to gain permission and acknowledge the owners of any third party copyright material included in this document. If you believe that this is not the case, please email

researchonline@jcu.edu.au



THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par l'**Université Paul-Valéry Montpellier 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 58
Et de l'unité de recherche EMMA (EA741)

Spécialité : **ANGLAIS**

Présentée par **Carine Bel-Davias**

**Mémoire et identité dans les récits de vie
des Insulaires australiens du Pacifique
Sud : une lutte pour la reconnaissance**

Soutenue le 1^{er} décembre 2017 devant un jury composé de

Madame Helen GOETHALS, Professeur, Université de Toulouse-Jean Jaurès	Rapporteur
Monsieur Christian GUTLEBEN, Professeur Université Côte d'Azur	Rapporteur
Madame Claire OMHOVERE, Professeur Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directrice
Madame Barbara GLOWCZEWSKI, Professeur Université James-Cook, Australie	Directrice
Madame Victoria KUTTAINEN, Professeur Université James-Cook, Australie	
Monsieur Matthew GRAVES, Maître de conférences Université de Provence	



RÉSUMÉ

Cette étude reconsidère les récits de vie d'auteurs méconnus issus de la communauté des Insulaires australiens du Pacifique Sud dans une perspective postcoloniale. Elle se concentre sur leur expérience de déplacement et de relocalisation telle qu'elle est racontée dans les récits en lien avec la mémoire. Cette thèse avance que ces récits constituent une littérature de résistance et contribue dans leur ensemble à une plus large reconnaissance de leur communauté. Les Insulaires australiens se définissent comme les descendants d'Insulaires en provenance de Mélanésie principalement (Vanuatu et îles Salomon), engagés sous contrat (« Kanakas ») pour travailler dès 1863 dans les plantations de canne à sucre du Queensland dans des conditions proches de l'esclavage. Les souvenirs personnels des auteurs présentés, Faith Bandler, Noel Fatnowna, Mabel Edmund et Jacqui Wright associée à Francis Wimbis, de même que ceux de leurs ancêtres kidnappés, victimes du « blackbirding », mettent en lumière une histoire commune de souffrance, de discrimination mais aussi de survie et d'adaptation qui sert de base à la création d'une identité commune inédite en dépit de leurs diverses origines géographiques. Bien que leur existence ait fait l'objet d'une reconnaissance officielle, cette identité inscrite sur le papier n'est pas aussi fixe et unique qu'il n'y paraît : elle s'intègre dans un réseau d'identités-relations maintenues en interaction constante par le travail mémoriel qui, dans les récits insulaires, opère à la fois comme stratégie de résistance à l'oubli et comme processus d'identification. A la fois ancrées en des lieux et déterritorialisées, ces identités dynamiques évoluent à la manière d'un rhizome et inscrivent les Insulaires australiens sur une carte plus large des populations diasporiques déplacées.

Mots-clés : Insulaires australiens du Pacifique Sud ; identité-relation ; mémoire ; diaspora ; engagemment ; « blackbirding » ; « Kanakas » ; rhizome ; postcolonialisme, littérature du Pacifique

Memory and Identity in the Life Writing of Australian South Sea Islanders: Struggling for Recognition

ABSTRACT

This dissertation reconsiders the life narratives of unrecognised writers belonging to the Australian South Sea Islander community from a postcolonial perspective. It concentrates on their experience of dispersion and relocation as related by memory and recounted in narrative. This thesis argues that these narratives constitute a literature of resistance and contribute as a body of work, to a larger recognition of their community. Australian South Sea Islanders define themselves as the descendants of Islanders who mainly came from Melanesia (Vanuatu, Solomon Islands) and were indentured to work on the sugar cane plantations of Queensland from 1863 to 1904 in slave-like conditions. The personal memories of the authors under study, Faith Bandler, Noel Fatnowna, Mabel Edmund and Jacqui Wright in association with Francis Wimbis, as well as those of their abducted ancestors, victims of « blackbirding », shed light on a common history of suffering, discrimination but also survival and adaptation which enabled them to create a new common identity despite their various geographical origins. Although their existence has been officially recognised, this identity, as written on paper, is not as fixed and unique as it seems: it is part of a network of *identités-relations* which, in the case of Australian South Sea Islanders' narratives, are maintained in constant interaction by the work of memory that operates as a strategy of resistance against oblivion and as a process of identification. In being both rooted and deterritorialised, these dynamic identities are evolving in the same way as a rhizome would and they inscribe Australian South Sea Islanders on a larger map of diasporic displaced people.

Key words: Australian South Sea Islanders; *identité-relation*; memory; diaspora; indentured labour; « blackbirding »; « Kanakas »; rhizome; post-colonialism; Pacific literature

REMERCIEMENTS

Je souhaite en premier lieu exprimer toute ma reconnaissance à mes deux directrices de thèse Mmes les professeures Claire Omhovère et Barbara Glowczewski pour leur bienveillance et leur soutien indéfectible. Elles m'ont aidé à garder le cap en élargissant le champ des perspectives tout au long de ce cheminement par-delà les océans et les disciplines. Cette recherche n'aurait pas été possible sans leur aide précieuse, de même que celles des professeures Victoria Kuttainen et Rosita Henry.

Je suis également très reconnaissante aux universités Paul-Valéry et James Cook pour leur travail de collaboration dans le cadre de cette cotutelle.

Je voudrais aussi exprimer ma gratitude aux Insulaires australiens du Pacifique Sud que j'ai rencontrés lors de conférences nationales et des célébrations de 2012 et 2013 pour avoir pris le temps de partager leur histoire et leur combat avec moi, en particulier, Emelda Davis et l'association ASSI.PJ, Imelda Miller du Queensland Museum, Graham Tanner, Mary Luie, Matt Nagas pour sa visite des lieux historiques de Bundaberg associés aux Insulaires australiens.

Je tiens également à remercier Johnny Wenissö, Odette et Antoine Kahlemu (tribu de Joking), Louie et Sasabe Gopiwate (tribu de Mu) à Lifou (Iles Loyauté de Nouvelle-Calédonie) pour leurs témoignages.

Je remercie par ailleurs les professeurs Clive Moore et Stephen Mullins chacun pour l'envoi d'un article, ainsi que la John Oxley Library, la Queensland State Library, la Cairns Historical Society et Corinne Cuménal de la Médiathèque de l'ADCK à Nouméa pour leur avoir facilité mes recherches.

Enfin, je souhaite remercier de tout cœur ma famille, mes parents et mes amis pour leur soutien, leurs encouragements et leur patience, en particulier, Éric, Armand et Alexandre.

TABLE DES MATIERES

Liste des annexes.....	8
Liste des abréviations.....	9
INTRODUCTION	10
PARTIE I . TEMOIGNER D'UN PASSE OUBLIE : UNE QUESTION DE RECONNAISSANCE.....	36
1. CHAPITRE 1. Écriture et résistances : s'inscrire dans l'espace historique, littéraire et politique australien	40
1.1. Revisiter l'histoire oubliée et/ou contestée des Insulaires australiens du Pacifique Sud : une littérature de résistance	40
1.1.1. Contexte d'arrivée des Insulaires du Pacifique Sud en Australie.....	40
1.1.2. Contexte d'émergence des écrits insulaires australiens.....	46
1.1.3. Faith Bandler : pionnière dans la lutte pour les Insulaires australiens.....	49
1.1.3.1. Réactualiser un passé oublié	49
1.1.3.2. Lutter contre le révisionnisme	54
1.1.4. Du « blackbirding » aux revendications diasporiques : prendre le contrôle de son histoire et affirmer son identité.	55
1.1.4.1. Le point de vue des Insulaires australiens	55
1.1.4.2. L'hommage à la famille et la pérennisation du patrimoine culturel insulaire australien	57
1.1.4.3. Identités et relations en espace diasporique.....	59
1.2. Témoigner pour exister/résister : le choix du récit de vie.....	62
1.2.1. Entre biographie romancée, témoignage, vérité et fiction : « créer, c'est résister »	62
1.2.2. Le mélange auto/biographique : entre réflexivité et complémentarité.....	72
1.2.3. « La tentation ethnologique ».....	77
1.3. Questions de légitimité et d'autorité : « à qui appartient le passé ? »	80
1.3.1. La controverse historiographique et ses conséquences	80
1.3.2. Faire front à la critique des spécialistes : la difficile conciliation entre histoire et mémoire	84
1.3.3. La question littéraire	91
2. CHAPITRE 2 : Résistance culturelle, résilience et adaptation.....	96
2.1. Le patrimoine culturel insulaire : chronique d'une perte annoncée ?.....	96
2.1.1. Un patrimoine fragmenté associé à la perte.....	97
2.1.2. Des traditions menacées.....	105
2.1.2.1. Des traditions d'un autre temps.....	105
2.1.2.2. Ritualiser l'acte de transmission.....	107
2.2. Résilience culturelle et adaptation	108
2.2.1. Terre et mer, paradigmes de l'insularité dans les récits insulaires.....	109
2.2.1.1. L'attachement à la terre.....	110
2.2.1.2. Le lien à la mer	115
2.2.1.3. Ancrage et fluidité des identités en contexte diasporique	118
2.2.2. Le rôle de la religion.....	122
2.2.2.1. Méfiance et opposition	122
2.2.2.2. Recréer un espace communautaire insulaire	124
2.3. Oralité et Ecriture.....	130
2.3.1. Un discours oralisé assumé	130
2.3.2. De l'humour, de l'ironie...et du non-dit.....	137

2.3.2.1.	De l'humour.....	137
2.3.2.2.	De l'ironie	139
2.3.2.3.	Tout ou ... ne rien dire : entre silence et surenchère descriptive	142
3.	CHAPITRE 3. Le devoir de mémoire	146
3.1.	L'île d'origine comme lieu d'ancrage et de déracinement.....	146
3.1.1.	L'arrachement à la terre d'origine.....	147
3.1.1.1.	L'île d'origine comme lieu de déracinement	147
3.1.1.2.	De la perte de l'île à la perte identitaire	153
3.1.2.	L'île comme lieu d'ancrage éternel	157
3.1.2.1.	Faire vivre le souvenir de l'île dans le nouvel espace d'implantation.....	158
3.1.2.2.	L'île pérennisée à travers le récit	160
3.2.	Les lieux d'implantation australiens.....	164
3.2.1.	D'une implantation forcée... ..	165
3.2.1.1.	La plantation comme espace de souffrance physique et morale	165
3.2.1.2.	Survivre ou mourir : le début d'une histoire collective	169
3.2.2.	À une implantation choisie	172
3.2.2.1.	Le choix de rester	173
3.2.2.2.	Le lieu d'implantation choisi comme lieu de « remémoration, mémorisation et commémoration »	178
3.3.	Mémorialiser le passé par le récit.....	182
3.3.1.	Le devoir de mémoire	182
3.3.2.	Le récit comme lieu de mémoire	185
 PARTIE II. S'IDENTIFIER DANS L'ESPACE SOCIAL, NATIONAL ET TRANSNATIONAL : UNE QUESTION DE POSITIONNEMENT		191
4.	CHAPITRE 4. Se démarquer des représentations coloniales et valoriser sa différence	196
4.1.	De l'ambivalence des stéréotypes	196
4.1.1.	L'altérité du point de vue insulaire	197
4.1.1.1.	La peau comme signe identitaire et objet d'un discours stéréotypé.....	197
4.1.1.2.	Renverser les valeurs du discours colonial par la création de nouveaux stéréotypes ...	203
4.1.2.	Jeux d'ombres et de lumières	212
4.1.2.1.	Vision d'un monde d'après la Chute	212
4.1.2.2.	Une économie de désir axée sur une surdétermination des signes métonymiques	216
4.2.	Émergence du sujet insulaire.....	219
4.2.1.	Transfert des rôles dans les relations de pouvoir : le tandem Wacvie/Emcon.....	220
4.2.1.1.	Affirmer ses qualités.....	220
4.2.1.2.	Wacvie et Emcon comme agents insulaires.....	221
4.2.2.	Prise de pouvoir énonciative et positionnement multiple du sujet.....	225
4.2.2.1.	Se définir en tant que narrateur insulaire	226
4.2.2.2.	Du rejet de la différence à l'engagement politique dans No Regrets	231
5.	CHAPITRE 5 : Liminalité, hybridité et Relation : l'expérience des descendants insulaires en espace diasporique	238
5.1.	Faire entendre un discours de la marge.....	239
5.1.1.	Vivre en espace territorialisé et marginalisé.....	240
5.1.1.1.	La marge comme espace de protection	240
5.1.1.2.	La marge comme espace de ségrégation	244
5.1.2.	Strates raciales et sociales à la marge : hiérarchiser pour mieux régner	255
5.1.2.1.	Hiérarchisation des blancs.....	256
5.1.2.2.	Diviser les noirs entre eux	261

5.2.	Se positionner dans un espace communautaire diasporique	265
5.2.1.	D'un espace liminal cloisonné à un espace diasporique ouvert	266
5.2.2.	Tendre vers une égalité relative	272
5.2.2.1.	Des relations fondées sur l'échange et la réciprocité	272
5.2.2.2.	Une égalité relative, au prix d'une acculturation progressive	278
6.	CHAPITRE 6. Ancrage, mobilité et déterritorialisation : construire un réseau d'identités-relations...	283
6.1.	Flux et reflux spatio-temporels	284
6.1.1.	Liens spatio-temporels : faire retour et ritournelle.....	284
6.1.1.1.	Chassés-croisés narratifs autour des souvenirs ritournelles	284
6.1.1.2.	Ritournelles de forme et de contenu.....	292
6.1.2.	Des souvenirs qui ancrent et ... qui déterritorialisent.....	298
6.2.	Transfert et déplacement : vers une cartographie évolutive des identités-relations	302
6.2.1.	Liens géographiques : d'une vision européenne réductrice à une perception océanienne interconnectée des lieux et des identités.....	303
6.2.2.	Revisiter les notions de « home », d'appartenance et d'insularité	312
6.2.3.	Le témoin comme passeur d'histoire et de mémoire	318
6.2.3.1.	Rôle du témoin diasporique	318
6.2.3.2.	Le rôle du lecteur.....	322
6.2.3.3.	Faire relais	324
6.2.3.4.	Nouveaux développements.....	331
	CONCLUSION	337
	ANNEXES.....	343
	BIBLIOGRAPHIE	357
	INDEX.....	377
	Index des concepts.....	378
	Index des noms propres.....	381

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1 : « La Géographie de l'Océanie. » *Vroum* 52. Web. 29th Sept. 2017.

Annexe 2 : Nahow, Krishna. « Queensland, Australia, Pacific Slave Trade Route Aka Blackbirding Route. » Flickr. 23rd Apr. 2012. Web. 29th Sept. 2017.

Annexe 3 : « Australian South Sea Islander Recognition Statement QU 12. » *Queensland Museum*. Queensland Government. Web. 29th Sept. 2017

Annexe 4 : Première de couverture *Wacvie* (1977)

Annexe 5 : Première de couverture *Welou* (1984)

Annexe 6 : Première de couverture *Fragments* (1989)

Annexe 7 : Première de couverture *No Regrets* (1992)

Annexe 8 : Première de couverture *Hello Johnny !* (1996)

Annexe 9 : Première et quatrième de couverture *The Secret* (1996)

Annexe 10 : Illustration de Jacqui Wright extraite de *The Secret* (1996, v)

Annexe 11 : Illustration de Jacqui Wright extraite de *The Secret* (1996, x)

Annexe 12 : « Strange Recipe » (Moreton *Post Me to the Prime Minister* 2004, 42-43)

Annexe 13 : Walcott, Derek. « The Sea is History. » *Poets.Org*. Web. 28th Sept. 2017.

Annexe 14 : Burton, Tony. « Australian South Sea Islander Flag. » *Flags Australia*. Flag Society of Australia Inc. 2012. Web. 25 Aug. 2017.

LISTE DES ABREVIATIONS

Abréviations des textes du corpus

- Wacvie* Bandler, Faith. *Wacvie*. Australia : Rigby, 1977.
- Welou* Bandler, Faith. *Welou, My Brother*. Australia : Wild and Woolley Pty. Limited and Aboriginal Artists Agency Limited, 1984.
- Fragments* Fatnowna, Noel. *Fragments of a Lost Heritage*. Dir. par Roger Keesing. Sydney : Angus and Robertson, 1989.
- No Regrets* Edmund, Mabel. *No Regrets*. Australia : University of Queensland Press, 1992.
- Hello Johnny !* Edmund, Mabel. *Hello Johnny! Stories of my Aboriginal and South Sea Islander Family*. Rockhampton : Central Queensland University Press, 1996.
- The Secret* Wright, Jacqui, et Francis Wimbis. *The Secret : A Story of Slavery in Australia*. Gin Gin, Queensland : Wimbis and Wright, 1996.

Autres abréviations

- ADCK Agence pour le Développement de la Culture Kanak
- ASSI Australian South Sea Islanders
- ASSI.PJ Association des Insulaires australiens du Pacifique Sud de Port Jackson (Sydney)
- ASSIUC Australian South Sea Islander United Council
- FCAATSI Federal Council for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders
- MBE Member of the Order of the British Empire

INTRODUCTION

En Australie, l'existence des Insulaires australiens du Pacifique Sud et leur contribution à l'histoire nationale peinent encore de nos jours à être reconnues. Provenant majoritairement des îles mélanésiennes environnantes¹ (Salomon, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie), ils se considèrent comme les descendants des premiers Insulaires venus dès 1863 travailler sous contrat dans les plantations de canne à sucre du Queensland. Bien que considérés comme travailleurs engagés (« indentured labour ») par les autorités, les conditions déplorables de leur recrutement, souvent sous la menace, et le traitement qu'ils subirent à leur arrivée en Australie les assimilèrent à des esclaves auprès de leurs descendants.

Le travail de la mémoire est venu dès les années 1970 appuyer ces demandes de reconnaissance, que ce soit par l'écriture avec la publication de récits insulaires australiens ou encore aujourd'hui avec l'organisation de colloques, conférences nationales et événements culturels commémoratifs qui depuis 2012, essaient de donner une plus grande visibilité à une communauté oubliée et encore méconnue du grand public. Malgré leur reconnaissance officielle en tant que groupe culturel unique avec une identité propre par le Commonwealth australien (1994), les gouvernements du Queensland (2000, Annexe 2) et de la Nouvelle-Galles du Sud² (2013) et l'existence de monuments commémoratifs dans

¹ Voir annexe 1 pour une carte de l'Océanie.

² État dans lequel certains Insulaires élirent domicile, notamment le père de Faith Bandler, auteure étudiée dans cette thèse.

les villes³ qui ont prospéré grâce à la culture de la canne à sucre, les Insulaires australiens constituent toujours un groupe défavorisé qui attend une reconnaissance dans les actes.

Avec la publication de son roman *Wacvie* en 1977, Faith Bandler (1918-2015) devint la première auteure insulaire australienne à relater par écrit l'expérience de son père, Peter Mussingkon, enlevé sur l'île d'Ambrym au Vanuatu puis transporté en Australie pour y travailler avant de prendre la fuite pour aller s'installer, une fois libre, à Tumbulgum en Nouvelle-Galles du Sud. A cette époque, Bandler était déjà bien connue du grand public car elle s'était engagée auprès des Aborigènes pour une reconnaissance de leurs droits et avait activement participé à l'organisation du referendum de 1967 pour modifier les articles discriminatoires de la Constitution. Elle venait de quitter son rôle de secrétaire générale du Federal Council for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders (FCAATSI) afin de se consacrer aux besoins de sa communauté, exclue des nouvelles réformes qui visaient à aider les Aborigènes. Bandler craignait avant tout que les Insulaires ne perdent leur identité en se déclarant Aborigènes (Interview, cassette n°4), car beaucoup d'entre eux possédaient un parent aborigène du fait des mariages entre les deux communautés. En 1974, elle se rendit alors au Vanuatu pour retrouver la trace de ses ancêtres et décida d'écrire l'histoire de son père, convaincue que son combat pour la liberté devait être raconté afin de ne pas être oublié. Elle reçut plusieurs récompenses pour son engagement auprès des Aborigènes et des Insulaires australiens, notamment l'ordre d'Australie (1984), une médaille des droits de l'homme (1997) et un prix de la Sydney Peace Foundation qui lui fut décerné par Nelson Mandela (2000). Elle reçut aussi le titre du Docteur es Lettres de Macquarie University en 1994 mais refusa de devenir Membre

³ Des monuments existent à Bundaberg, Townsville, Cairns et Mackay dans le Queensland.

de l'Ordre de l'Empire Britannique (MBE)⁴.

Parmi les cinq livres publiés de Faith Bandler, dont deux dédiés à son combat politique (*The Time was Ripe* 1983 ; *Turning the Tide* 1989) et une fiction pour enfants (*Marani in Australia* 1980), seuls *Wacvie* (1977) et sa suite *Welou, My Brother* (1984) sont analysés dans cette étude. Dans le premier l'auteure consacre une large part du récit à décrire la vie à la plantation, une étape importante grâce à laquelle son père apprend les usages et la langue des maîtres blancs, ce qui lui permet d'évoluer et de développer la conscience communautaire qui alimentera son combat pour la liberté. Son père y est représenté sans ambiguïté comme un esclave, à l'image du dessin figurant sur la couverture du roman (Annexe 4) où la tête d'un insulaire se trouve enchaînée à trois pieds de canne à sucre. Le récit rend en outre compte de la micropolitique qui anime les relations de pouvoir entre maîtres blancs et serviteurs insulaires en donnant la parole à chacun : les perceptions partiales et stéréotypées des premiers y sont contrebalancées par une réévaluation positive des valeurs associées aux derniers.

Dans *Welou*, Bandler revient sur la vie de Wacvie sous un angle plus familial en se focalisant sur l'un de ses huit enfants, Walter que tous appellent par son prénom insulaire Welou. A l'occasion du décès de son père, l'auteure retrace les douze premières années de la vie de son frère et la met en perspective avec sa lutte interne pour exister entre deux cultures : celle de son père, mélanésienne, avec laquelle il s'identifie et le besoin de recevoir une culture européenne défendu par sa mère comme étant « the only escape from a life of toil » (48). Les deux mains noires qui figurent sur la page de couverture (Annexe 3) donnent un sentiment d'union familiale et fraternelle.

⁴ Voir l'article de Tony Stephens intitulé « Faith Bandler Helped Change a Nation's Views on Human Rights and Social Justice » dans le *Sydney Herald Tribune* accessible en ligne.

Le second auteur que j'ai choisi d'étudier, Noël Fatnowna (1929-1991), était aussi impliqué dans la politique locale où il œuvrait à la reconnaissance de sa communauté. Il passa sa vie à Mackay de 1929 à 1991 où il décéda deux ans après la publication de son unique témoignage, *Fragments of a Lost Heritage* (1989). Son grand-père Kwailiu, avait été enlevé sur l'île de Malaïta dans les Salomons à un jeune âge avec son cousin Karai. Pendant son enfance, Noel vécut avec sa famille près des anciens Insulaires qui lui ont enseigné la langue, les coutumes et traditions de Fataleka, le village d'origine de Kwailiu. Il était très fier de son héritage insulaire. En 1973, il partit à Malaïta avec sa femme Minnie et ses enfants dans l'espoir de retrouver ce village et de rétablir un lien avec les descendants issus de la même famille que Kwailiu. A l'époque où il rencontra l'anthropologue Roger Keesing, il avait déjà rassemblé un certain nombre d'informations relatives à l'histoire des siens, notamment des souvenirs, photos et documents fournis par les Insulaires de Mackay. Comme Keesing l'indique dans l'introduction de *Fragments* (ix), Fatnowna partagea ces informations avec des étudiants de James Cook University tels que Clive Moore et Patricia Mercer qui travaillaient sur un projet d'histoire orale noire. Pourtant, il gardait à l'esprit le souhait de pouvoir écrire sa propre histoire à sa manière et il demanda à Roger Keesing de l'aider car l'anthropologue avait déjà effectué des recherches de terrain à Malaïta sur le peuple Kwaio en 1963-1964. Grâce à lui, Fatnowna obtint des cassettes et du matériel de l'Aboriginal Arts Board ce qui lui permit d'enregistrer son histoire. Keesing transcrivit à l'écrit, compila et corrigea par la suite le contenu des 27 cassettes enregistrées entre 1978 et 1979 qui constitue *Fragments*. Fatnowna occupa aussi des fonctions politiques, notamment le poste de Special Commissioner for Pacific Islanders auprès du gouvernement du Queensland entre 1976 et 1983 mais il démissionna lorsqu'il se rendit compte de l'inefficacité de la politique menée

et de l'absence d'amélioration dans les conditions de vie des siens. Il travailla par ailleurs dans le service ambulancier pendant 41 ans. En 1968, il fut nommé juge de paix et reçut la médaille de l'Empire Britannique en 1982.

Publié avec l'aide Roger Keesing, *Fragments of a Lost Heritage* (1989) retrace une histoire personnelle, familiale et communautaire étalée sur trois générations d'Insulaires australiens comme l'indique le sous-titre sur la page de couverture : « A Powerful and Moving Account of a Kanaka Family » (Annexe 4), accompagné d'une photo d'époque représentant des Insulaires en train de charger la canne à sucre dans un chariot. Cette histoire se divise en quatre parties : l'enfance de Fatnowna tout d'abord et son expérience de la discrimination en tant que descendant « Kanaka », suivie du récit de son voyage dans les îles Salomon pour retrouver les siens, puis l'histoire de son grand-père Kwailiu et de son père Harry avant de conclure sur l'époque de la déportation après 1901 et les épreuves subies par les Insulaires depuis.

Le troisième auteur de ce corpus, Mabel Edmund (1930-2009), est originaire de Rockhampton. Son père, John William Mann avait été kidnappé au Vanuatu ou à Lifou (îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie) selon les deux versions qu'elle donne de son histoire familiale dans *No Regrets* (1992) et *Hello Johnny ! Stories of my Aboriginal and South Sea Islander Family* (1996). Une confusion était possible du fait que les bateaux transportant les Insulaires en partance pour l'Australie faisaient souvent escale sur d'autres îles pour compléter leur cargaison. Sa mère étant d'ascendance aborigène et allemande, elle perçut très tôt sa différence par rapport aux autres Insulaires avec lesquels elle grandit. Après son mariage avec Harold « Digger », elle partit vivre à Joskeleigh dans une communauté d'Insulaires. Son mari l'encouragea à rejoindre la branche locale du parti travailliste en 1968 et deux ans plus tard, Edmund devenait la première femme noire à être

élue conseillère dans le Livingstone Shire au sein du gouvernement local. A la même époque, elle faisait ses débuts en politique noire et rejoignit l'Aboriginal and Torres Strait Islander Legal Service (ATSILS) dont elle devint secrétaire d'Etat. En 1973, elle fut nommée Commissaire de la National Aboriginal Loans Commission à Canberra par le gouverneur général d'Australie et sillonna le pays jusqu'à la fin de son mandat en 1980. Ces deux fonctions lui permirent de contribuer significativement à l'amélioration des conditions de vie des Aborigènes. En 1981 cependant, suite au décès de son mari, elle décida de suivre des cours d'Art à l'Aboriginal and Islander Vocational School of Art de Cairns dont elle obtint le diplôme deux ans plus tard. Ses batiks et peintures, dont on peut voir un exemple sur la page de couverture de *No Regrets* et d'*Hello Johnny !*, ont été exposés à Rockhampton, Brisbane et Canberra. Edmund reçut également plusieurs récompenses, en particulier la médaille de l'Ordre d'Australie en 1986.

Son premier récit autobiographique, *No Regrets* (1992), regroupe une partie familiale et communautaire puis une partie politique dans laquelle elle retrace son ascension sociale (56) et sa carrière artistique. Quatre ans plus tard, Edmund complète son récit avec *Hello Johnny !*, une série d'anecdotes personnelles associées aux quatre hommes de sa vie : son père, son frère, son beau-père (tous prénommés Johnny) et son mari Digger. Ces souvenirs illustrent la manière dont des groupes ethniques différents peuvent interagir et former un réseau de relations positives dans un environnement multiculturel malgré les frontières raciales.

Enfin, les deux derniers auteurs dont j'ai choisi de parler sont Jacqueline Wright et Francis Wimbis qui co-publièrent en deux ans *The Secret : A Story of Slavery in Australia* (1996), *Light in the Darkness* (1996), un recueil de poésies ainsi que deux contes destinés aux enfants : *The Lizard and the Dog* (1996) et *Two Little Boys and the Snake* :

A South Sea Islander Story Yarn (1997). Moins connu que les précédents auteurs insulaires et, comme Fatnowna, peu à l'aise avec l'écrit, Francis Wimbis confia l'histoire de son père et de son grand-père à Jacqui Wright⁵ qui travailla pendant longtemps dans les communautés aborigènes de Pilbara et du Kimberley en tant que linguiste et enseignante avant de devenir agent littéraire régional (« Literature Officer ») en Australie Occidentale en 2000. Elle fut également éditrice à Magabala Books, une maison d'édition aborigène. Wright travaille désormais en tant que productrice pour la chaîne de télévision australienne ABC. En 2013, son premier roman *Red Dirt Talking* a été sélectionné pour recevoir le plus prestigieux des prix littéraires australiens, le Miles Franklin. Il ne m'a pas été possible de retracer l'origine de sa collaboration avec Francis Wimbis mais le fait est qu'elle accepta de l'aider à mettre par écrit son histoire familiale en s'efforçant de donner une perception des événements aussi proche que possible de celle des Insulaires australiens (*The Secret* 1996, ii).

Bien que ce récit s'étende sur trois générations de Wimbis, du grand-père au petit-fils, son contenu porte essentiellement sur l'histoire du grand-père et confirme la mise en esclavage des Insulaires à travers une polyvocalité des témoignages qui, même fictifs, entrent en résonance et servent d'arrière-plan à l'histoire de l'ancien Wimbis. Poussé à la fuite après l'assassinat de son père suite à une rixe intertribale sur l'île de Lakon (connue aujourd'hui sous le nom de Gaua Island ou Santa Maria dans les îles Banks situées au nord du Vanuatu), ce dernier, alors âgé de quatorze ans, se réfugie à la mission puis se retrouve piégé à bord d'un bateau marchand en partance pour l'Australie. Que ce soit pendant la traversée dans le bateau ou à la plantation, la description des mauvais

⁵ Voir sa biographie sur le site de littérature australienne Auslit consulté le 6 février 2017.

traitements infligés et des conditions difficiles endurées vient corroborer l'avant-propos de Wright qui en appelle ouvertement à une reconnaissance des pratiques esclavagistes en Australie, comme l'indique le titre du récit, *The Secret : A Story of Slavery in Australia*. Malgré cela, Wimbis évoque la fierté d'être devenu australien et incite son fils à transmettre à ses enfants leur héritage culturel insulaire (71).

D'autres récits, souvent destinés à un usage familial ou communautaire plus restreint, virent également le jour, parmi lesquels *History and the South Sea Islanders on the Tweed* (1994) de Johnny Itong suivi de ses *Memoirs of my 80 Years of Work in the Areas of Tweed-Brisbane* (1995) ou *Faith of our Fathers : A Journey of Three Fatnownas (1866-1999)* de Teresa Fatowna (2002). Il existe également des formes compilées de témoignages oraux tels que ceux recueillis par les historiens Clive Moore et Patricia Mercer dans *The Forgotten People : A History of the Australian South Sea Islander Community* (2001), *Fields of Sorrow : An Oral History of Descendants of the South Sea Islanders (Kanakas)* de Cristine Andrew et Penny Cook (2000) ou encore *Three Among Many : A Collection of Life Stories from Mackay's Aboriginal, Torres Strait and Australian South Sea Islanders Elders* (2000) de Justin Doyle, Grahame Fatowna and Teleal Ketchell. A ces témoignages s'ajoutent aussi des publications sponsorisées par de associations insulaires telles que *History of Kanaka Town* de Lloyd Willie (1998) et *The South Sea Islander Garden of Memories* (1998) de Pat Hamilton qui combinent, sous forme de brochures, histoire locale et histoires familiales. Néanmoins, le caractère plus factuel, généalogique et historique de ces témoignages destinés à aider les descendants dans la recherche de leurs ancêtres ne présente pas le même intérêt que les récits de vie étudiés dans la perspective d'une analyse littéraire : ces derniers fournissent en comparaison une vision plus large de la communauté des Insulaires australiens du

Pacifique Sud qui sert d'arrière-plan au développement d'une identité commune et à la reconnaissance de leur histoire par le travail de la mémoire.

Tous publiés avant que le Queensland (2000) ne reconnaisse officiellement leur identité, les livres que j'ai retenus pour ce travail de recherche abordent sans exception la question de l'enlèvement de leur ancêtre et leur lutte pour survivre à la plantation, deux expériences qui selon moi ont été sous-estimées bien qu'elles constituent les premières étapes de la construction d'une identification commune. Seule Mabel Edmund évoque brièvement cet épisode, préférant se concentrer sur la vie communautaire soudée qu'elle appréciait auprès des Insulaires australiens et sur les liens qu'elle entretenait avec d'autres groupes en présence.

Je propose de montrer que ces expériences communes de dispersion, de servitude et dans le cas présent, d'enlèvement ont engendré à la fois une souffrance commune et un désir de survie qui incitèrent les Insulaires à se rassembler, par petits groupes tout d'abord, autour du cercle familial puis du cercle communautaire, en fonction de l'île d'origine avant de s'inscrire dans un mouvement plus global au niveau national d'abord et international ensuite. Leurs descendants en vinrent ainsi à s'identifier collectivement en tant que descendants de personnes déplacées et réduites en servitude dans un pays étranger dont ils ne connaissaient ni les usages, ni la langue.

Les récits étudiés mettent également en lumière la présence d'autres facteurs qui contribuèrent à ce processus d'identification collective : l'adoption d'une langue commune, le « Kanaka Pidgin English », ensuite remplacé par l'anglais, la christianisation⁶, l'accès à l'éducation pour les enfants insulaires et l'expérience de la

⁶ Certains de ces facteurs avaient déjà été signalés par l'historienne Patricia Mercer (*White Australia Defied* 1995, 28-32).

discrimination sous le régime de la « White Australia Policy ». L'accent que les récits mettent sur ce phénomène vient à son tour soutenir une volonté de reconnaissance amorcée dès 1975 avec la création de l'Australian South Sea Islanders United Council (ASSIUC). De plus, ces récits apportent un sens de continuité et de durabilité à la communauté des Insulaires australiens du Pacifique Sud par leur mise en forme d'une histoire collective à partir de souvenirs personnels qui peuvent ainsi se transmettre aux générations futures, qu'elles soient insulaires ou non.

Étant donnée l'histoire de déplacement et de relocalisation qui est celle des Insulaires australiens du Pacifique Sud dans un pays colonisé par les Anglais et l'importance de la thématique identitaire pour résister à l'oubli et soutenir le processus de reconnaissance, j'ai choisi une approche littéraire postcoloniale pour l'étude de mon corpus. Cette approche a néanmoins été complétée et affinée grâce aux apports venus d'autres disciplines afférentes à mon sujet, notamment les *cultural studies*, les études diasporiques, la philosophie, l'anthropologie, l'histoire et la géographie. Chacune permet de rendre compte des différentes composantes des récits insulaires australiens qui ne peuvent simplement pas être lus à travers une grille prédéterminée correspondant à un hypothétique canon littéraire. De la même manière que l'éclat des coquillages s'estompe s'ils ne sont pas en contact avec l'eau, les histoires des Insulaires australiens auraient paru fades ou dénuées d'intérêt si une lecture pluridisciplinaire n'était venue mettre en valeur la trame mouvante d'une poétique de l'insularité associant terre et mer par un flux mémoriel à travers le temps et l'espace. Je n'aurais alors pu révéler la manière dont leurs contenus hétérogènes se conjuguent pour interagir avec différentes parties de leurs vies et de leurs identités.

Par ailleurs, des chercheurs et penseurs appartenant à des zones géographiques

différentes, du Pacifique aux Antilles m'ont aidée à orienter ma recherche vers une approche non-eurocentrée, transdisciplinaire et transocéanique, fruit de la coopération entre deux universités, l'une en France, l'autre en Australie, situées de part et d'autre de la planète dans deux hémisphères différents.

Dans *Beginning Postcolonialism* (2010, 28-29), John MacLeod rappelle que les littératures postcoloniales ont pour but de remettre en question le discours colonial et de produire de nouvelles formes de représentations destinées à décoloniser les esprits, tout en se focalisant sur les thèmes majeurs de l'identité, du lieu et du déplacement, ce qu'avaient déjà souligné Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin dans leur ouvrage pionnier *The Empire Writes Back* (2002, 8). L'écriture des récits insulaires s'inscrit dans cette optique et l'appropriation de la langue de colonisation, ici l'anglais, dont l'importance est soulignée par Linda Tuhiwai Smith (*Decolonizing Methodologies* 2012, 31), leur permet d'exprimer leurs propres opinions afin de revendiquer leur propre histoire. Edward Said signale que cette réappropriation passe par une volonté de résistance et de la créativité car plus qu'un contre-discours, la fiction narrative, également utilisée par les auteurs insulaires, constitue une alternative à l'impérialisme, « the method colonized people use to assert their own identity and the existence of their own history » (*Culture and Imperialism* 1994, xii). Said est aussi l'un des premiers à faire le constat d'un brouillage des frontières culturelles dans ces conditions, ce qui remet en question toute notion statique d'une identité réifiée héritée de la période coloniale, telle que celles que les colons européens essayèrent de mettre en place dans le contexte australien.

Cela dit, Said n'utilise le terme « postcolonial » qu'avec parcimonie et Tuhiwai Smith souligne que le mot suscite des résistances chez les écrivains et penseurs autochtones parce qu'il semble indiquer que le colonialisme est terminé en dépit de ses

conséquences toujours d'actualité et qu'il réinstaure l'autorité des chercheurs non-autochtones dans le domaine désigné (*Decolonizing Methodologies* 2012, 25). J'ai essayé de contrebalancer ces aspects en m'inspirant de penseurs du Pacifique et des Caraïbes où les populations ont fait l'expérience de la colonisation et de la dispersion et où la notion de fluidité n'est pas systématiquement synonyme de dilution de l'héritage culturel et identitaire, comme le prétend l'auteure aborigène et critique Jackie Huggins⁷. Au contraire, dans leur conception d'une nouvelle Océanie où le Pacifique et ses habitants sont tous connectés par l'océan, l'anthropologue et écrivain Epili Hau'Ofa, l'écrivain samoan Albert Wendt et le fidjien Subramani avancent que la fluidité, qu'elle soit exprimée sous la forme de métaphore maritime ou qu'elle se manifeste dans l'interaction entre littérature orale et écrite ou celle entre passé et présent dans la fiction narrative⁸, peut être conçue comme un cheminement entre les personnes, les identités et les lieux. Cette vision repose sur les échanges culturels qui ont toujours existé entre les îles du Pacifique Sud avant que les colons européens n'y imposent leurs frontières et elle s'efforce de promouvoir la créativité et la voix des Insulaires afin qu'ils puissent s'exprimer « from the inside out » pour reprendre le titre du recueil édité par Vilsoni Hereniko et Rob Wilson (*Inside Out : Literature, Culture, Politics, and Identity in the New Pacific* 1999). Selon le dramaturge, producteur et universitaire rotuman⁹ Vilsoni Hereniko, cette fluidité caractérise les représentations et identités culturelles des Insulaires du Pacifique (*Inside*

⁷ Dans un chapitre de *Blacklines : Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians* (Grossman 2003, 63) intitulé « Always was always will be », Huggins s'oppose au concept de l'identité défendu par Bain Attwood comme étant « a process of becoming » et présente l'aboriginalité comme « fixed rather than a diluted mystical vision to aspire to ». Cet argument s'inscrit dans un plus large débat entre indigénéité et diaspora, qui ne sont pas aussi divisés qu'il n'y paraît selon Daniel Coleman (« Indigenous Place and Diaspora Space : Of Literalism and Abstraction » 2015).

⁸ Voir Subramani (*South Pacific Literature* 1992, 2-12).

⁹ De Rotuma, un archipel situé au nord des îles Fidji auxquelles il est rattaché administrativement.

Out 138). On la retrouve dans la poétique qui anime les récits de vie insulaires et se rapproche de celle développée aux Antilles par Edward Kamau Brathwaite. Semblable au mouvement de flux et de reflux de la marée, cette poétique-dialectique (« tidalectics ») crée un effet de retour dans le récit à travers une interaction dynamique entre temps et espace qui devient productrice de créolisation. Dans « Creolization in Jamaica » (*The Postcolonial Studies Reader* 1995, 202-205), Brathwaite revient sur ce terme qu'il définit comme un processus socioculturel dynamique et interactif par lequel on peut s'identifier de plusieurs manières sans que cette identité ne soit figée ou monolithique.

Chez l'écrivain, poète et penseur martiniquais Edouard Glissant et sa philosophie de la relation, la créolisation, opposée à l'essence, occupe aussi une place importante car elle reconnaît et valorise la diversité à travers l'interaction de ses diverses composantes. Suivant cette perspective, l'identité n'est plus perçue comme une racine unique et fixe mais comme relationnelle et rhizomique (*Poétique de la Relation* 1990, 31), c'est-à-dire inscrite dans un réseau de connections ouvertes entre différentes cultures.

Ces approches insulaires de l'identité ont été déterminantes pour comprendre que l'identité des Insulaires australiens n'est pas une et indivisible mais qu'elle s'inscrit dans un réseau de connections qui s'étendent au-delà des frontières géographiques. Elles font également le lien avec les champs philosophiques, diasporiques et anthropologiques mentionnés précédemment : en effet, dans *Introduction à une poétique du divers* (1996 59), Glissant explique que la référence à la racine et au rhizome pour définir l'identité lui ont été inspirées par « Rhizome », un essai de Gilles Deleuze et Félix Guattari, qui servira plus tard d'introduction à *Mille Plateaux* (1980) et dans lequel ils développent une façon de penser dynamique, transversale et connectée qu'ils identifient à un rhizome et qui fait rhizome, avec ses ramifications multiples et illimitées. Glissant a repris ce concept pour

l'appliquer à la notion d'identité, ce qui lui a permis d'établir une distinction entre les identités ancrées, fondées sur l'unicité et les identités créolisées, produites par la rencontre de plusieurs cultures (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 60).

La notion de rhizome se caractérise également dans l'esprit des Deleuze et Guattari par un fort potentiel de déterritorialisation quand ce dernier emprunte un chemin inattendu et accroît son territoire (« Rhizome » 19) pour établir un lien avec autre chose dans un autre contexte à travers le temps et l'espace. Deleuze et Guattari considèrent que ce lien peut naître de la répétition rythmique de sons ou de motifs qu'ils appellent « ritournelle », un terme musical renvoyant à leur passage transcodé d'un milieu vers un autre (*Mille Plateaux* 384-385). Dans les récits insulaires australiens, ce concept de ritournelle contient à la fois l'idée du retour et celle d'une projection annoncée dans un nouveau milieu. Il opère tant dans la répétitivité des sons, des motifs et des faits que dans leur emphase redondante et renvoie à l'expérience de la dispersion vécue par les Insulaires, tiraillés entre un désir de retour et la volonté de s'intégrer dans leur nouvel environnement.

Peu après, dans le domaine des *cultural studies*, les sociologues britanniques Stuart Hall et Paul Gilroy commencèrent à définir l'identité non plus en tant qu'essence mais en termes de positionnement (Hall « Cultural Identities and Diaspora » 1989, 226), articulé autour des notions de similarité, d'altérité et d'hybridité. Ils ont proposé un nouveau modèle décentré de diaspora qu'ils ont appelé « Black diaspora » en référence à l'expérience des populations noires déplacées et vivant en marge de la société. Ce modèle a permis de remettre en question une perception plus traditionnelle associée à l'expérience juive et centrée sur le point de départ et le maintien d'une identité fixe en dépit de la dispersion selon Stéphane Dufoix (*Diasporas* 2008, 24).

En 1992, l'anthropologue américain James Clifford revient sur la définition du terme

« diaspora » afin de mettre en évidence, comme Paul Gilroy (*The Black Atlantic* 1993, 120), sa capacité à désigner une connexion dynamique au local et au transnational à travers le temps et l'espace. Inspiré par Hall et son usage du concept d'« articulation » emprunté à Gramsci, Clifford développe cette approche et l'applique pour la première fois aux peuples du Pacifique (« Indigenous Articulations » 2001) après une rencontre déterminante avec l'indépendantiste Kanak Jean-Marie Tjibaou. Grâce à lui, Clifford comprend que l'indigénéité peut elle aussi être enracinée et en déplacement, « rooted and routed in particular places » (469), ce qui la rapproche davantage de la notion de diaspora comme l'a plus récemment montré Daniel Coleman (« Indigenous Place and Diaspora Space : Of Literalism and Abstraction » 2015).

L'anthropologue Barbara Glowczewski en arrive à la même conclusion dans son exploration des relations que les Aborigènes d'Australie entretiennent avec les lieux à travers des chants et des récits mythiques (« Le paradigme des Aborigènes d'Australie » 2007, 87) qui constituent des cartes mentales de réseaux fluides et ouverts composés de points et de lignes qui suivent un modèle réticulaire. Alors que les points représentent des lieux spécifiques, les lignes entremêlées illustrent leur interconnexion par les chants (« Guattari and Anthropology » 2011, 105) : les deux systèmes matérialisent l'ancrage et le mouvement (95) comme paradigme des connaissances et des identités aborigènes. L'étude des textes insulaires montre que c'est aussi une caractéristique de l'ontologie insulaire australienne.

La notion de diaspora se trouve par ailleurs associée à celles de carte et de frontière liées à la construction d'un lieu d'échanges culturels dynamiques où les identités se mêlent et interagissent comme l'affirment Avtar Brah (*Cartographies of Diaspora* 2005) et Susan Stanford Friedman (*Mappings : Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* 1998) pour qui l'hybridité occupe une place importante dans sa géographie de l'identité. Alors que

Brah définit son espace diasporique comme un point de confluence entre plusieurs récits, qu'ils soient d'ordre économique, politique, culturel ou psychique (*Cartographies of Diaspora* 1998, 208), Friedman établit une distinction utile entre frontière et zone frontalière, un espace de mélange culturel et d'influence mutuelle (*Mappings* 135).

Pour Homi Bhabha (*The Location of Culture* 1994) aussi, il est question d'hybridité dans un tiers-espace flexible où colonisé et déplacé occupent une position intermédiaire et où les interactions et les franchissements frontaliers sont possibles à travers le discours et l'imagination.

Toujours en lien avec la question de l'identité, la notion de diaspora concerne aussi la mémoire collective dont l'importance a été notamment soulignée par Maurice Halbwachs, Michel Bruneau, Martine Hovanessian et Robin Cohen (*Global Diasporas* 2008, 7). L'étude de sa formation dans le creuset des récits insulaires permet de comprendre comment les Insulaires australiens du Pacifique Sud se définissent à travers leur opposition et leur relation avec les autres populations en s'appuyant sur la base de leurs souvenirs personnels et collectifs. Précurseur dans le domaine, le sociologue Maurice Halbwachs a très tôt établi que les souvenirs individuels acquièrent une dimension collective en raison de leur valeur transgénérationnelle et parce qu'ils sont réinterprétés dans différents cadres sociaux, à différentes époques de la vie. Il démontre que seul le groupe auquel une personne appartient peut maintenir en vie cette mémoire collective pour les générations suivantes (*La mémoire collective* 1950, 49). En la présentant comme un « courant de pensée continu » (46), Halbwachs affirme qu'elle ne peut être assimilée à l'histoire et à ses lignes de partage fixes, ce qui introduit le débat sur la question du rapport difficile entre mémoire et histoire dont le but est différent, comme le rappellent Pierre Nora dans « Entre mémoire et histoire » (*Les lieux de mémoire* 1997, xix) et Inga Clendinnen (« The History Question : Who Owns the

Past ? » 2006).

Dans le cadre de cette étude, ce débat revêt néanmoins une importance particulière due au fait que l'histoire des Insulaires australiens, telle qu'elle a été transmise par la mémoire, s'est vue remise en question par des historiens australiens (notamment Peter Corris, Clive Moore et Patricia Mercer) qui, à partir des années soixante-dix, ont essayé de minimiser la pratique du « blackbirding » et l'emploi du terme « esclave » dans une tentative révisionniste de relecture de leur histoire. D'où la nécessité pour les Insulaires australiens de réaffirmer leur histoire et leur identité par écrit.

Pour le géographe Michel Bruneau, la mémoire collective est une composante essentielle de l'identité en diaspora. Elle a besoin d'être soutenue par des signes et des lieux dans lesquels les peuples déplacés peuvent plonger leurs racines (« Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora » 2006, 328-329). Suivant la même optique, l'anthropologue Martine Hovanessian réoriente la définition de « diaspora » vers une construction dynamique fondée sur la mémoire collective et une stratégie d'identification pour recréer un espace communautaire (« Diasporas et identités collectives » 2007, 10) et reconquérir une forme de territorialité en des espaces réels ou imaginaires.

Enfin, pour en venir à la forme de ces récits insulaires, leurs composantes biographiques, autobiographiques, historiques et fictives les assimilent à des récits de vie, une catégorie définie par Smith et Watson comme étant mieux à même de prendre en compte l'hétérogénéité constitutive des pratiques d'écriture auto-référentes (*Reading Autobiography* 2010, 4). Philippe Lejeune signale dès 1996 que biographie et fiction ne sont pas incompatibles (*Le pacte autobiographique* 1996, 42) et peuvent même être lues au travers de leur interaction l'une avec l'autre.

Le philosophe Paul Ricoeur va plus loin lorsqu'il affirme que par l'acte de narration,

la mémoire devient un élément constitutif de l'identité (*La mémoire, l'histoire et l'oubli* 2000, 103) qui peut devenir projet, dès lors qu'un peuple ressent le besoin de raconter son histoire par un sens du devoir alimenté par un impératif de justice (107). Au terme d'un long débat sur la manière dont l'expérience humaine s'articule de manière dynamique et opère une transfiguration poétique du temps par le récit dans les trois tomes de *Temps et récit* (1983-1985), Ricoeur développe le concept d'identité narrative qu'il définit comme une forme d'identité intégrant à la fois histoire et fiction sur un plan individuel et collectif (« Narrative Identity » 1991, 73). En raison de ces deux éléments, l'identité narrative n'est pas fixe car elle évolue au gré des positionnements multiples adoptés par l'auteur et / ou son protagoniste.

Dans les récits de vie insulaires, ces positionnements peuvent être individuels ou collectifs, articulant un discours racial et politique avec sa composante relationnelle à l'intérieur d'un espace communautaire diasporique marginalisé. Ce discours sert de réponse à ce que David Hollinsworth appelle « institutionalised racism » en Australie (*Race and Racism in Australia* 2006, 97), un pays où les races ont été hiérarchisées selon des règles bien précises dès l'arrivée des colons européens, comme le rappelle Martine Piquet (*Australie plurielle : Gestion de la diversité ethnique en Australie de 1788 à nos jours* 2004). Il a également valeur de témoignage transgénérationnel qui doit être montré et relayé à une plus grande échelle afin de soutenir le besoin de reconnaissance de la communauté à une époque donnée et sur le long terme. Selon Gillian Whitlock, ce discours fait alors l'objet de « testimonial transactions » (*Postcolonial Life Narratives : Testimonial Transactions* 2015) dont la portée limitée peut, suivant les cas, être compensée par la fiction.

Pour conclure ce tour d'horizon, je souhaiterais m'arrêter un instant sur les trois concepts théoriques que Smith et Watson proposent d'adopter pour démêler la complexité des récits de vie (214-216) : la performativité ou la performance des identités, associée dans

mon étude à l'agencéité du sujet chère aux anthropologues, la positionnalité qui fait référence aux différentes postures identitaires adoptées par le sujet et la relationnalité comme marqueur de différence que j'ai pour ma part sorti de sa binarité exclusive pour y incorporer l'approche relationnelle dynamique de Glissant. J'ai utilisé ces trois concepts comme axes de lecture et points de rencontre entre les champs conceptuels des différentes disciplines conviées à cette recherche pour en renforcer l'analyse littéraire dans une perspective postcoloniale.

Malheureusement, force est de constater qu'en dépit des victoires personnelles et collectives des auteurs présentés dans cette étude, dues à un investissement reconnu tant sur le plan local que national, leurs écrits restent à ce jour méconnus du grand public. Ils ne sont plus publiés et n'ont fait l'objet d'aucune réédition en Australie, hormis *No Regrets*, dont la seconde édition, produite par l'université du Queensland, paraît en 1998 avec une couverture différente (correspondant à une autre peinture d'Edmund). Ils restent cependant en partie accessibles dans les bibliothèques australiennes et du Pacifique, notamment celles rattachées aux universités.

Bien connus des historiens qui les ont commentés, ces récits de vie ne semblent pas avoir dépassé le stade de « document sociologique » suivant la formule de Keesing (Introduction *Fragments* xiii) ou de « complément » selon l'historien Doug Munro (« Indenture, Deportation, Survival : Recent Books on Australian South Sea Islanders » 1998, 942). Les historiens qui les commentent, à savoir Peter Corris, Clive Moore, Patricia Mercer et Doug Munro, portent un regard critique sur leur contenu et leur style, en particulier quand les auteurs insulaires ne tiennent pas compte de leurs points de vue. Dans ce domaine, Bandler et son *Wacvie* concentrent l'essentiel des critiques : l'historien Peter Corris lui reproche son manque d'expérience : « her lack of experience as a researcher and

a writer »¹⁰ et sa manière simpliste de décrire les émotions et la personnalité de ses personnages, comme Mercer¹¹. Il s'oppose également à l'épisode de la vente de Wacvie qu'il qualifie de fiction, de même que Moore (*Revising the Revisionists* 1992, 65-66) qui souligne par ailleurs l'absence de folklore mélanésien dans son récit. Mercer regrette que les Insulaires ne soient pas présentés dans un rôle plus actif et intelligent (*Aboriginal History* 1978, 181). Dans sa critique des récits insulaires, c'est à peine si Munro évoque Bandler et ses romans à cause de : « a questionable historical accuracy » (« Indenture, Deportation, Survival » 1998, 941), alors que les récits de Fatnowna et Edmund sont considérés comme des compléments autochtones aux monographies produites par ses pairs. Moore élève quant à lui *Fragments* au rang d'histoire (« Noel Fatnowna and His Book : The Making of *Fragments of a Lost Heritage* » 1994-1995, 139) en raison de sa précision et de sa fiabilité dues à « Keesing's ethnographic expertise and [his] factual corrections and additional Fataleka and Mackay historical material » (147).

Ce type de remise en cause révèle que les récits insulaires australiens n'ont jamais été considérés comme de la littérature par les historiens, si ce n'est par Niel Gunson (« Proud Shoes : Black Family History in Australia » 1981) qui présenta Wacvie comme la première histoire familiale noire en Australie, l'inscrivant ainsi dans la lignée des américains Pauli Murray (*Proud Shoes : The Story of an American Family* 1956) et Alex Haley (*Roots* 1976), dont le bestseller a été publié après le mouvement des droits civiques au moment du bicentenaire américain. Son article effectue par ailleurs une distinction

¹⁰ Cité dans la biographie de Bandler écrite par Marilyn Lake (*Faith : Faith Bandler, Gentle Activist* 2002, 187) en référence à un article de Corris intitulé « Social History of Queensland's Slave Trade » et publié dans le *Weekend Australian* en 1977.

¹¹ Voir la critique de Mercer parue dans *Aboriginal History* (1978, 181-182). Comme Corris, elle compare Wacvie à « a morally simplistic tale » (181).

intéressante entre histoire et histoire familiale, l'une correspondant à une discipline académique au caractère impersonnel et l'autre reposant sur les archives personnelles de gens ordinaires (149).

D'un point de vue littéraire, peu de commentaires sont venus souligner l'intérêt des récits insulaires, qui sont bien souvent présentés comme appartenant à la catégorie plus générale de « Black writing » (Whitlock 1992, 236 ; Shoemaker 1989) sans mention relative à leur origine insulaire. Bien qu'elle répertorie *No Regrets* de Mabel Edmund dans la catégorie des récits aborigènes, Carole Ferrier est vraisemblablement l'une des premières à considérer ce récit en tant que production littéraire (*Gender, Politics and Fiction* 1992, 214). Argumentant que le fait d'avoir classé les récits aborigènes dans la catégorie histoire de vie ou récit de vie les a, en fait, rapprochés de l'histoire et non de la littérature, ce qui a renforcé ce qu'elle qualifie de « perceived lack of literariness » (201), elle propose de les lire dans une perspective postcoloniale comme des sites où identité culturelle et résistance se construisent.

En 1989, Adam Shoemaker engage une réflexion sur la violence physique et l'exploitation dans un chapitre dédié au roman noir australien de *Black Words, White Page : Aboriginal Literature 1929-1988*. Il y développe « the theme of a special Black Australian identity » comme fil conducteur (160) entre les récits aborigènes étudiés, une catégorie dans laquelle *Wacvie* de Faith Bandler est inclus, sans que l'auteur ne tienne compte de ses spécificités culturelles ou historiques. Il lui reproche cependant d'avoir minimisé la violence physique et culturelle à l'œuvre dans les récits aborigènes au profit de contingences ménagères et culinaires peu à son goût (162), qui matérialisent pourtant un transfert de pouvoir dans une micropolitique des relations entre maîtres et esclaves à la plantation.

Sexe, violence et pouvoir sont également au menu de « 'Never Forget that the

Kanakas are Men' : Fictional Representations of the Enslaved Black Body » (Borch *et al. Bodies and Voices* 2008), un chapitre dans lequel Ferrier évoque l'interaction des corps entre noirs et blancs sous un angle peu connu : celui des relations entre femme blanche et travailleur noir.

Plus récemment, Clive Moore s'est intéressé à la manière dont plusieurs récits de l'identité insulaire se sont développés et coexistent tant dans le domaine historique que politique et médiatique tout en abordant brièvement ce qu'il appelle « the Islander voice » à travers des témoignages recueillis à l'oral, des extraits de *Fragments* et en citant l'impact de la thèse de l'esclavage défendue par Faith Bandler sur les media. Bien que le chapitre se propose d'aborder les multiples identifications des Insulaires australiens en tant qu'Australiens, Insulaires du Pacifique Sud et même « as part of a larger diaspora of Indigenous peoples dislodged from their homes as part of labour migration related to nineteenth century capitalism and forced labour migration » (155), il n'en est rien. Moore en revient toujours à son cheval de bataille initial, à savoir la différence de perception qui oppose historiens et Insulaires au sujet de leur mise en esclavage et de la pratique du blackbirding.

Dans sa thèse (« Hidden in Plain Sight : Negotiating Postcolonial Public Remembrance » 2016), Kathleen Fallon se place dans une perspective ethnographique et historique pour explorer les stratégies mises au point par les Insulaires australiens pour survivre au traumatisme du déplacement et de la discrimination à travers une étude des lieux de commémoration de leur histoire. Elle fait également référence au « réalisme traumatique » (283) de certains récits insulaires mentionnés dans cette thèse tout en évoquant une série de témoignages qu'elle présente comme « paratextes » pour éclairer son propos.

Ces deux dernières études témoignent d'un regain d'intérêt pour l'histoire, la mémoire et l'identité des Insulaires australiens du Pacifique Sud à laquelle cette thèse apporte

sa contribution, des sujets d'importance par les Insulaires eux-mêmes en attente d'une reconnaissance dans les actes comme le révèlent les résultats d'un sondage réalisé en 2014 par le gouvernement du Queensland (*Queensland Australian South Sea Islander Community Survey* 2014, 9).

Au regard des critiques mentionnées précédemment, il apparaît que les récits de vie des Insulaires australiens du Pacifique Sud n'ont jamais été reconnus comme des productions littéraires insulaires. Souvent ramenés à un contexte historique, ethnographique, ou sociologique, ils n'ont par conséquent pas reçu l'attention qu'ils étaient en droit d'attendre et ont rarement fait l'objet d'une analyse littéraire. Deux raisons principales à cet état de fait : d'une part, l'idée d'un esclavage en Australie a toujours été sujet à controverse et d'autre part, les récits insulaires ont bien souvent été assimilés à de la littérature noire ou aborigène, voire à de simples « compléments » qui venaient occasionnellement étayer le propos des historiens au sujet du commerce de main d'œuvre et de son impact en Australie. Ces éléments démontrent que les récits insulaires australiens ont été victimes d'un déni de littérarité et de spécificité culturelle et confirment le besoin d'une reconnaissance dans le champ universitaire.

Cette thèse se propose donc de considérer les récits insulaires australiens du Pacifique Sud comme une littérature de résistance et de reconnaissance dans une perspective postcoloniale qui tiendra compte de l'expérience de déplacement et de relocalisation des ancêtres à travers leur mémoire revisitée et partagée par les descendants. Dans leurs récits, les auteurs entremêlent aux souvenirs des anciens les souvenirs personnels afin de mettre en lumière une histoire commune de souffrance, de discrimination mais aussi de survie et d'adaptation qui alimente une poétique de l'insularité et ouvre la voie vers une identification commune (sans être exclusive) bien qu'ils proviennent d'îles différentes. Cette identification

en tant qu'Insulaires australiens du Pacifique Sud a valeur de relation comme son nom l'indique, car elle fait le lien entre les composantes géographiques et historiques de leur identité.

De manière plus spécifique, mon objectif est de montrer comment la mémoire vient en soutien à l'identité, en l'enracinant dans certains lieux tout en la reliant à d'autres situations spatiotemporelles où les auteurs et leurs protagonistes se sont vu projetés. Ils ont dû trouver leur place dans un contexte diasporique, pris dans un faisceau de relations de pouvoir et raciales complexes impliquant plusieurs « autres », qu'il s'agisse des maîtres blancs, des Aborigènes ou de migrants venus de contrées différentes.

Étant donné que cette dimension relationnelle constitue un paradigme de l'identité insulaire australienne, j'ai pris le parti d'en faire le fil conducteur d'un plan qui articule mémoire, résistance et identité. Toutes trois sont envisagées sous le jour de relations mutuelles et complémentaires contribuant au processus de construction du sujet insulaire australien. La mémoire y apparaît comme un lien fondamental, qu'il soit affectif, politique ou poétique : son mouvement de flux et reflux relie, par l'entremise du récit, passé et présent, résistance et positionnement identitaire au-delà de toute forme d'oppositions binaires. Articulée autour de deux parties comportant chacune trois chapitres, cette thèse se réclame de la logique du « et » défendue dans « Rhizome » (Deleuze et Guattari 1980, 36). Elle s'inscrit dans un cheminement qui emprunte des connexions transversales mouvantes et évolutives et qui cherche à promouvoir la relationnalité comme critère définissant.

La première partie de cette thèse vise à resituer le contexte d'arrivée des Insulaires australiens puis celui de la production de leurs récits de vie, car tous deux mettent en lumière la nécessité de témoigner d'un passé oublié afin de venir appuyer une demande de reconnaissance de leur histoire. La mémoire joue à cet endroit un rôle primordial en tant que

stratégie de réactivation et de résistance à l'oubli sous la forme de récits de vie composites qui donnent une nouvelle visibilité aux Insulaires australiens dans l'espace historique, politique et littéraire australiens. Dans un deuxième temps, j'analyserai les facteurs qui contribuent à cette réactivation de la mémoire tels qu'ils ressortent à la lecture des récits, à savoir la résistance culturelle des Insulaires australiens, leur résilience et leur capacité d'adaptation à un environnement européen dont ils ne connaissent au départ ni les usages, ni la langue. Ces éléments participent d'une part à une ritualisation de l'acte de transmission et d'autre part à la mise en forme d'une poétique de l'insularité. Le troisième chapitre abordera la mise en relation qui s'opère entre la mémoire et les lieux auxquels elle se trouve rattachée par l'intermédiaire du récit – qu'il s'agisse de l'île d'origine, de la plantation ou du lieu d'implantation australien – et à sa fonction de mémorialisation.

Le deuxième grand volet de la thèse reflète la manière dont les Insulaires australiens utilisent la mémoire comme une stratégie de positionnement au sein de l'espace national et transnational, au-delà des frontières sociales, spatiales et raciales qui leur sont imposées. Il s'agit tout d'abord de déjouer les représentations coloniales stéréotypées pour laisser émerger le sujet insulaire et valoriser sa différence par un transfert de valeur de signes positivement ou négativement connotés. Puis je montrerai que ce transfert de valeur intervient dans un espace liminal diasporique où les Insulaires parviennent à s'extraire du cloisonnement de la marge pour entrer en relation avec l'autre et tendre vers une certaine égalité. Enfin, dans l'espace qu'instaure le récit, le mouvement oscillatoire du flux mémoriel renvoie à une conception connectée des lieux et des identités, ces dernières étant à la fois ancrées, mobiles et déterritorialisées du fait de l'expérience diasporique.

PARTIE I . TEMOIGNER D'UN PASSE OUBLIE : UNE QUESTION DE RECONNAISSANCE.

Cette première partie est consacrée au processus de réactivation de la mémoire qui devient témoignage dans les récits de vie des Insulaires australiens du Pacifique Sud et soutient une stratégie de résistance à l'oubli dans un but de reconnaissance de leur histoire, la composante identitaire de cette reconnaissance faisant l'objet du deuxième grand volet constitutif de la thèse. Car pour obtenir une reconnaissance, il faut d'abord qu'il y ait connaissance et l'histoire des Insulaires australiens démontre que peu d'Australiens savent encore aujourd'hui qui ces derniers sont et d'où ils viennent. Rattaché au champ universitaire, le travail des historiens semble avoir eu une portée limitée dans le domaine public malgré leurs efforts de collaboration avec le gouvernement pour inclure l'histoire des Insulaires dans les programmes scolaires dans les années 1990. Cependant l'organisation récente par l'Association des Insulaires australiens de Port Jackson (Sydney) des conférences nationales de 2012 et 2013, qui ont respectivement célébré le vingtième anniversaire de la Human Rights et Equal Opportunity Commission (1992)¹² et le cent cinquantième anniversaire de l'arrivée des premiers Insulaires du Pacifique Sud en Australie (1863), ont relancé le débat sur la constitution d'un organisme national servant d'intermédiaire avec le gouvernement sur les questions de reconnaissance, de droits et de réconciliation. Associés à l'organisation d'événements culturels dans le Queensland, ils ont contribué à redonner une nouvelle visibilité à cette communauté dont la population fait l'objet d'une estimation incertaine en raison de l'identification de certains du côté de leur ascendance aborigène. Le recensement

¹² Voir son rapport intitulé *The Call for Recognition : A Report on the Situation of Australian South Sea Islanders* (1993) qui atteste de la situation défavorisée des Insulaires australiens du Pacifique Sud.

de 2016 a néanmoins permis une plus large identification des participants en proposant à chacun de choisir jusqu'à deux ascendances. Dans un communiqué de presse¹³ paru à l'occasion de The Australian South Sea Islander Recognition Symposium de 2017, la présidente de l'Association de Port Jackson, Emelda Davis, estime à environ 70 000 le nombre actuel de descendants Insulaires australiens. Elle s'appuie sur l'Australian Bureau of Statistics qui a noté une hausse de 133% dans le nombre de personnes ayant déclaré une origine insulaire australienne par rapport au recensement de 2011.

Or, toute communauté, pour la connaissance de son histoire, est tributaire d'un partage et d'une réappropriation de la mémoire en amont, surtout lorsqu'elle se sent menacée (Graves and Rechniewski 2012, 2). C'est dans un premier temps par la voie/voix écrite que les Insulaires australiens entendent effectuer et pérenniser cette réappropriation avec leurs propres mots. Car l'écrit fixe et raccroche ce qui reste de la parole orale avant qu'elle ne s'efface irrémédiablement tout en la réinvestissant de manière créatrice dans le domaine de la représentation. Dans une perspective postcoloniale, cette mise en écriture rappelle l'approche défendue par Aimé Césaire dans son *Discours sur la Négritude* dont il redéfinit¹⁴ les enjeux comme :

Une entreprise de réhabilitation de nos valeurs par nous-mêmes, d'approfondissement de notre passé par nous-mêmes, du réenracinement de nous-mêmes dans notre histoire, dans une géographie et dans une culture, le tout se traduisant non pas par un passéisme archaisant, mais par une réactivation du passé en vue de son propre dépassement. (*Le discours sur le colonialisme* 2004, 85-86)

La répétition emphatique de « par nous-mêmes » montre que cette réappropriation est une démarche volontaire et active, liée à un processus d'identification et de résistance au

¹³ Document envoyé par courriel le 6 septembre 2017. L'intitulé de ce communiqué est le suivant : « Australian South Sea Islander Recognition Symposium to Mark the 110th Anniversary of the Mass Deportation of Pacific Islanders from Australia as well as 170 Years Since the First Melanesian Labourers were Brought to NSW ».

¹⁴ Césaire a utilisé ce terme pour la première fois en 1930 et le redéfinit lors de la Conférence Hémisphérique des peuples noirs de la diaspora en 1987, à l'Université Internationale de Floride. Ce discours est publié conjointement avec *Discours sur le colonialisme* (2004).

discours colonial dans une perspective actuelle de dépassement qui nécessite, pour les Insulaires, une reconnaissance. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant évoquent quant à eux la « mise à jour de la mémoire vraie » par un processus créatif qui incite « à mettre en branle l'expression de ce que nous sommes » (*Éloge de la créolité* 1993, 13).

L'objectif de cette première partie consiste justement à dévoiler comment les trois aspects de cette démarche de réappropriation qui se veut à la fois volontaire, active et créative orientent la réactivation mémorielle dans les récits insulaires australiens.

Le premier chapitre expliquera qui sont les Insulaires australiens du Pacifique Sud et comment ils en sont venus à raconter leur expérience et celle de leurs ancêtres pour résister à l'oubli et au révisionnisme. En donnant leur propre version d'une histoire contestée, liée à la pratique du « blackbirding » et de l'engagisme (« indentured labour »), ils soumettent au lecteur une histoire subjective qui prend la forme d'un appel à témoin.

Le deuxième chapitre se place sous un angle plus culturel en dévoilant les capacités de résistance, de résilience et d'adaptation des Insulaires qui survivent tout en conservant une partie de leur héritage culturel, retranscrit et actualisé dans le récit par la mise en forme d'une poétique de l'insularité associant terre et mer. Ils s'adaptent aussi à la nouvelle religion chrétienne et y puisent la force de résister. Dans leur style d'écriture aussi, la résistance est de mise, avec un mélange d'écrit oralisé teinté d'humour, d'ironie et de non-dit qui remet en question la validité du discours colonial.

Le troisième chapitre abordera la question de la mémoire dans son rapport avec les lieux associés à l'histoire des Insulaires australiens, qu'ils s'agissent de l'île d'origine, de la plantation ou de leur lieu d'installation en Australie. Alors que le premier est synonyme de perte et de déracinement, les deux seconds représentent le lieu de construction d'une histoire collective à partir de souffrance et d'entraide. Le lieu d'implantation choisi en particulier

devient le lieu de transmission de l'histoire familiale dans lequel le passé se trouve mémorialisé.

1. CHAPITRE 1. Écriture et résistances : s'inscrire dans l'espace historique, littéraire et politique australien

Ce premier chapitre analyse les conditions d'arrivée et le contexte de publication des récits écrits par les Insulaires australiens du Pacifique Sud afin de percevoir la manière dont ils s'inscrivent dans l'espace historique, littéraire et politique australien et constituent une littérature océanienne de résistance en faveur d'une reconnaissance historique et identitaire de leur existence en Australie. Il sera également question du choix du récit de vie en tant qu'acte de résistance et de création à travers les aménagements que les auteurs insulaires y apportent, tant au niveau de la mise en scène des témoignages que du mélange auto/biographie, histoire et fiction. Enfin, la réception qu'ont reçue ces récits au moment de leurs publications soulève un épineux débat autour des questions de légitimité et d'autorité dès lors qu'il s'agit de se réappropriier le passé.

1.1. Revisiter l'histoire oubliée et/ou contestée des Insulaires australiens du Pacifique Sud : une littérature de résistance

1.1.1. Contexte d'arrivée des Insulaires du Pacifique Sud en Australie

Dès la prise de possession de l'Australie par la couronne britannique en 1788 après la découverte du continent par James Cook en 1770, des liens s'établirent avec les îles situées alentour dans la partie sud de l'Océan Pacifique. En effet, des Insulaires y furent dans un premier temps recrutés comme membres d'équipage à bord des navires marchands ou des baleiniers car leurs qualités dans ce domaine étaient appréciées et recherchées (Shineberg, *The People Trade* 15).

Puis l'expansion de la colonie britannique entraîna de nouveaux besoins, différents types de commerce se développèrent dans la zone Asie et Pacifique, notamment le commerce du santal pour lequel certains Insulaires furent recrutés. Dans les années 1840 à 1850, la découverte de ce bois parfumé en Mélanésie du sud, en particulier aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu actuel), aux îles Fidji, à l'île des Pins et sur les îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie offrit aux Anglais de nouvelles opportunités d'échange¹⁵ avec la Chine (Shineberg, *Ils étaient venus chercher du santal* 13, 17).

A la même époque, des Insulaires travaillaient également dans l'industrie perlière et celle de la bêche de mer¹⁶, prisée par les Chinois. En tant que guides, interprètes, plongeurs ou marins, ils contribuèrent de manière significative au processus de colonisation européenne dans les îles du Détroit de Torres et en Papouasie selon Jeffrey E. Hopkins (573). Ce dernier souligne que les missions installées à Tonga, Samoa ou dans les îles Loyauté formaient certains Insulaires et les envoyaient plus à l'ouest afin de convertir les populations locales.

Ces exemples démontrent que dès le dix-huitième siècle, le recours aux Insulaires du Pacifique Sud s'est effectué en diverses circonstances et à des endroits différents, en conséquence de l'expansion du Christianisme et du capitalisme engendrée par la colonisation, ce qui a entraîné la formation de diverses diasporas insulaires dans le Pacifique (Australie et Nouvelle-Zélande)¹⁷ tout comme aux États-Unis¹⁸ et au Canada¹⁹.

En Australie, la contribution et l'histoire d'un groupe bien spécifique peinent encore

¹⁵ Les Chinois l'utilisaient pour fabriquer de l'encens et les Anglais pouvaient ainsi acheter du thé.

¹⁶ L'anthropologue Barbara Glowczewski rappelle que ce type d'échange existait depuis des siècles entre les Aborigènes et les Macassans de Sulawesi, une île indonésienne proche de l'Australie (*Rêves en colère* 2006, 403-404).

¹⁷ Voir le chapitre intitulé « Paradise Left ? Pacific Island Voyagers in the Modern World » de John O'Connell (*Pacific Diaspora* 2002, 69).

¹⁸ Voir l'introduction de Paul Spickard (6-7).

¹⁹ Destination principale des Indo-Fidjiens dans les années quatre-vingt selon Connell (*Pacific Diaspora* 2002, 73).

de nos jours à être reconnue : il s'agit de celle des Insulaires australiens du Pacifique sud. Provenant majoritairement des îles mélanésiennes environnantes (Salomon, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie), ils se considèrent comme les descendants des premiers Insulaires venus travaillés sous contrat dans les plantations de canne à sucre du Queensland. Après un premier essai infructueux qui s'avéra désastreux en 1847 (Edward W. Docker 1970, 8), le riche marchand et entrepreneur Robert Towns décida de réitérer l'expérience du recrutement dans les îles en 1863 afin d'obtenir une main d'œuvre peu coûteuse dans ses plantations de coton situées au sud de Brisbane sur la rivière Logan. Par la suite, cette pratique connue sous le nom de « South Pacific labour trade » se généralisa et perdura jusqu'en 1904, date à laquelle le Commonwealth of Australia décida de son abandon suite à l'application du Pacific Island Labourers Act²⁰ en 1901. Ce dernier constituait l'une des mesures de l'Immigration Restriction Act de 1901, plus connu sous l'appellation « White Australia Policy » et destiné à limiter l'arrivée de travailleurs de couleur tout en renvoyant ceux déjà présents, tels que les Insulaires par exemple.

Après l'abolition de l'esclavage dans les empires britanniques et français en 1833 et en 1848 respectivement, le développement économique de leurs colonies reposa sur l'emploi d'une main d'œuvre docile et bon marché dans les plantations en tant que travailleurs, domestiques (Fiji, Australie, Samoa, Tahiti, Hawaii)²¹ ou dans les mines²² (Nouvelle-Calédonie).

De 1862 à 1864, H. E. Maud explique que le Pérou, ancienne colonie espagnole,

²⁰ Selon l'historien Clive Moore : « The Act allowed Pacific Islanders to continue enter Australia under licence as indentured servants until 31 March 1904, after which a ban was imposed » (« Good-Bye, Queensland, Good-Bye, White Australia ; Good-Bye Christians » 1999, 22).

²¹ Voir Paul Spickard (16).

²² Dorothy Shineberg (*La main d'œuvre néo-hébridaise* 2004, 199-200).

a aussi participé à ce commerce pour compenser le manque d'esclaves africains dans le secteur agricole (1). Tous les Insulaires étaient censés être recrutés comme engagés (« indentured labour »), c'est-à-dire qu'ils étaient liés par contrat à un maître pour une durée et un salaire déterminé, comme le rappelle Shineberg (*The People Trade* 1999, 3). Employé en Amérique et dans les Caraïbes au dix-septième et dix-huitième siècles, l'engagisme était alors appliqué à une classe de travailleurs non blancs que l'on supposait être plus résistant aux climats tropicaux. A partir des années 1830, une main d'œuvre « coolie » sous contrat en provenance d'Inde fut introduite à Maurice et dans les Caraïbes pour travailler dans les plantations de canne à sucre.

En Australie, ce furent les Insulaires des îles mélanésiennes proches qui constituèrent la source primaire de travailleurs engagés sur laquelle l'état du Queensland nouvellement créé (1859)²³ comptait pour asseoir sa viabilité économique. La plupart d'entre eux venaient des îles Salomon, des Nouvelles-Hébrides (Vanuatu), de Nouvelle-Calédonie mais aussi, dans une moindre mesure, de Kiribati ou Tuvalu. L'Australian Human Rights and Equal Opportunity Commission rapporte qu'ils étaient censés avoir signé un contrat de trois ans qui les liait à un employeur pour un salaire fixe de six livres plus rations (« The Call for Recognition » 1993, 74).

Dans la réalité néanmoins, le recrutement des Insulaires du Pacifique donna lieu à des abus qui lui valurent l'appellation de « blackbirding », une référence à « la chasse aux merles noirs »²⁴ ou enlèvement de personnes noires par la force, la tromperie ou la persuasion selon les mots d'Edward W. Docker (47). Ce commerce de main d'œuvre se

²³ Voir Kay Saunders (*Workers in Bondage* 1982, 15).

²⁴ Glowczewski ajoute que cette pratique concernait aussi l'enlèvement de plongeurs aborigènes par les chasseurs de perles européens (*Rêves en colère* 2006, 72).

retrouvait ainsi directement associé à une pratique illégale de trafic d'êtres humains. De plus, en raison des conditions déplorables de recrutement, de transport et de travail des Insulaires une fois en Australie, le « blackbirding » fut très vite assimilé à une nouvelle forme d'esclavage qui ne disait pas son nom. Les recrues y étaient péjorativement appelées « Kanakas », un terme hawaïen qui désignait à l'origine une personne ou un être humain. L'appellation était utilisée par les Hawaïens pour évoquer les volontaires partis travailler dans le commerce de la fourrure pour la Compagnie de la Baie d'Hudson sur la côte nord-ouest de l'Amérique ou en Colombie Britannique selon Tom Koppel (1). Dans le contexte du Pacifique Sud cependant, Jerry Delathière (8) explique que le mot acquit une connotation négative en devenant synonyme de « boy », autrement dit de personne exploitable lorsqu'il était utilisé par les recruteurs ou les contremaîtres à la plantation.

Ces circonstances historiques ont eu un impact sur la manière dont les Insulaires du Pacifique Sud ont essayé de se redéfinir en Australie, sachant que la plupart avaient été coupés de leur environnement social et culturel à un jeune âge et qu'ils avaient par conséquent perdu une partie de leur culture et de leur identité insulaire. En outre, les Insulaires provenant d'une même île étaient souvent séparés et envoyés sur des plantations différentes pour éviter tout risque de soulèvement, ce qui réduisait encore l'accès à la culture et à la langue maternelle. Enfin, après l'adoption du Pacific Island Labourers Act dans sa constitution de 1901, le Commonwealth d'Australie organisa la déportation massive de presque tous les Insulaires installés dans le pays depuis 1863, hormis ceux qui étaient arrivés avant 1879, étaient mariés à un résident local ou possédaient de la terre. Les historiens estiment que sur les dix mille Insulaires²⁵ du Pacifique vivant dans le

²⁵ Les historiens estiment qu'environ 62 000 Insulaires du Pacifique Sud ont été recrutés pour travailler en Australie de 1863 à 1904.

Queensland ou au nord de la Nouvelle Galles du Sud à cette époque, environ 1600 furent autorisés à rester et près de mille autres parvinrent à demeurer illégalement en Australie. Ils vécurent dispersés le long des quelques deux milles kilomètres de la côte est de l'Australie et se mêlèrent aux populations aborigènes car la plupart des recrues étaient de jeunes hommes et les femmes manquaient. Par conséquent, avec la loi de 1901, des familles furent à nouveau séparées et des liens culturels brisés, comme le suggère Noël Fatnowna dans le titre de son livre *Fragments of a Lost Heritage* (1989). Travaillant dans les industries agricole, pastorale ou maritime, les Insulaires restants devinrent presque invisibles, rassemblés dans des communautés étroitement resserrées au nord de Rockhampton, à Mackay, Townsville ou Cairns par exemple, où ils durent faire face à l'exclusion et à la discrimination au quotidien. Pendant plus de soixante ans, Lincoln Hayes estime qu'ils avaient complètement disparu des registres historiques et de la conscience publique (« The Tangible Link » 2002, 77) avant leur tentative de rassemblement au début des années soixante-dix et le renouveau de la recherche les concernant.

C'est à ce lourd passé que renvoie aujourd'hui l'identité commune d'Insulaire australien du Pacifique Sud (« Australian South Sea Islanders »), définie ainsi par les descendants des premiers Insulaires qui survécurent, s'adaptèrent et s'intégrèrent à la société australienne en dépit de certaines inégalités persistantes. Ces dernières et le fait que les Insulaires australiens se considèrent comme des descendants d'esclaves ont depuis les années soixante-dix orienté le discours insulaire vers une volonté de reconnaissance de leur histoire et de leur identité au niveau national et international. Dans la rubrique de

l'atlas historique du Queensland dédiée aux habitants de cet état, Imelda Miller²⁶ déclare sans équivoque : « These Islanders had originally been brought to Australia as sugar slaves », bien que certains historiens contestent cette affirmation. Emelda Davis, la présidente de l'association d'Insulaires australiens de Port Jackson (Sydney) en arrive au même constat que Miller, lorsqu'elle déclare, après avoir énuméré les injustices commises à l'encontre des siens : « Australia cannot deny the belief in slavery by this entire ethnic group and retreat to legal definitions : it is the lived experience of the ASSI community and needs to be formally addressed » (4).

1.1.2. Contexte d'émergence des écrits insulaires australiens

Dans un premier temps, il est nécessaire de comprendre comment les dimensions locale (australienne) et globale (pacifique) s'articulent pour contribuer à l'émergence de cette littérature certes mineure mais significative pour la communauté restreinte de personnes originaires des îles du Pacifique Sud²⁷ dont elle émane. Une littérature qui repose en partie sur la transposition écrite de récits de vie oraux retravaillés par la mémoire et parfois la fiction dans un contexte de décolonisation et de revendication identitaire qui touche l'Australie en réponse à sa politique de l'Australie blanche, avec les luttes des Aborigènes pour leurs droits dès les années 1930 et le Pacifique Sud, avec des mouvements d'Insulaires appelant dans les années 1960 (Keown 2009, 111) à s'affranchir des puissances coloniales présentes dans cette zone géographique. C'est ce terreau fertile de sentiments anticoloniaux et pro-indépendants

²⁶ Voir sa définition de « Australian South Sea Islanders » accessible sur internet. Descendante d'Insulaire du Vanuatu, Imelda est également conservatrice en charge du département Pacifique au Queensland Museum. En 2013, lors de la commémoration du 150^{ème} anniversaire de l'arrivée des premiers Insulaires en Australie, elle participa à l'organisation d'expositions commémoratives telles que *Memories from a Forgotten People : 150 Years of Australian South Sea Islander Contribution in Queensland* (2013).

²⁷ En 2013, l'historien Clive Moore estimait qu'il y avait entre 20 000 et 40 000 Insulaires du Pacifique Sud en Australie. Il expliquait par ailleurs que cette amplitude était due aux 40 ou 50% de la population insulaire qui possédaient aussi une ascendance aborigène et s'identifiaient comme tels (« Australian South Sea Islanders in Queensland » 2013, 3).

qui favorise selon l'auteur et critique fidjien Subramani l'émergence d'une nouvelle littérature du Pacifique Sud (*South Pacific Literature* 1992, xii), écrite principalement en anglais par les citoyens d'une région qui s'étend de l'Australie à la Polynésie, en passant par la Nouvelle-Zélande et la Mélanésie. Trois éléments la caractérisent : « a rich oral culture, the colonial experience and the English language » (xiii), auxquels s'ajoutent deux composantes fondamentales, associées à la résistance et à la créativité dans un contexte postcolonial : « an indictment of colonialism and neo-colonialism, on the one hand, and the concomitant aspiration to rehabilitate the indigenous cultures « tainted » by colonialism, on the other. » L'objectif de cette thèse est de montrer que les récits insulaires australiens s'inscrivent à leur manière dans cette démarche postcoloniale et constitue un acte de résistance destiné à soutenir leur demande de reconnaissance.

Rappelons tout d'abord que dès le dix-neuvième siècle, les missionnaires sont venus évangéliser ces populations qu'ils considéraient comme païennes et leur ont enseigné leur propre langue afin de leur transmettre la parole biblique. Puis les Insulaires du Pacifique Sud ont à leur tour commencé à écrire des textes sous forme d'autobiographies, de biographies, d'histoires familiales ou généalogies (Keown 2009, 111) telles que *The Frisbies of the South Seas* et *Miss Ulysses from Puka Puka* de Florence (Johnny) Frisbie, publiés en 1916 et 1948 (Subramani 1992, 14). En 1960, la publication de *Makutu*, premier roman écrit par un Insulaire des îles Cook, marque un tournant dans la production de récits de fiction ; pourtant ces derniers n'apparaissent réellement que dans les années 70, grâce à la mise en place d'un programme de *creative writing* dans les universités de Papouasie-Nouvelle-Guinée et du Pacifique Sud qui encouragent les étudiants à écrire et leur donnent l'opportunité d'être publié.

En Australie, cette même période coïncide avec le développement de la littérature

aborigène dans une grande variété de genres, en rapport avec une intensification de leur activité politique avant et après le référendum de 1967 qui confia la gestion des affaires aborigènes au gouvernement fédéral et prépara leur accès à la citoyenneté. Là aussi, la reconnaissance figure au cœur du processus d'écriture comme l'a montré Estelle Castro (« Tradition, création et reconnaissance dans la littérature aborigène » 2007).

Dès les années 1970, certains Insulaires australiens voulurent rompre le silence qui entourait leur venue en Australie : ils décidèrent de révéler à un plus large public leur histoire et celle de leurs ancêtres par l'écriture afin de lui donner une plus grande visibilité, condition nécessaire au processus de reconnaissance. A cette même époque, dans son vibrant plaidoyer « Towards a New Oceania » (1976), l'écrivain et critique samoan Albert Wendt insistait sur le besoin de créer une nouvelle Océanie sur la base de : « new cultures which are free of the taint of colonialism and based firmly on our own pasts » (53). Difficile pourtant de dissocier renaissance culturelle et colonialisme tant l'impact de ce dernier a été fort, laissant son empreinte sur les modes de vie et de perception des populations locales. Ces deux éléments ont par ailleurs contribué à forger une littérature de résistance dont l'objectif consiste selon Michelle Keown à : « developing an Indigenous literary aesthetic and debunking Western « myths » about Pacific peoples » (*Pacific Islands Writing* 2009, 109). Ces deux composantes sont présentes dans l'écriture de Faith Bandler, la première auteure insulaire australienne à s'être mobilisée à un moment critique de l'histoire des siens où celle-ci était à la fois contestée (Lake 2002, 187) par les historiens et sur le point de disparaître, vouée à l'oubli, dans la sphère publique. Pour elle comme pour comme Noël Fatnowna ou Mabel Edmund, l'écriture était un moyen de raconter sa propre histoire à sa manière, en se remémorant les souvenirs et histoires oralement transmis de génération en génération depuis l'arrivée du premier ancêtre en Australie. Elle permettait aussi de réaffirmer son identité en

tant que groupe minoritaire noir fier de son héritage insulaire et de sa contribution économique malgré la discrimination et le sentiment de dépossession.

1.1.3. Faith Bandler : pionnière dans la lutte pour les Insulaires australiens

1.1.3.1. Réactualiser un passé oublié

Politiquement engagée aux côtés des Aborigènes depuis 1956²⁸, Faith Bandler, la première auteure insulaire australienne du Pacifique Sud, mit un terme à ses fonctions de secrétaire générale du FCAATSI en 1973 pour débiter une carrière littéraire et se consacrer aux besoins de sa communauté, l'une des plus défavorisées d'Australie. Dans son histoire personnelle du FCAATSI, elle explique :

I withdrew from FCAATSI in 1973. I distanced myself from the struggle after I found the time to fully realise the depth of my tiredness and discovered the need to store some energy to write [...] FCAATSI ceased to exist in 1977. By then it was competing with a growing number of black organisations which addressed specific community problems as well as being active in the political arena, and its role was limited. FCAATSI's central goal—the turning of the tide—we felt, had therefore been achieved. Yet, the struggle continues. (*Turning the Tide* 1989, 128)

Après le référendum, Bandler comprit en effet que le discours sur la couleur noire, qui avait un temps unifié tous ceux, blancs et noirs, qui défendaient la cause aborigène, s'était désormais racialisé et mu en un discours sur l'aboriginalité (Lake 2002, 153) excluant les non-Aborigènes. L'historienne Marilyn Lake souligne dans sa biographie de Bandler (155) que cet état d'esprit ne correspondait plus aux aspirations d'égalité et de justice sociale pour tous, sans distinction de race, pour lesquelles Faith s'était toujours battue. Très tôt, elle avait été confrontée aux phénomènes de discrimination raciale et avait développé une conscience politique dans le cercle familial : non seulement son père lui avait raconté les conditions de

²⁸ En 1956, Faith Bandler cofonda *the Aboriginal-Australian Fellowship* avec la militante aborigène Pearl Gibbs puis en 1962, elle devint secrétaire du *Federal Council for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders* (FCAATSI). Aux côtés des autres membres, elle travailla sans relâche à l'organisation du référendum de 1967 et à son issue positive qui permit de mettre un terme aux lois discriminatoires à l'encontre des Aborigènes.

son arrivée en Australie mais aussi ses frères alimentaient les débats familiaux en achetant journaux et magazines politiques sur l'avancement des Noirs²⁹. Dans une interview accordée à Mona et Len Fox, Bandler affirmait :

Well, I dare say, Len that the stories my father told me of his treatment, being kidnapped from the islands and working on the canefields as a slave, did influence my thinking [...] And you know, we had magazines in the house about the Africans, and about the black Americans; and I knew about the slave trade, and we always sang the slave songs in the evening. (*The Time Was Ripe* 1)

En outre, alors même que les aides en provenance du gouvernement fédéral commençaient à affluer pour soutenir les Aborigènes, favorisant notamment la création d'organisations aborigènes à même de venir en aide aux membres de leurs communautés, les Insulaires australiens demeuraient exclus de ces mesures, à moins de renier leur héritage insulaire et de se déclarer Aborigène³⁰ s'ils possédaient des ancêtres issus de cette communauté. Au regard de cette situation et des nouvelles formes de discrimination à l'encontre des Insulaires australiens, Bandler choisit de se mettre en retrait des organisations politiques pour écrire et s'engager en faveur des siens. Daryl Gunter lui avait dans un premier temps proposé d'écrire une courte histoire du mouvement aborigène. Cependant, après une visite en Afrique en 1974, où elle rencontra le président tanzanien, Julius Nyerere, ainsi que des représentants des mouvements de libération africains réunis en Tanzanie à l'occasion du 6ème congrès pan-africain (Lake 2002, 158), Faith rentra en Australie, confortée dans son idée de raconter l'histoire de son père, Wacvie, et son combat pour la liberté. Dans cette perspective, elle débuta un projet de recherche sur l'histoire de son peuple, financé par l'Aboriginal Arts Board. Elle se rendit deux fois au Vanuatu sur l'île d'Ambrym pour retrouver

²⁹ La famille Mussington était abonnée aux publications de l'organisation américaine *The National Association for the Advancement of Colored People* (Lake 2002, 20).

³⁰ Étant donné que la majorité des Insulaires importés en Australie était des hommes, beaucoup se marièrent avec des femmes aborigènes, donc leurs descendants pouvaient choisir de revendiquer leur aboriginalité et ainsi bénéficier des aides proposées par le gouvernement fédéral. (« The Call for Recognition » 1993, 66).

la trace de ses ancêtres et le village de son père puis, au retour de son second voyage en 1975, elle commença à écrire, convaincue de la nécessité de son témoignage. *Wacvie*, son premier roman et le premier d'un auteur insulaire australien du Pacifique Sud, fut publié en 1977 aux éditions Rigby, grâce à l'aide de l'Aboriginal Arts Board. Dans son introduction, Bandler explique au lecteur les raisons qui ont motivé ce travail :

There were other reasons why the book had to be written. The slave trade of Australia has never been included in the school curricula. I have found that most Australians do not believe that slave labour was used to develop the sugar cane industry. Those who were enslaved did not have the opportunity to tell their story. The story has only been told by historians with a detachment from the thoughts and feelings of the people concerned.

Elle y dénonce notamment le silence et l'indifférence relatifs à la mise en esclavage des siens au service de la canne à sucre, tous deux associés au manque de visibilité de son peuple dans l'histoire australienne. En effet, depuis l'importation d'Insulaires en Australie dès 1847, plusieurs lois³¹ avaient été votées dans le but de limiter leur présence pour que le Queensland demeure une colonie blanche. Il faut reconnaître aussi que l'opinion publique était de plus en plus défavorable à l'utilisation de cette main d'œuvre en raison des allégations d'enlèvements sur les îles de Nouvelle Guinée, signalés suite à une enquête diligentée par la commission royale de 1884 et 1885 (« The Call for Recognition » 1993, 15). A cela s'ajoutaient les mouvements de pression exercés dès les années 1890 par les syndicats de travailleurs blancs qui dénonçaient le travail illégal d'Insulaires dont la concurrence leur paraissait déloyale. Ainsi, en 1901, le Pacific Island Labourer's Act avait été l'une des premières lois que le nouveau gouvernement du Commonwealth australien³² avait adoptées

³¹ Entre 1863 et 1892, ces lois leur ont imposé l'obéissance (Masters and Servants Act), les ont empêchés de devenir citoyens australiens (Naturalization of Aliens Act 1861-67) et ont limité leurs emplois aux tâches manuelles les plus ingrates (Pacific Island Labourers Act et ses amendements successifs), (« The Call for Recognition » 1993, 13-14).

³² Le gouvernement du Commonwealth représente le gouvernement fédéral du Commonwealth d'Australie qui fut créé le 1^{er} janvier 1901 lorsque les six colonies britanniques autonomes s'unirent pour former une nation (voir le site du gouvernement australien sur « How Government Works »). En Australie, le pouvoir est partagé entre le gouvernement fédéral qui promulgue et met en application les lois et les six parlements

dans sa constitution : elle mettait un terme au recrutement de main d'œuvre de couleur et prévoyait leur déportation totale avant le 31 décembre 1906. Quelques exemptions avaient cependant été octroyées aux Insulaires mariés à un conjoint d'origine ethnique différente, à ceux qui résidaient dans le pays depuis plus de vingt ans ou possédaient de la terre. De fait, selon Moore (« The South Sea Islanders of Mackay » 2001, 167), environ 1 500 personnes avaient été autorisées à rester et quelques 1 000 personnes, parvenues à s'enfuir, s'étaient installées illégalement, comme Wacvie, le père de Bandler. Autant dire que la politique de l'Australie blanche avait porté ses fruits et que la population d'Insulaires avait de ce fait presque entièrement disparu en 1910, malgré l'active résistance de la Pacific Islanders Association³³ fondée à Mackay en 1901 par un groupe d'Insulaires chrétiens et éduqués pour défendre les intérêts de leur communauté. Le gouvernement espérait ainsi que les Insulaires restants seraient vite assimilés aux Aborigènes ou aux autres groupes ethniques par le mariage et qu'ils disparaîtraient sans laisser de trace, en emportant leur histoire avec eux.

Dès le début, ces Insulaires australiens avaient été victimes de discrimination raciale, mais ils avaient réussi à survivre en marge de la société, réduits à de maigres moyens de subsistance, sans aucune aide octroyée par le gouvernement. Néanmoins, ils avaient le sentiment d'être des oubliés³⁴ de l'histoire, alors qu'ils avaient largement contribué à l'essor économique du Queensland grâce au développement de l'industrie sucrière. L'historien Clive Moore notait à ce sujet:

Australia's immigrant Melanesians are the true founders of the sugar industry. It was their muscle and

locaux.

³³ En 1902, cette association envoya au roi Edouard VII une pétition argumentée et signée par 3000 Insulaires en faveur d'une extension des exemptions qui les autorisaient à rester en Australie. (« Goodbye, Queensland » 1999, 24).

³⁴ Ce même mot fut d'ailleurs utilisé par Clive Moore et Patricia Mercer comme titre de la série d'interviews d'Insulaires australiens réalisées dès 1974 dans le cadre d'un projet d'histoire orale noire initié par Henry Reynolds, du département d'histoire de James Cook University. Elles furent diffusées sur *ABC Radio* en 1978 et publiées dans un volume intitulé *The Forgotten People* en 1979.

sweat which carved the cane fields out of the coastal scrub of the Australian east coast and they are no longer willing to be a forgotten people, used and discarded by capitalism. (« Kanakas, Kidnapping and Slavery » 1978-1979, 87)

C'est la raison pour laquelle dans les années soixante-dix, suite au référendum de 1967, les Insulaires australiens commencèrent à se fédérer, à promouvoir leur identité culturelle distincte en tant qu'Australiens noirs non-aborigènes et à formuler le souhait d'une reconnaissance officielle de cette identité par le gouvernement australien. L'enjeu n'était pas négligeable : s'il était reconnu qu'ils appartenaient à une minorité défavorisée, ils pourraient alors prétendre à des aides dans les domaines du logement, de l'éducation et de la santé, comme les Aborigènes (Quanchi, « Australia's South Sea Islanders » 1998, 180). En 1975, les Insulaires australiens formèrent le Australian South Sea Islander United Council (ASSIUC), une organisation nationale qui permit de créer des branches dans les zones où résidaient une forte concentration d'insulaires pour venir en aide aux communautés. Les objectifs formulés lors de leur première conférence nationale tenue à Mackay cette année-là étaient clairs : il s'agissait essentiellement de pouvoir bénéficier des mêmes subventions que les Aborigènes. Bandler ne participa que très brièvement à cette organisation car de vives tensions existaient entre clans et Insulaires originaires d'îles différentes malgré des objectifs communs. Elle préférait adresser des propositions de loi au gouvernement et établir des liens directs avec des hommes politiques tels que le premier ministre Gough Whitlam, qu'elle avait rencontré en 1973, pour défendre la cause de son peuple et dénoncer les nouvelles formes de discrimination à son encontre. C'était, selon Lake, sa manière à elle de faire de la politique (166).

1.1.3.2. Lutter contre le révisionnisme

Non seulement Bandler souhaitait témoigner d'un passé oublié, mais elle s'indignait de voir que ce passé avait récemment été contesté par certains historiens tels que Deryck Scarr, Hugh Laracy ou des étudiants de troisième cycle en histoire à James Cook University tels que Peter Corris et Clive Moore dont certaines publications³⁵ remettaient en cause la thèse de l'enlèvement des Insulaires et leur assimilation à des esclaves en les présentant dans leur ensemble comme des travailleurs volontaires sous-contrat. Pourtant, les témoignages oraux qu'ils avaient recueillis en Australie dans le cadre de leur recherche relataient presque tous des cas d'enlèvement par la force ou la ruse (« Kanakas, Kidnapping and Slavery » 1978-1979, 80). Bandler considérait ces historiens comme des révisionnistes (Lake 2002, 161) détachés de la réalité de son peuple qui avait vécu dans des conditions proches de l'esclavage et elle s'opposait également à leur usage du terme dérogatoire « Kanakas » pour le désigner. Destinée à mettre en lumière cette partie méconnue et contestée de l'histoire australienne, l'écriture de *Wacvie* correspond donc à un acte politique de résistance qui réaffirme la place et le rôle des Insulaires du Pacifique Sud dans la société et l'histoire australiennes. Cette perception de la littérature comme un site de résistance n'est pas nouvelle et trouve un écho particulier chez Edward Said, pour qui opposition et création se trouvent liées au processus de résistance : « the idea of resistance, far from being merely a reaction to imperialism, is an alternative way of conceiving human history » (216). Dans la lignée de Fanon, Said, Bhabha et Spivak, John McLeod souligne que les littératures postcoloniales produites par des auteurs ayant fait l'expérience de la colonisation ont elles aussi tendance à constituer un acte de résistance par leur remise en question du discours colonial et la production de nouvelles

³⁵ Voir à ce sujet Corris, *Passage, Port and Plantation* (1973) ; Moore, « Kanakas, Kidnapping and Slavery » (1978-1978) et « Revising the Revisionists »(1992).

formes de représentations destinées à décoloniser les esprits (28-29). C'est bien de cette autre conception de l'histoire coloniale australienne dont Faith Bandler souhaite entretenir le lecteur lorsqu'elle écrit *Wacvie*. A travers l'histoire personnelle de son père, elle affirme avec force l'existence d'un trafic d'esclaves insulaires en Australie et dans le Pacifique Sud : en témoignent la répétition des termes « slave » et « enslaved » dans l'introduction du roman ainsi que le choix délibéré de représenter une tête d'esclave noir (Annexe 4) symboliquement enchaînée à des pieds de canne à sucre, sur la page de couverture de l'unique édition existante de *Wacvie*.

1.1.4. Du « blackbirding »³⁶ aux revendications diasporiques : prendre le contrôle de son histoire et affirmer son identité.

1.1.4.1. Le point de vue des Insulaires australiens

Le titre de *The Secret : A Story of Slavery in Australia* dénonce aussi sans équivoque la condition d'esclave qui fut celle de l'ancêtre de Francis Wimbis, originaire du Vanuatu, ce que fait également le résumé de la quatrième de couverture : « Australia needs slaves, that's what you're going to be. You all have to work for us, in the sugar industry. » L'utilisation du pronom déictique « you » a pour effet de placer momentanément le lecteur en position d'esclave afin de l'interpeller moralement à ce sujet. Puis le mot « slave » est repris pour réaffirmer l'existence de cette pratique en Australie, au cas où le lecteur non averti émettrait un doute quant à la véracité des faits relatés : « They brought them by the boatload, these South Sea folk, to be slaves for the white man, and that's no joke. » Loin d'adopter une

³⁶ Voir Annexe 2 pour une carte des itinéraires des bateaux.

position neutre, Wright s'engage dès l'introduction à présenter à son lectorat une vision de l'histoire des Insulaires australiens qui soit fidèle à leur point de vue et à leur vécu comme l'indiquent les expressions « see through the eyes of the South Sea people » (ii) et « give a true picture from the South Sea Islanders' perspective » (iv). Cette perception doublement subjective qu'elle érige au rang de vérité et qu'elle entend révéler à un plus large public vient sans aucun doute remettre en cause les déclarations formulées par certains historiens au sujet du « blackbirding ». *The Secret* s'inscrit dès lors dans un processus de révélation, voire de mise en accusation face aux tentatives de dissimulation ou de remise en cause de la parole insulaire :

While the truths in this book are widely known among the descendants of the original South Sea slaves, they have been hidden from the general population under the cloak of various euphemisms and omissions. This book was written to reveal the secret. Not hide behind words like « indentured labourers » or « enforced labour practices ». [...] Let's call a slave a slave. (*The Secret* iv)

Lors d'une interview accordée à Clive Moore, Noel Fatnowna avait lui aussi souligné l'importance de révéler au grand jour et de médiatiser l'héritage à la fois historique et culturel unique des Insulaires australiens à des fins politiques, pour que l'existence de ces descendants des « Kanakas » soit enfin reconnue en Australie :

We have kept these stories secret and hidden in our minds all those years. We came from a very, very proud race of people and we looked at the people here, and these white people looked at us and nobody ever asked us where we came from or how we came here. Then we thought, well, it doesn't look like we are going to get any help from anywhere and we decided then that we must tell our story. Because we're getting to be old now. Today I'm forty-eight years old, and it's twenty-eight years after the time when I had hoped my people would be recognized and helped. Now we have to start talking. And not small talk – everything, all our custom stories. I could see the other races using theirs, using them for the media. I think that everything, every conceivable thing that has happened to us in this country, now must be made open to the public, to the world. [...] We are unique : Melanesian black people transported to a white man's country. (*The Forgotten People* 2001, 49-50)

C'est dans cette perspective qu'il participa activement à l'organisation d'une reconstitution historique³⁷ d'un débarquement d'Insulaires du Pacifique en provenance des

³⁷ Voir le documentaire intitulé *Kidnapped* (1989) réalisé par Debra Beattie, qui montre des extraits de cette reconstitution.

Iles Salomon sur la Pioneer River, dans sa ville natale de Mackay, lors des célébrations du bicentenaire de la découverte de l'Australie organisées en 1988 (Quanchi 1998, 173). Au cours de cet événement, le maire de Mackay rendit hommage au travail des Insulaires qui avaient ainsi contribué au développement économique de leur ville, marquant un premier pas vers une reconnaissance officielle de leur présence. Un an plus tard, *Fragments of a Lost Heritage* voyait le jour, après une dizaine d'années de travail et de collaboration avec l'anthropologue Roger Keesing, éditeur du livre, qui avait mis par écrit et organisé en chapitres l'histoire de Fatnowna enregistrée sur 27 cassettes. Pour ce dernier, *Fragments* est l'occasion de s'exprimer personnellement sur sa condition et celle des siens, offrant ainsi au lecteur une vision de l'intérieur qui se démarque de certains écrits historiques. Cette vision correspond à ce que Rob Wilson et Vilsoni Hereniko désignent par la formule « writing from the inside out » (1), une des caractéristiques de la nouvelle littérature du Pacifique Sud selon eux.

1.1.4.2. L'hommage à la famille et la pérennisation du patrimoine culturel insulaire australien

Certes la résistance par l'écriture permet de lutter contre l'oubli de l'histoire mais aussi contre celui de son propre héritage culturel qui touche en particulier les jeunes générations d'Insulaires, comme l'auteur le souligne à deux reprises dans l'épilogue de *Fragments* :

But the Islanders of my children and grandchildren's generation live in a different world. They don't know or care about their island heritage [...] Our young people don't know and don't care where they come from, now. (174)

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, plus que quiconque, Fatnowna s'emploie à partager avec fierté les coutumes et croyances transmises par les premiers ancêtres arrivés en Australie. L'écriture représente alors un moyen de redonner corps et sens à un ensemble de

fragments historiques et culturels qui subsistent à l'état de souvenirs dans le cercle familial et communautaire et qui reprennent vie au contact les uns des autres à l'intérieur des récits insulaires. D'où l'importance de la famille soulignée par tous les auteurs, notamment Mabel Edmund qui lui rend hommage dans ses deux récits, l'un *No Regrets*, étant autobiographique, l'autre *Hello Johnny !* présenté comme un recueil d'anecdotes familiales qui vient compléter *No Regrets*. « Stories of my Aboriginal and South Sea Islander Family », le sous-titre de *Hello Johnny !* renvoie d'ailleurs explicitement à la dimension familiale du récit qui est dédié aux quatre hommes importants de la vie de l'auteur : son père, son beau-père, son mari et son frère, dont trois portent le nom de Johnny et autour desquels s'articulent les souvenirs d'Edmund. Lieu de transmission culturelle par excellence dans les récits insulaires australiens, la famille et l'espace communautaire dans lequel elle se développe contribuent également à l'affirmation de soi et de son identité, ethnique notamment, au regard des discriminations raciales et sociales qui interviennent régulièrement dans le champ de la vie quotidienne. Du fait de ces deux caractéristiques, les récits insulaires se rapprochent d'un genre que Niel Gunson définit comme *Black family history* en référence à la publication de *Proud Shoes* de Pauli Murray en 1956 et celle, plus récente, du best-seller *Roots* d'Alex Haley en 1976, aux États-Unis. Selon lui, ce genre qui représente « the history of people of mixed origins who identify themselves socially and politically with their black-skinned ancestors » (147) peut également se développer dans le contexte australien, si l'on tient compte de la publication de récits auto/biographiques aborigènes et de récits semi-fictionnels tels que *Wacvie* de Faith Bandler (1977) et *Karobran* de la militante aborigène Monica Clare (publié à titre posthume en 1978). Pour Gunson, *Wacvie* constitue le premier exemple de ce genre en Australie (150), qui peut favoriser un processus de réconciliation et d'équité sociale sur le long terme. Ce genre ne s'est pourtant que peu développé et peut encore évoluer du fait de la

grande variété des expériences migratoires en Australie, assortie d'un intérêt avéré pour la généalogie : en atteste le nombre impressionnant de sociétés généalogiques et de programmes télévisuels qui proposent à tout un chacun de retrouver ses ancêtres aborigènes, ceux venus d'Europe ou d'ailleurs. En effet, comme le montrent les divers témoignages présentés au musée de l'immigration de Melbourne, par exemple, la plupart des Australiens sont des immigrants ou des descendants d'immigrants. Qu'il s'agisse d'immigration volontaire ou forcée, les liens entre histoire et identité s'en trouvent fortement renforcés. L'expérience des Insulaires australiens montre cependant que l'impact de leurs écrits a été contenu et limité au champ des historiens spécialistes du Queensland.

Ainsi, dans le cas des Insulaires australiens du Pacifique Sud, la réaffirmation historique des conditions de leur arrivée sert de base à une seconde phase de réaffirmation³⁸, cette fois identitaire, qui se manifeste de manière plus ou moins prononcée en fonction des personnages et de leur environnement socioculturel.

1.1.4.3. Identités et relations en espace diasporique

En ce qui concerne Mabel Edmund, le fait qu'elle place côte à côte l'expression « South Sea Islander » et l'adjectif « Aboriginal », dans le sous-titre de *Hello Johnny !* renvoie à une double composante de son identité qu'elle revendique et qui est liée au contexte diasporique dans lequel elle a vécu. En effet, elle a passé son enfance dans une communauté insulaire avec une mère aborigène et un père dont l'ancêtre provenait certainement de Lifou.

³⁸ Je considère ici qu'il s'agit d'une réaffirmation identitaire car entre 1901 et 1908, plusieurs « Kanakas » s'étaient regroupés en associations d'Insulaires du Pacifique et avaient conjugué leurs efforts pour lutter contre la déportation. En ce sens, ils avaient fait preuve d'un esprit identitaire commun en dépit de leurs différences, quelques soixante ans avant la première conférence des Insulaires australiens du Pacifique Sud en 1975. Voir à ce sujet Quanchi, « Australia's South Sea Islanders ; A Call for Recognition » (1998, 181) et Moore, « Good-Bye Queensland » (1999, 23).

Comme l'ancêtre de Francis Wimbis dans *The Secret*, ce dernier s'était installé en Australie pour y établir ses racines après avoir été capturé sur son île. Leur expérience peut être qualifiée de diasporique³⁹, à cause des phénomènes de séparation du lieu d'origine, de déplacement et de dispersion qui la caractérisent, de même que par la volonté des Insulaires de s'installer ailleurs, sur la nouvelle terre où ils ont été transportés. L'usage sémantique du terme « diaspora » illustre dès le départ ces deux tendances qui peuvent paraître paradoxales, comme le souligne Avtar Brah dans un débat plus actuel :

At the heart of the notion of diaspora is the image of a journey. Yet not every journey can be understood as diaspora. Diasporas are clearly not the same as casual travel. Nor do they normatively refer to temporary sojourns. Paradoxically, diasporic journeys are essentially about settling down, about putting roots 'elsewhere'. (*Cartographies of Diaspora* 2005, 182)

Brah observe que non seulement la diaspora s'articule autour de lieux de déplacement et d'enracinement mais elle s'inscrit également dans une dynamique relationnelle (183) qui induit un processus de positionnements multiples au-delà des frontières géographiques, culturelles et psychiques (194). Cette dynamique intervient au sein d'un espace diasporique où se mêlent frontières et diaspora, un lieu de rassemblement et d'interconnexions entre les multiples communautés constitutives d'une population dispersée, comme le préfigurait James Clifford (« Diasporas » 1994, 304). Mais pas seulement, car dans le cas australien, il faut aussi inclure celles en provenance d'autres pays, voire les communautés aborigènes déplacées qui se trouvent également en marge de l'Australie blanche.

Dans *No Regrets*, Edmund exprime sa difficulté à se positionner et à affirmer qui elle

³⁹ Du grec *diaspeirô* qui le signifie dispersion, éparpillement. Selon Stéphane Dufoix, ce terme apparaît pour la première fois au III^e siècle av. J. C. dans la Septante, la plus ancienne traduction ou version grecque de la Bible (*La Dispersion* 2011, 47). Il y est associé à une dimension négative, liée au déshonneur et au bannissement du peuple juif, ainsi qu'à une dimension positive, liée à « des promesses de rassemblement par l'agent même de la dispersion, à savoir Dieu » (62-63). Le terme diaspora renvoie ainsi à « un futur possible et non à un passé accompli » (63).

est : elle évoque ce sentiment blessant de n'appartenir complètement ni à un groupe, celui des Insulaires, ni à l'autre, celui des Aborigènes en raison d'origines métissées que d'autres ne manquent pas de lui rappeler (1-2). Malgré cela, par l'écriture et la peinture, elle parvient à assumer son double héritage à le valoriser et à le partager, notamment avec la publication de *Hello Johnny !* dédié à sa famille.

Avec *Welou, My Brother*, il est aussi question de patrimoine culturel et d'identité lorsque Bandler rend hommage à l'un de ses frères aînés dont le caractère insulaire s'affirme davantage au cours du récit : celui-ci choisit en effet de vivre et d'apprendre auprès des anciens et d'adopter leurs valeurs, au détriment d'une éducation de type européenne privilégiée par sa mère. Fortement imprégné des récits de son père, Welou privilégie en effet un mode de vie étroitement associé à la terre et aux racines culturelles, un lien que Wacvie a toujours souhaité préserver afin de le transmettre à ses enfants. Le travail de la terre, la préservation de l'héritage culturel prennent alors une autre dimension qui renvoie à leur expérience diasporique.

Au regard de ces divers éléments contextuels qui seront approfondis au fil de la thèse, le vecteur de l'écriture constitue pour les Insulaires du Pacifique Sud un moyen de prendre le contrôle de leur histoire, réaffirmer leur identité et réfuter les représentations qu'ils estiment erronées. En ce sens, la mise en écriture d'histoires traditionnellement transmises oralement peut être considérée comme un acte de résistance qui s'inscrit dans une logique où prendre la parole, en s'exprimant dans la langue de colonisation, équivaut à prendre le pouvoir dans l'intérêt de sa communauté. Il n'est d'ailleurs pas étonnant de constater que trois des auteurs retenus pour cette étude, à savoir Bandler, Edmund et Fatnowna, ont défendu cet intérêt sur

un plan politique⁴⁰ en s'engageant activement à un moment donné de leur vie. L'écriture, qui intervient à chaque fois *a posteriori*, marque une étape supplémentaire dans ce combat et permet aux auteurs de se présenter comme des agents de leur propre histoire, pas seulement comme des informateurs dont on utilise les ressources et qui restent finalement en marge de l'histoire en train d'être écrite.

1.2. Témoigner pour exister/résister : le choix du récit de vie

1.2.1. Entre biographie romancée, témoignage, vérité et fiction : « créer, c'est résister »

Alors que le processus d'écriture permet de mettre en valeur l'agencéité des auteurs insulaires du Pacifique Sud au sens anthropologique du terme⁴¹, le medium utilisé pour véhiculer leur vision de l'histoire et accroître leur visibilité mérite également d'être soulignée. En effet, le caractère auto/biographique et le regard rétrospectif que ces écrits apportent sur la vie de l'auteur ou sur celle d'un proche, ils appartiennent à la catégorie des récits de vie. Selon Smith et Watson cette catégorie reflète davantage le caractère hétérogène des pratiques auto-référentes, incluant notamment leur dimension biographique, romanesque, historique,

⁴⁰ Le rôle de Faith Bandler a déjà été évoqué dans ce chapitre comme un prélude à son travail d'écriture, mais il faut aussi mentionner que Noël Fatnowna, nommé par le gouvernement du Queensland, occupa le poste de Commissaire Spécial des Insulaires du Pacifique de 1976 à 1984 et qu'en 1970, Mabel Edmund fut la première femme noire à être élue conseillère au *Shire Council* de Livingstone en tant que représentante du parti travailliste local. A cette même époque, elle s'engagea activement en faveur des communautés noires, devint Secrétaire d'État de l'Aboriginal and Torres Strait Islander Legal Service (ATSILS) puis siégea à l'Aboriginal Loans Commission. Ces deux organismes avaient pour but d'aider les Aborigènes et les Insulaires sur le plan juridique et financier, notamment pour l'achat d'un logement ou la création d'une entreprise (*No Regrets*, 72).

⁴¹ Ce terme traduit l'anglais « agency ». Il s'agit ici de mettre en avant « the capacity, the power, to be the source and originator of acts » (Rapport and Overing 3) dans sa dimension créatrice et individuelle, indépendamment des structures sociales qui régissent la communauté et auxquelles sont attachées les sciences sociales. Faisant suite à Durkheim, ces dernières considéraient au début que l'agencéité était le produit de représentations collectives (Rapport and Overing 2007, 3).

autobiographique, voire visuelle⁴² :

We understand life writing as a general term for writing that takes a life, one's own or another's, as its subject. Such writing can be biographical, novelistic, historical, or explicitly self-referential and therefore autobiographical. (2010, 4)

Quelques années auparavant, Gillian Whitlock avait elle aussi montré les potentialités créatrices du récit de vie, utilisé notamment par les femmes auteures australiennes : « the 'life writing' label is not a constraint since it reflects the heterogeneity of Australian women's writings, blurring the boundaries and making connexions between biography, autobiography and fiction » (245). Soulignée par des spécialistes australiennes de littérature, c'est cette dimension hétérogène et relationnelle qui a motivé l'emploi du terme « récit de vie » dans cette thèse pour désigner les écrits des Insulaires australiens du Pacifique Sud.

Du fait de leur variété, ces récits opposent une résistance aux genres littéraires conventionnels en les combinant dans un processus créatif qui met en valeur le lien entre histoire nationale, personnelle, familiale et mémoire. Que ce soit pour pallier les silences et les oublis de l'histoire, ou pour redonner toute sa dimension humaine et subjective à leur histoire, ce mélange de vérité et de fiction à l'intérieur de la narration permet aux Insulaires australiens de réaffirmer leur identité et leur place dans la société australienne. Il relève par ailleurs d'une tendance, dans les littératures postcoloniales produites par des auteurs ayant fait l'expérience de la colonisation, à produire de nouvelles formes de représentations destinées à décoloniser les esprits (McLeod 2010, 28-29). En effet, résister ne consiste pas uniquement à marquer son opposition, ou son indignation, comme l'ancien résistant et diplomate Stéphane Hessel enjoignait la jeunesse à le faire dans son manifeste *Indignez-*

⁴² A noter la distinction faite par Smith et Watson entre *life writing*, qui se rapporte aux formes écrites d'autobiographie et *life narrative*, en référence à d'autres formes d'actes autobiographiques qui trouvent une expression dans plusieurs media : écrits, performatifs, visuels, filmiques ou numériques (2010, 4). En français, la traduction reste la même : on parle de récit de vie dans les deux cas.

vous ! Résister, c'est aussi créer selon Gilles Deleuze, pour qui « il n'y a pas d'art qui ne soit une libération d'une puissance de vie »⁴³. Dans le cas des Insulaires australiens, la résistance par l'écriture s'apparente à une libération de leur histoire, de leur parole, motivée par leur désir d'existence et de reconnaissance. Elle joue sur une complémentarité des genres qui, au-delà de la dénomination respective de ces récits, témoigne de leur diversité de forme et de contenu ainsi que de leur créativité.

Si l'on considère *Wacvie* et *Welou* par exemple, tous deux sont présentés comme des romans par leur auteur et par le site Internet de littérature australienne *Auslit*, qui rajoute par ailleurs l'élément biographique à leur descriptif puisque l'un, *Wacvie*, raconte l'histoire du père de Bandler et l'autre, *Welou*, s'attache à relater l'expérience de son frère Walter, tiraillé entre deux univers. Alors que l'appellation « roman » renvoie davantage à la dimension fictive de ces récits dans la mesure où Bandler reconstitue et interprète la vie de son père et de son frère à la lumière de souvenirs partiels, issus de sa mémoire et de celle de ses proches⁴⁴, la partie biographique vient au contraire leur apporter un ancrage historique, géographique et social par l'expérience du vécu. Ceci confère aux deux récits un caractère authentique et réel qui dépasse la simple notion de vraisemblance associée au roman. Philippe Lejeune affirme d'ailleurs à ce sujet :

Par opposition à toutes les formes de fiction, la biographie et l'autobiographie sont des textes *référentiels* : exactement comme le discours scientifique ou historique, ils prétendent apporter une information sur une « réalité » extérieure au texte, et donc se soumettre à une épreuve de *vérification*. Leur but n'est pas la simple vraisemblance, mais la ressemblance au vrai. (36)

Cette ressemblance au vrai, et ses limites, sont clairement énoncées par Bandler dans l'introduction de *Wacvie* : « All other characters in this book [apart from Wacvie] are

⁴³ Voir « R comme Résistance / L'abécédaire de Gilles Deleuze et Claire Parnet » (2013).

⁴⁴ Bandler est âgée de cinq ans au moment du décès de son père ; son frère Welou a alors douze ans.

composites of real people but the main events are true »⁴⁵. Dans le « pacte » biographique qu'elle établit avec le lecteur, Bandler atteste de la véracité des principaux événements survenus dans la vie de son père, des événements vérifiables qu'elle soumet au lecteur après des recherches menées en Australie et au Vanuatu. Avec honnêteté, elle admet cependant avoir recours à la fiction, afin de pouvoir évoquer librement les pensées et sentiments de ses personnages : « This book is an attempt to convey those thoughts and feelings through the story of my father, who helped break the chains that enslaved his people » (Introduction). Lake ajoute à ce sujet : « For Faith, the novel was the best form to convey the meaning of her family's experience » (*Faith* 2002, 188). Le genre romanesque lui permet de mettre en relief toute la dimension émotionnelle, subjective et symbolique du cheminement psychologique de son père, depuis son enlèvement jusqu'à sa fuite et son installation en Nouvelle Galles du Sud en tant qu'homme libre. En ce sens, *Wacvie* comporte certaines similitudes avec le *neo-slave narrative*, un terme créé par Bernard W. Bells pour évoquer un récit moderne de servitude et d'évasion auquel Valérie Smith (« Neo-slave Narratives » 2007, 168), rajoute quelques caractéristiques plus récentes telles que la variété de forme et de contenu, l'utilisation de la première personne en référence aux récits d'esclaves et le lien avec un contexte présent de revendications sociales, politiques ou culturelles, signalés par Rushdy (Smith 2007, 169). Smith incorpore également une dimension polyphonique par le biais de monologues intérieurs destinés à renforcer une conscience collective (171) et un recours à l'imagination soutenu par Toni Morrison dans *Beloved* (« Neo-slave Narratives » 2007, 174) pour compléter la recherche historique et évoquer le traumatisme de l'infanticide. Deux de ces caractéristiques ressortent dans *Wacvie*, à savoir l'usage d'une focalisation

⁴⁵ Pas de numéro de page. L'introduction est placée avant la première page.

interne⁴⁶ et du discours indirect comme mode de projection des pensées et sentiments des principaux personnages, noirs ou blancs, ainsi que la recréation semi-fictive de contextes liés à l'enlèvement, la mise en esclavage et la liberté de Wacvie. Si Bandler préfère la narration hétérodiégétique au récit à la première personne, c'est aussi pour mettre en relief l'évolution psychologique de son père qu'elle recompose, en tant que narrateur omniscient, à travers son passage d'esclave captif à un individu libre, initiateur d'une prise de conscience personnelle et collective. Ainsi valorisée, cette évolution psychologique, qui touche au roman de formation ou *Bildungsroman*, renforce l'agencéité de Wacvie, qui sera davantage évoquée dans le chapitre quatre. Par ailleurs, la focalisation interne et le discours indirect utilisées dans cette recomposition accentuent l'intensité dramatique des événements, notamment au moment de la capture de Wacvie, en évoquant le ressenti émotionnel des personnages à travers le souvenir de cet événement traumatique qui a irrévocablement modifié l'existence de son père. Le genre romanesque ainsi réaménagé par l'auteure permet de déclencher l'empathie du lecteur, en accordant une prééminence au subjectif et au suggestif par association d'images interposées⁴⁷ tout en usant avec parcimonie des scènes de violence classiques du récit d'esclave. Le but de Bandler est bien de donner une perception des personnages qui provienne de l'intérieur, de manière à renverser le schéma classique centre-marge pour favoriser l'émergence d'une autre vérité, intime et subjective, qui se démarque du discours officiel tenu par les historiens blancs.

Reposant sur une stratégie discursive organisée autour de la mémoire, des souvenirs et des émotions, les deux romans biographiques de Bandler présentent des témoignages qui

⁴⁶ Ou focalisation zéro quand Bandler se pose en narrateur omniscient.

⁴⁷ Ce point sera mis en lumière dans les chapitres quatre, cinq et six de la deuxième partie de cette thèse.

tirent leur légitimité de l'expérience vécue par le père et le frère dont l'auteure⁴⁸ se fait ici la porte-parole dans une perspective plus large de résistance à l'oubli. Témoignage et résistance sont ici intimement liés et renvoient aux priorités politiques de Bandler évoquées précédemment. Bien que Gayatri Spivak recommande de garder à l'esprit la possible distinction entre ces deux éléments, elle affirme : « It is well to keep that possible distinction in mind – testimony and resistance. The resistant subaltern may sometimes agree to be hailed to testimony in the belief that resistance will thereby find effective consolidation » (cité dans Gilmore 2001, 5). Bandler prend ici la main pour témoigner au nom de son père et de tous les Insulaires qui n'ont pas eu l'opportunité de le faire. Jacqui Wright et Francis Wimbis font de même dans *The Secret*, un récit de vie à caractère historique qui résulte de leur collaboration et oscille également entre fiction et biographie. Leur objectif est d'apporter un autre éclairage sur l'esclavage des Insulaires australiens auquel ce livre est dédié et de contribuer à leur reconnaissance : « This book is dedicated to all the men and women who were stolen from their island homes. By their tenacity and courage those South Sea Island people helped to make Australia the great nation it is today » (*The Secret* vii).

Cataloguer de *The Secret* comme « nouvelle » ou « fiction historique » sur *Auslit* peut sembler problématique étant donné que l'essentiel du récit⁴⁹ repose sur l'histoire rapportée de Jack, Sarah et Daniel, les ancêtres de Francis Wimbis. Le fait que cette partie biographique se trouve occultée dans l'indexation proposée questionne les classifications mêmes de la littérature dans ce type de base de données. L'écriture et la mise en page du texte résultent en l'occurrence de la collaboration entre Jacqueline Wright, linguiste et professeur travaillant avec les communautés aborigènes, et Francis Wimbis, Insulaire australien détenteur de

⁴⁸ Notons à ce sujet que l'auteur n'apparaît pas en tant que personnage dans ces deux romans.

⁴⁹ Hormis les histoires relatées par d'autres Insulaires du Pacifique Sud, qui sont fictives (*The Secret*, ii).

l'histoire de ses ancêtres transmise de père en fils. Tous deux ont créé leur propre maison d'édition, *Wimbis and Wright*, pour que ce livre et trois autres⁵⁰ puissent y être publiés. L'histoire des ancêtres de Wimbis, reconstituée, illustrée et aménagée par Jacqui Wright sous forme de récits enchâssés pour les besoins du récit, sert de trame à la narration hétérodiégétique. Celle-ci débute par une situation de mise en abyme dans laquelle le jeune Francis demande à son père Daniel de lui raconter l'histoire de son grand-père Jack, qui constitue la majeure partie du récit. Consciente de ses limites en tant que porte-parole externe des Insulaires australiens et de la difficulté à retranscrire fidèlement leurs pensées, Wright explique ses intentions dans une forme d'avant-propos adressé aux lecteurs : « What I have tried to do, is see through the eyes of the South Sea people. Listen to what I think they say from their heart and write it down to the best of my ability » (*The Secret* ii). Elle met ainsi l'accent sur la double subjectivité du récit : la sienne et celle des insulaires par qui l'histoire a été transmise. De plus, l'auteur admet avoir eu recours à la fiction pour les histoires relatées par d'autres Insulaires que Jack, Sarah et Daniel Wimbis dans le récit : « With the exception of Jack, Sarah and Daniel Wimbis, the South Sea Islanders who tell their story are entirely fictional » (ii). Wright ne précise pas si ces dernières sont inspirées d'histoires vraies et en dépit de leur appartenance au champ de la fiction, elle ajoute que ces histoires sont supposées donner « a true picture of what happened to the South Sea Island people as a whole » (ii). Autre contradiction : elle désigne ces Insulaires par le nom de leur île d'origine comme cela se faisait à l'époque du « blackbirding », en citant l'exemple de Man Epi. Dans le paragraphe suivant cependant, elle affirme que ces noms ne renvoient nullement à une île ou une personne particulière : « They are not meant to represent any particular island, or island

⁵⁰ *Auslit* mentionne également deux contes pour enfant et un recueil de poèmes écrits et publiés en 1996 et 1997 par Wright et Wimbis.

person » (ii). Il s'agit donc de comprendre de quelle « vérité » l'auteur souhaite nous entretenir et quel type de récit elle utilise à cet effet. Une narration composite alliant fiction et biographie permet d'évoquer à la fois une vérité factuelle relative aux événements de la vie d'une personne ainsi qu'une vérité plus personnelle, intime et subjective qui relève du vécu et du ressenti associés à ces événements. Dans *Le pacte autobiographique*, Lejeune indiquait déjà qu'il ne fallait pas considérer autobiographie et fiction comme des catégories séparées, distinction nécessairement réductrice, mais plutôt en examiner les potentialités conjuguées en les prenant en compte « l'une *par rapport* à l'autre » (Lejeune 42). En s'appuyant sur les écrits de Gide et Mauriac, Lejeune considère en effet que l'œuvre narrative peut se lire à la lumière d'une autobiographie manquée, incomplète. Ce procédé permet d'aboutir à un « effet de relief » (42), c'est-à-dire à la création d'un espace non pas autobiographique mais biographique, avec lequel le lecteur puisse interagir, comme c'est le cas dans *The Secret*.

A l'intérieur de cet espace, il semblerait que Wright utilise l'histoire personnelle de Wimbis et de sa famille comme témoignage pour la promouvoir au rang de vérité historique sur la mise en esclavage des Insulaires australiens, une vérité d'ordre général qui serait selon elle applicable à tous les membres de cette communauté. On comprend dès lors que son souci de la vraisemblance, même dans la partie fictive du texte, est un moyen d'en conforter le statut de vérité historique, également étayé par l'évocation de quelques données vérifiables, contenues dans des documents officiels⁵¹ qui viennent corroborer l'existence des faits présentés. Francis Wimbis revendique également cette dimension historique du récit dans un très court avant-propos qui le précède :

Down through the ages, by word of mouth, history has been passed from generation to generation by many races of people. Basically, that's what this book is. A piece of history told in the traditional way

⁵¹ Wright invite directement le lecteur à consulter les commissions royales, enquêtes gouvernementales et jugements pour enlèvement et meurtre de l'époque (*The Secret* iii).

of the South Sea Island people. (i)

Le fait qu'il associe deux fois en six lignes le mot « histoire », en tant que discipline, au phénomène de transmission orale suggéré par l'expression « word of mouth » annonce le caractère prééminent de l'histoire orale sur l'histoire écrite pour les Insulaires. Un tel parti pris est d'ailleurs repris à la page suivante par Wright lorsqu'elle déclare : « I suggest, a peoples' written history may not be, at it's core, nearly as close to the truth as a word of mouth story of personal experience » (*The Secret* ii). Non seulement l'histoire telle qu'elle est écrite par les historiens blancs se trouve directement remise en cause mais en plus, Wright établit la primauté d'un récit personnel et subjectif sur les études menées par ces historiens, en s'appuyant sur les horreurs dont les Insulaires ont connaissance dans leur cœur⁵² et qui constituent des non-dits de l'histoire comme l'indique le titre *The Secret*. Par conséquent, la notion d'autorité se trouve renversée au profit des Insulaires et de leur récit de vie composite, une autorité qui tire sa légitimité de l'expérience vécue et transmise oralement d'une génération à l'autre. Celui qui détient l'histoire orale détient l'autorité pour en parler et cette règle s'applique également à l'écrit, bien que Wimbis ait recours à une tierce personne pour la mise en texte et que le recours à l'écriture soit pour Wright « an anomaly » (ii) en raison de la prééminence accordée à la tradition orale. Le récit n'en demeure pas moins fortement oralisé pour garder cette apparence d'histoire contée, à en juger par l'utilisation récurrente du discours au style direct et de tournures orales dans l'ensemble du récit.

Autre avantage de la mise en écriture : elle constitue dans le cas présent un appel à témoin et cherche à interpeller le lecteur quant aux actes de violence perpétrés sur les Insulaires. Elle l'incite à porter un jugement moral sur ces actes à travers l'évocation de détails

⁵² « These horrors are the ones South Sea Island descendants know in their hearts » (iii).

particulièrement crus et sordides, telle la description d'un viol collectif (10-11) ou celle de meurtres perpétrés à bord du navire (27). Ainsi pris à témoin, contraint d'assister malgré lui aux horreurs mentionnées, le lecteur devient spectateur à ses dépens du traitement inhumain infligé aux Insulaires ; il se trouve appelé à éprouver de l'empathie pour les Insulaires, à reconnaître leur souffrance, voire leur statut de victime, et à attester de leur survie en dépit des circonstances. Smith et Watson expliquent à ce sujet :

Readers are asked to recognize the risks of witnessing, to validate the suffering and survival, to confer a different status on those who have been disparaged by history [...] Narratives of witness thus make an urgent, immediate, and direct bid for attention and call the reader/listener to an ethical response through their affective appeals for recognition. (*Reading Autobiography* 2010, 133)

Wright va plus loin et enjoint le lecteur de prier pour tous ceux qui ont connu des morts précoces suite à des maltraitances en s'adressant directement à lui, comme le montre l'utilisation du pronom déictique « you » et en adoptant le mode impératif pour lui dicter ce qu'il doit faire :

If you are a person who prays, in any way at all, then pray for the souls of the thousands of men, women, boys and girls, who died untimely deaths, through murder, rape, maltreatment and ignorance. Say a prayer for the « beasts of burden ». (v)

La comparaison à des bêtes de somme tirée de l'évangile de Saint Matthieu fait écho ici aux deux citations bibliques suivantes, dans lesquelles Dieu dénonce respectivement le meurtre d'un frère et l'exploitation frauduleuse de travailleurs : « And the Lord said, 'What have you done ? Listen, your brother's blood is crying out to me from the ground !' Genesis 4 :10 » (vi) et « Listen ! The wages of the labourers who mowed your fields, which you kept back by fraud, cry out, and the cries of the harvesters have reached the ears of the Lord of hosts. James 5 : 4 » (xii). A l'image du courroux divin prêt à s'abattre sur l'homme, ces extraits résonnent comme une condamnation des faits annoncés dans l'introduction et contribuent à l'instauration d'un jugement moral que le lecteur est amené à entériner au cours de sa lecture du récit.

Par ailleurs, des éléments péritextuels visuels, qui témoignent une nouvelle fois du caractère composite du récit, viennent encourager à leur façon un appel à l'empathie et à une reconnaissance des sévices subis. Les deux illustrations situées avant le récit (Annexes 10 et 11) en sont un exemple : elles représentent un personnage agenouillé, dont le corps, tout en courbures, tirillé, déformé, agenouillé et tourné vers le sol, évoque la souffrance. Elles renvoient aussi à l'image de la bête de somme évoquée précédemment, qui marque à la fois le rabaissement et la déshumanisation des Insulaires par les colons européens (absence de visage ou d'expression, posture proche du sol qui implique la soumission). Encouragé par les stéréotypes raciaux de l'époque qui reposent sur la supériorité ou l'infériorité supposée d'une race sur l'autre, le rabaissement justifie à son tour une exploitation sans limite des Insulaires suggérée par l'élasticité déformante des corps. Ces dessins réalisés par Wright apportent un commentaire subjectif visuel qui fait écho au contenu du texte.

1.2.2. Le mélange auto/biographique : entre réflexivité et complémentarité

On retrouve l'utilisation de ce procédé dans le second livre de Mabel Edmund, *Hello Johnny ! Stories of My Aboriginal and South Sea Islander Family*, un récit de vie auto / biographique qui comporte des peintures⁵³ et gravures sur bois réalisées par l'auteur. Chaque chapitre possède une gravure identique sur la page de titre, suivie d'un portrait de la personne à qui il est dédié, puis du texte. La fonction de ces éléments visuels diffère pourtant de celle évoquée dans *The Secret*. En effet, les portraits, encadrés et représentés sur une page complète, sont un hommage à la mémoire des personnes évoquées, comme le récit lui-même, à dominante biographique. En revanche, la gravure reproduite à chaque début de chapitre et

⁵³ Exemples de ces peintures en annexes 7 et 8.

les peintures reliées au milieu du livre, qui allient motifs aborigènes et représentations figuratives de personnages à l'occidentale, font référence à la carrière d'artiste de l'auteur, de même que la peinture qui figure sur la couverture de *No Regrets*. Elles mettent en valeur ses composantes culturelles identitaires personnelles, également revendiquées dans le titre et renvoient à une partie plus intime et autobiographique de son œuvre.

Le caractère composite du récit se reflète également dans le choix de thèmes représentés (totems aborigènes, arrivée de la première flotte britannique) ainsi que dans la forme même du récit où se mêlent à la fois des éléments biographiques relatifs à la vie des quatre hommes évoqués, avec des anecdotes autobiographiques ou commentaires personnels de l'auteur dont certains sont répertoriés dans l'épilogue intitulée « My Thoughts as an Aboriginal Artist and Politician » (*Hello Johnny!* 53). Présenté comme « a series of humorous reminiscences » sur la quatrième de couverture du livre par la maison d'édition (les presses universitaires de l'université du Queensland) et dans *Auslit, Hello Johnny!* s'inscrit davantage dans une veine à la fois auto- et biographique qui vient compléter *No Regrets*, l'autobiographie d'Edmund. Si l'on se réfère à la définition de l'autobiographie chez Lejeune comme un « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité » (14), *No Regrets* s'inscrit en effet dans cette catégorie, et non dans celle de « mémoire » mise en avant sur la quatrième de couverture. Smith et Watson rappellent en effet :

Historically, the mode of life narrative that situated the subject in a social environment, as either observant or participant, the memoir directs attention more towards the lives and actions of others than to the narrator [...] Currently, the term refers generally to life writing that takes a segment of a life, not its entirety, and focusing only on interconnected experiences (*Reading Autobiography* 2010, 274).

Le terme serait ainsi davantage applicable à *Hello Johnny!* centré sur des anecdotes

qui englobent des personnes proches de l'auteur, plutôt qu'à *No Regrets*. Après une brève évocation de ses parents et de sa jeune enfance, Edmund raconte dans la première moitié du livre ses débuts dans le monde du travail puis son installation dans une communauté d'Insulaires à la suite de son mariage avec Digger. Dans la seconde moitié, elle apporte un témoignage sur son ascension et sa reconnaissance sociales en tant que femme noire investie dans la politique et les arts, comme l'indique le titre des chapitres suivants : « First step up the ladder » (56) ou « Stepping out into the world » (72). Née d'un père insulaire et d'une mère aborigène, Edmund prend cependant toujours soin de ne jamais se définir par l'une ou l'autre de ses origines. Elle évoque d'ailleurs chacun de ces deux groupes à la troisième personne. A plusieurs reprises, elle mentionne sa couleur de peau, notamment lors de son entrée en politique, mais elle choisit de ne privilégier aucune composante identitaire au détriment de l'autre bien qu'elle ait été étiquetée comme auteure et artiste aborigène pour le grand public. Dans l'incipit de son récit autodiégétique, Edmund explique pourtant que dès son enfance, elle se sent différente des autres enfants qui ne sont pas métissés, alors que certains anciens Insulaires la qualifient de « half-caste » (1). Cette différence reste difficile à porter tout au long de sa vie, comme elle l'explique dans le passage suivant :

I used to think, I wish I had been born black or white, there is too much explaining to do when you are an in-between. Even today, people ask me « What are you ? » It is very hard not to be rude to them sometimes, but then, there are times when I ask myself the same question. The answer I usually give myself is, I am a child of God, born to honourable parents. Who my ancestors were doesn't matter. (*No Regrets* 1-2)

C'est la raison pour laquelle elle décide de ne pas trancher, consciente du fait que les deux font partie intégrante de sa vie. Contrairement aux autres auteurs, elle sacrifie néanmoins l'histoire de ses ancêtres pour maintenir une forme de statu quo.

Cette volonté d'Edmund de ne pas trancher mais de jouer sur la complémentarité se retrouve également dans la manière dont ses deux récits de vie, *No Regrets* et *Hello Johnny !*,

peuvent être lus : tous deux se font écho à plusieurs reprises et semblent fonctionner comme un diptyque dans lequel le premier tableau, c'est-à-dire l'autobiographie, reste centré sur l'auteur et le déroulement de sa vie alors que le deuxième tableau, focalisé sur quatre personnes, met davantage l'accent sur les interactions entre les membres de la famille et du voisinage. Mélange de parties biographiques et de souvenirs de l'auteur dans une narration à la fois hétérodiégétique et autodiégétique qui semble suivre le flot de la mémoire, son style est beaucoup plus anecdotique et moins structuré que celui de l'autobiographie. D'après ces caractéristiques, ce dernier livre pourrait être qualifié de « périautobiographie », un terme privilégié par James Olney pour évoquer tout ce qui touche à « writing about and around the self (*Memory and Narrative* 1998, xv). Il déclare à ce sujet : « What I like about the term 'periautobiography' [...] is precisely its *in*definition and lack of generic rigor, its comfortably loose fit and generous adaptability, and the same for 'life-writing' » (xv). L'intérêt de cette appellation est d'une part de montrer que le soi ne se construit pas tout seul mais en relation avec les autres et d'autre part, que l'expression de sa propre histoire ne nécessite pas obligatoirement le cadre rigide de l'autobiographie en tant que canon occidental. Elle passe au contraire par d'autres canaux, d'autres genres qui reflètent et complètent son contenu. Edmund revient ainsi sur la scène autobiographique à travers le prisme de sa mémoire et de ses relations avec les autres, ce qui lui permet de leur rendre hommage et d'apporter un éclairage complémentaire sur sa vie personnelle.

Ce fonctionnement en diptyque se retrouve dans *Wacvie* et *Welou* de Bandler. En effet, ces deux romans se terminent (et commence pour *Welou*) à la mort du père, symbole d'une temporalité partagée. Bien que *Welou* ait été considéré comme une suite à *Wacvie*, on pourrait penser au contraire qu'il complète ce dernier dans la mesure où il apporte un éclairage sur la vie familiale des Mussingkon, à peine évoquée à la fin du premier roman. Il met également

en lumière la problématique identitaire chez les descendants des premiers Insulaires, partagés entre des cultures différentes. *Wacvie* reste au contraire un récit à vocation historique, centré sur l'enlèvement de Wacvie, ses conditions de travail à la plantation et son accès à la liberté.

Dans son autobiographie rapportée écrite en collaboration avec l'anthropologue Roger Keesing, Noël Fatnowna réussit aussi à combiner ces deux approches : l'une, personnelle et autobiographique, évoque son enfance, sa vie de jeune adulte, marquée par un climat de tension raciale avec les « blancs », puis son mariage et la recherche de ses racines à Malaita, dans les îles Salomon ; l'autre, plus biographique, renvoie au parcours de son grand-père Kwailiu et de son père Harry Norman Fatnowna. Enlevé avec son frère Laefira⁵⁴ pour travailler de force en Australie vers 1878, Kwailiu retourne à Malaita en 1901 ou 1902 avec sa famille pour finalement choisir de revenir s'établir à Mackay. Son fils Harry est présenté dans l'avant-dernier chapitre du récit comme un fervent adepte de l'église adventiste du septième jour, partagé entre ses croyances religieuses et les coutumes héritées de son père. Comme dans *Hello Johnny !* des commentaires et souvenirs personnels de l'auteur viennent ponctuer cette partie biographique : il se fait alors orateur de l'histoire familiale, lui qui, comme son grand-père Kwailiu, descend de la noble lignée des anciens prêtres du clan de Rakwane, chefs spirituels du peuple de Fataleka (72) et détenteurs du pouvoir lié à la connaissance des histoires, chants et généalogies du clan. Clive Moore (« Noël Fatnowna and His Book » 1994-1995, 147) et Keesing (ix) insistent eux aussi sur cette remarquable capacité d'orateur de Fatnowna qui peut être perçue comme un talent hérité de ses ancêtres. Noël évoque d'ailleurs cette capacité chez son père Harry, qui officiait à l'église en tant que prêtre laïc, en le qualifiant de « great orator » (139). On a alors le sentiment que l'évocation du

⁵⁴ Laefira sera appelé Karai dans la suite du récit, après son passage à l'âge adulte, comme l'explique Keesing en note (*Fragments* 99).

lignage chez Fatnowna et le possible lien avec son talent d'orateur dans lequel Moore et Keesing l'ont conforté, lui donne un droit à la parole : il vient d'une certaine manière légitimer son témoignage, bien que son frère aîné Norman, désigné comme leader traditionnel pour succéder à son père, se soit opposé à la divulgation de leur histoire familiale avec d'autres anciens (ix).

1.2.3. « La tentation ethnologique »⁵⁵

Il faut ajouter à ces approches auto/biographiques et historiques ce que Jean-Marc Moura appelle la « tentation ethnologique » dans des récits qui « accompagnent une entreprise de découverte et de connaissance de la culture dont ils émanent » (*Littératures francophones* 2007, 65). Deux chapitres de *Fragments* illustrent tout à fait cette caractéristique : le chapitre deux, dédié aux coutumes transmises par les ancêtres et le chapitre six, qui présente l'aire linguistique Fataleka, sa population et ses histoires. Tous deux attestent du caractère composite du récit et de l'influence probable de l'éditeur, Roger Keesing, anthropologue réputé ayant travaillé une vingtaine d'années avec les Kwaio de Malaita et qui a pu suggérer une mise en contexte du récit pour faciliter la compréhension du lecteur. Lui-même s'était prêté à cet exercice en première partie d'une précédente autobiographie rapportée intitulée *Elota's Story : The Life and Times of a Solomon Big Man* qu'il avait éditée en 1978. Dans le cas présent, Keesing laissa le soin à Fatnowna d'intégrer cette composante à son récit, bien qu'il se réservât le droit de commenter, d'apporter des explications ou des nuances au texte de ce dernier sous forme de notes de fin de chapitre. En tant qu'éditeur, Keesing explique en introduction (xi) qu'il corrigea la syntaxe, le vocabulaire

⁵⁵ Moura (*Littératures francophones et théorie postcoloniale* 2007, 65).

et la structure du texte, le recomposa et le découpa en chapitres à partir d'une histoire racontée oralement à la première personne et enregistrée sur cassettes. Il y incorpora également trois cartes pour aider le lecteur à situer les îles Salomon, Malaita et Mackay et ajouta des photos de l'auteur et de sa famille qui donnent une tournure plus personnelle au récit.

Fatnowna collabora également avec l'historien Clive Moore dont les travaux de recherche portaient sur la migration de Mélanésiens à Mackay. Ce dernier lui fournit des informations précises relatives aux histoires et légendes de son peuple. Moore explique (« Noël Fatnowna and His Book » 1994-1995, 146) que l'auteur voulait donner un compte-rendu détaillé de ces histoires incluses dans le chapitre six mais qu'il ne disposait pas des connaissances nécessaires pour le faire. Par souci de précision mais aussi d'authenticité, Fatnowna avait donc utilisé des transcriptions que l'historien avait recueillies à Fataleka en 1976 et lui avait prêtées, de la même manière que Bandler s'était inspirée des récits historiques de Tom Harrison, E.W. Docker et Kay Saunders⁵⁶ pour écrire ses romans. L'utilisation de ces ressources qui accompagnent les témoignages familiaux de trois générations d'Insulaires dans *Fragments* donnent un ancrage historique à un récit oral à caractère performatif qui s'adresse directement au lecteur, comme l'indique l'utilisation récurrente du pronom déictique « you ». En de nombreuses occasions, l'auteur invite le lecteur à se mettre à la place de la personne évoquée ou d'imaginer la situation décrite pour comprendre et ressentir ses émotions par des formules du type : « you can imagine what that would be like » (5). Présent sous forme de commentaire sur la page de couverture du livre (« A Powerful, Moving Account of a Kanaka Family », Annexe 5), cet aspect émotionnel, qui ne donne pas dans le sentimentalisme, est également signalé par l'éditeur comme l'un

⁵⁶ Ces références sont indiquées dans la note de l'auteur de *Marani in Australia*, une fiction pour enfants.

des points forts du récit : « His account of his return to Malaita, his search for roots, I find deeply moving » (*Fragments* xiii). Dans l'épilogue, lorsque l'auteur invite le lecteur à constater à quel point les Insulaires australiens ressemblent désormais à des blancs dans leur mode de vie ou leur manière de s'exprimer, il le fait en ces termes : « You can walk around Mackay nowadays and see Islanders dressed like whites » (*Fragments* 173) ou « If you were to sit down and listen to the Pacific Islands descendants now, if you closed your eyes and just listened to them speak, they'd sound just like white Australians » (*Fragments* 174). A travers une série de commentaires sociaux parfois acerbes sur lesquels nous reviendrons, Fatnowna l'incite aussi à prendre position face aux injustices qui jalonnent l'histoire des siens.

En conclusion, le récit de vie dans sa dimension composite et subjective, apparaît comme un mode de communication privilégié par les Insulaires australiens, tant pour rendre hommage à leurs ancêtres et restaurer leur dignité que pour témoigner de leur histoire de manière directe ou indirecte en fonction de la position énonciative adoptée. C'est un outil de résistance qui permet aux auteurs de partager leur propre version de l'histoire australienne avec un public plus large, non insulaire et peu informé des faits, dont on attend une réponse éthique, responsable, c'est-à-dire qui vienne les condamner sur la base du non-respect de l'humanité et de la dignité de l'autre. Focalisé sur une perception sensible des événements, ce type de récit tire sa légitimité de l'expérience vécue et de la prééminence accordée à l'histoire orale, traditionnellement transmise de génération en génération. Cette histoire représente un héritage culturel dont la pérennité se trouve menacée, ce qui justifie sa matérialisation par l'écrit dans un récit rétrospectif où la mémoire et les souvenirs jouent un rôle fondamental, comme nous le verrons dans le chapitre trois de cette première partie.

Les critiques recueillies dès la parution de ces récits montrent cependant que leur légitimité a été remise en question par ceux-là même qui s'étaient intéressés à l'histoire des

Insulaires australiens et l'avaient « révisée » selon les termes employés par Clive Moore (« Revising » 1992, 62), en tenant compte de leurs récentes découvertes en Australie et sur d'autres îles⁵⁷ (« Kanakas, Kidnapping and Slavery » 1978-1979, 81) concernées par le trafic de main d'œuvre.

1.3. Questions de légitimité et d'autorité : « à qui appartient le passé⁵⁸ ? »

1.3.1. La controverse historiographique et ses conséquences

Il est difficile de parler de légitimité et d'autorité sans évoquer la polémique qui a animé le cercle des historiens australiens au sujet de l'utilisation du terme « blackbirding » en référence à l'enlèvement des Insulaires, assortie de ce qui fut considéré comme leur mise en esclavage dès leur arrivée sur le territoire australien. Les historiens ont pourtant été les premiers à donner la parole aux Insulaires et à favoriser une reconnaissance de leur histoire. Au début du vingtième siècle, en effet, les Insulaires n'étaient mentionnés que dans les livres d'histoire en rapport avec le développement de la canne à sucre. Puis, dès 1935, des journalistes et écrivains tels que Thomas Dunbabin, Tom Harrison, Hector Holthouse ou encore Edward Wybergh Docker commencèrent à publier des livres qui dénonçaient chacun à leur mesure la brutalité des Européens, l'exploitation des Insulaires et les atrocités commises à leur encontre pendant la période où ce commerce de main d'œuvre prospéra dans le Pacifique. Les titres suivants, donnés par ordre d'auteurs, reflètent cette tendance : *Slavers in the South Seas* (1935), *Savage Civilization* (1937), *Cannibal Cargoes : The Story of the*

⁵⁷ Moore se réfère aux témoignages oraux recueillis par Corris à Malaita et Fidji.

⁵⁸ En référence à « The History Question : Who Owns the Past ? » (2006) d'Inga Clendinnen.

Australian Blackbirders (1969) et *The Blackbirders* (1970). En dépit du parti pris qui a pu être reproché à certains, tous, en particulier *The Blackbirders* qui a fait l'objet de recherches d'archives approfondies, ne méritent pas d'être relégués au rang de fiction sous prétexte qu'ils n'ont pas été écrits par des universitaires spécialisés. Pour l'historienne Tracey Banivanua-Mar, ces récits ont eu le mérite d'apporter au commerce de main d'œuvre une reconnaissance populaire et de le placer historiquement les Insulaires au cœur de l'activité coloniale du Pacifique (12).

Néanmoins dans les années 1960, l'historien Hugh Laracy qualifia leurs auteurs de « sensationalists masquerading as historians⁵⁹ », lui qui opposait à la thèse de l'enlèvement celle d'une forme de transaction négociée impliquant la collaboration des Insulaires. Reposant sur le manque d'objectivité des auteurs et leur manque de compétence car aucun d'eux n'étaient historien de formation, cette accusation visait à contester leur autorité afin de mieux asseoir celle de l'historien. Elle constitue également un agent déclencheur de la polémique qui, dans les années 1970, remet en cause l'usage de la coercition comme mode de recrutement des Insulaires, à une époque où leur histoire faisait l'objet d'un intérêt renouvelé dans les cercles universitaires. Deryck Scarr (1967) et Peter Corris (1973) furent parmi les premiers historiens à nuancer cette affirmation en avançant que certains Insulaires s'étaient volontairement mis au service des Européens, par goût de l'aventure ou dans le but d'obtenir des marchandises synonymes de pouvoir ou de prestige telles que fusils, armes, munitions, outils ou vêtements, par exemple.

De manière inédite, Corris se rendit sur les îles pour interroger les survivants de ce commerce, conciliant à la fois travail d'archives et travail de terrain afin de prendre en

⁵⁹ Rapporté par Clive Moore dans « Kanakas » (1978-1979,79).

compte le témoignage des Insulaires. D'anciens étudiants du Département d'Histoire de l'Université James Cook tels que Clive Moore et Patricia Mercer suivirent la même approche et commencèrent à recueillir les témoignages oraux des Insulaires australiens. Ces derniers furent diffusés sur ABC Radio en 1978 puis rassemblés dans *The Forgotten People : A History of the Australian South Sea Island Community* (2001). Dans la lignée de Laracy, Scarr et Corris, Moore s'engagea à conduire la révision de l'histoire des Insulaires qu'ils avaient lancée par une remise en question croissante de l'utilisation systématique des termes « kidnapping », « blackbirding » ou « slavery » en référence au commerce de main d'oeuvre dans le Pacifique. De manière plus spécifique, il expliquait que l'enlèvement des Insulaires était devenu un mythe⁶⁰ créé par le décalage, selon lui, entre des vérités et des réalités différentes (« Revising » 1992, 67). Certains historiens suivirent Moore dans ce débat, comme Carol Gistitin qui compara ce « mythe » à un baume (*Quite a Colony* 1995, 89) ou Patricia Mercer et Bob Reece qui ont commenté sa fonction psychologique et politique dans leur critique de *The Forgotten People* (« Kanakas » 1978-1979, 89), afin de défendre d'une certaine manière leur statut de victime en besoin de reconnaissance (Quanchi, « Australia's South Sea Islanders » 1998, 179).

Bien que ces historiens aient voulu démontrer l'agencéité des Insulaires en évoquant leur collaboration dans l'engagisme, cette dernière n'a pu être que limitée. En effet, la plupart des témoignages oraux recueillis et ceux des récits étudiés dans cette thèse vont à l'encontre de cette perception, comme le constate Moore lui-même :

⁶⁰ La référence au « kidnapping myth » apparaît dans plusieurs de ses écrits, notamment « Kanakas » (82), *Kanaka, A History of Melanesian Mackay* (1985, 337) ou « Revising the Revisionists » (1992, 66). Moore adopte cependant un langage plus policé dans un récent article (2015) où le mythe s'est mué en « narrative of kidnapping and slavery », puisque c'est la manière dont les Insulaires australiens perçoivent leur histoire aujourd'hui, en dépit des conclusions de certains historiens et des siennes (« Australian South Sea Islanders' Narratives of Belonging » 155).

In the great majority of the 150 hours of oral testimony recorded at James Cook University in the 1970s, the Islanders interviewed, often the children and grandchildren of the first generation, indicate the prevalence of force and fraud (« Australian South Sea Islanders' Narratives » 2015, 160).

D'autres historiens tels qu'Adrian Graves, Kay Saunders et Tracey Banivanua-Mar ont également mis en avant l'exploitation des Insulaires et le caractère institutionnel des violences commises à leur encontre à tous les niveaux de la société. S'il y a eu agencéité, celle-ci s'est davantage manifestée du côté de la résistance à l'oppression que dans la collaboration, comme le souligne Banivanua-Mar en revenant sur la perception révisionniste de ses collègues :

Labeled revisionist, these developments have controversially reduced the focus on kidnapping and forced recruitment and attempted to emphasize the agency of Islander recruits. Any historiographical development that places Islanders in the center of their own histories is obviously a good one. But for all the exercise of agency on the part of Islanders, the labor trade was not, as many have written, a benign labor migration. It was a trade in labor. Searching for signs of historical agency should not preclude the ongoing recognition that the labor trade was premised on a determination to be profitable, which ultimately rendered negligible (unless profitable) the existence of agency. In other words, and in relation to current debates on the appropriateness of slavery as a description for the labor trade, resistance or agency take their meaning only from the oppressive context against which they are asserted (*Violence and Colonial Dialogue* 2007, 12).

Elle leur reproche également de minimiser le degré de coercition qui a été exercé sur les Insulaires, et cette tentative de minimisation a pu être identifiée en deux autres instances : tout d'abord lorsque Moore affirme que selon les historiens, environ 5% des Insulaires ont été illégalement recrutés (« Australian South Sea Islanders' Narratives » 2015, 159), un chiffre qui semble bien inférieur à la réalité d'après les témoignages recueillis. Puis quand il évoque « a transition from a relatively short period of outright illegality to a long period of voluntary enlistment » (160). Que faut-il entendre par « relatively short » ? Noel Fatnowna rappelle que son grand-père et son oncle ont été capturés vers 1878, soit vingt-cinq ans après le début du commerce de main d'œuvre en Australie, qui dura environ quarante ans (de 1863 à 1904). De même pour Wacvie, le père de Faith Bandler, enlevé en 1883. Plusieurs témoignages recueillis par les historiens démontrent par ailleurs que des raptés se sont déroulés

de manière plus ou moins sporadique jusque dans les années 1890-1900⁶¹, soit quelques années à peine avant que les autorités ne mettent un terme à ce commerce. La récurrence et la violence de ces événements dans le temps, qui ont émergé lorsque les historiens ont invité les Insulaires à témoigner, ont sans nul doute laissé leur empreinte sur les corps et les esprits, quoi qu'en pensent ceux qui ont tenté de réduire leur impact. Tous ces éléments ont, dans leur ensemble, renforcé la conviction des Insulaires australiens du Pacifique Sud selon laquelle leurs ancêtres avaient été kidnappés, même si ce n'était pas le cas de tous. Ils ont aussi motivé leur volonté de résister à l'oubli et de faire valoir leur existence en exerçant une pression politique sur les gouvernements successifs visant à la reconnaissance de leur histoire. Les Insulaires australiens espéraient ainsi obtenir compensation, notamment sous la forme d'aides destinées à réduire les inégalités par rapport à d'autres groupes ethniques. Ceux qui ont eu recours à l'écriture pour mener ce combat se sont néanmoins exposés aux commentaires désobligeants de certains spécialistes qui remettaient en question la véracité de leurs récits.

1.3.2. Faire front à la critique des spécialistes : la difficile conciliation entre histoire et mémoire

Les premiers récits de Bandler et Fatnowna ont dû faire face à deux types de critiques portant à la fois sur leur contenu et leur style : celles qui émanaient du champ des historiens et anthropologues ayant contribué de près ou de loin aux recherches sur les Insulaires australiens et celles émises par des chercheurs spécialisés en littérature. Issues de

⁶¹ Moore rappelle que « the last verifiable instance of kidnapping occurred in 1894 [...] although it is conceivable that there were more individual instances of kidnapping in the 1890s and 1900s » (« Australian South Sea Islanders' Narratives » 2015, 169).

champs disciplinaires différents, ces critiques démontrent à leur façon le caractère composite des récits de vie insulaires et l'incompréhension qu'il a pu susciter chez certains.

Force est de constater que la réaction de certains historiens et anthropologues s'est avérée pour le moins ambivalente : en effet, après avoir cautionné, encouragé et encadré de leur expertise et leurs savoirs la production de ces récits en tant qu'éditeurs ou informateurs⁶², garants de la véracité de leur contenu, ces universitaires ont exprimé quelques réserves ou critiques à leur encontre dès lors que les auteurs insulaires se sont écartés des conclusions factuelles auxquelles eux-mêmes étaient parvenus au cours de leurs recherches. Les historiens Peter Corris et Clive Moore ont été parmi les premiers à dénoncer ce qu'ils appellent le « mythe » de l'enlèvement et de la vente d'esclave tel qu'il est présenté dans *Wacvie* de Bandler et dans *Fragments* : Corris qualifie ce récit de fiction (Lake 2002, 187) et Moore parle de légende : « *Wacvie* and later books by Bandler [...] perpetuate the legend of the Islanders as a kidnapped and unhappy people forced to work for callous white masters » (« *Revising the Revisionists* » 1992, 65). Il explique d'ailleurs que ce « mythe » a dans un premier temps été véhiculé par les missionnaires et opposants au trafic de main d'œuvre pour mettre un terme à cette pratique, avant d'être repris par des historiens autoproclamés tels que Dunbabin, Docker et Holthouse, dont les écrits figurent dans plusieurs foyers insulaires (« *Australian South Sea Islanders' Narratives* » 2015, 171). Moore constate que cette littérature⁶³ a entretenu leur croyance dans ce domaine, en dépit du fait que certains conservent également un exemplaire du *Passage, Port, Plantation* (1973) de son collègue

⁶² Après le décès de Fatnowna en 1991, deux ans après la publication de *Fragments*, et celui de son éditeur Keesing en 1993, Moore revient sur sa contribution en tant qu'historien et informateur, une contribution qui selon lui a été sous-estimée et non reconnue. Il affirme avoir fourni à l'auteur des sources documentaires primaires et secondaires qui constituent le « squelette » du livre (« Noël Fatnowna and His Book » 1994-1995, 146).

⁶³ Bandler elle-même a lu Docker, Harrison et Holthouse avant de commencer son travail d'écriture.

Corris, plus à même de contrebalancer leur jugement. Puis il conclut : « Non-professional historians are not discerning in their assessment of history books and always have difficulties in assessing their accuracy and trustworthiness » (« Australian South Sea Islanders' Narratives » 2015, 171). En d'autres termes, seuls de vrais historiens comme lui possèdent l'autorité et la compétence nécessaires pour évaluer le degré de véracité des contenus proposés, ce qui tend à dévaloriser les Insulaires, ou quiconque n'appartenant pas à la catégorie mentionnée, et remet en question leur aptitude au discernement.

Enfin, Moore déplore que les media aient entériné et mis en avant la thèse de l'enlèvement et de la mise en esclavage présenté dans trois des écrits⁶⁴ de Bandler (166) qui, selon lui, accentuent le caractère systématique de ces pratiques.

De même, l'anthropologue Keesing, éditeur de *Fragments*, remet en cause certains aspects du récit de Fatnowna qu'il considère comme polémiques : ces aspects concernent l'enlèvement des Insulaires, le traitement inhumain infligé par les blancs à bord du bateau qui les conduit en Australie et l'utilisation de chaînes pour les maintenir attachés à leur arrivée. Sous forme de notes ajoutées en fin de chapitre, Keesing sort de sa neutralité et met en place un filtre de lecture, une sorte de filet de sécurité destiné à orienter le lecteur vers l'interprétation des historiens (et peut-être à le rassurer ou le déculpabiliser s'il s'agit d'un lecteur blanc). Il explique en deuxième note : « Whether chains would have been used is a point of some contention in relation to the research of historians on the Labour Trade, as other aspects of Noel's account of the voyage » (99). Puis il ajoute dans la troisième note, avant d'en référer à ses collègues :

Whether Noel's account exaggerates the barbaric treatment of Islanders in this early phase of the Labour Trade is a contentious issue. Most academic historians would regard Noel's account as at least coloured by the prevalent myths among contemporary Islanders about 'blackbirding' and the cruelty

⁶⁴ *Wacvie, Welou, My Brother et Mariani in Australia.*

of whites towards Islanders [...] Noel's own comments, included shortly in the text, indicate his views on this issue (*Fragments* 99-100).

Moore renvoie aussi aux notes de Keesing pour la lecture de *Fragments* : « The text needs to be read along with Keesing's reference notes » (« Australian South Sea Islanders's Narratives » 2015, 161).

Bien que Fatnowna reproduise certaines conclusions transmises par Moore et Keesing (« Noel Fatnowna and His Book » 1994-1995, 146-47) lorsqu'il déclare : « The Islanders weren't so stupid that they were going to get kidnapped off the beaches and out of their canoes for twenty years » (90), celles-ci n'ont pas totalement altéré son jugement personnel et l'auteur demeure conscient de son décalage de perception. Il en informe son lecteur avant même que ce dernier n'ait eu l'occasion de lire les commentaires associés de Keesing : « I know all this will sound exaggerated to some of the historians, and maybe it is. This is the way my father passed the story down to us » (*Fragments* 89).

Dans un essai intitulé « The History Question : Who Owns the Past? » (2006, 64), Inga Clendinnen fait référence au rapport tendu qu'entretiennent les historiens avec les produits de la mémoire tels que les souvenirs collectifs, qu'ils s'emploient tour à tour à préserver et à critiquer en raison de leur méfiance face à toute tentative de récupération. Elle cite à cet égard l'historien David W. Blight, auteur de *Race and Reunion : The Civil War in American Memory* (2002), pour qui : « History is what trained historians do, a reasoned reconstruction of the past rooted in research ; it tends to be critical and skeptical of human motive and action, and therefore more secular than what people commonly call memory » (cité dans Clendinnen 2006, 42). Entre raison, recherche des faits et inscription dans une temporalité donnée, le ton est donné alors que la mémoire s'inscrit pour Blight dans une sacralité liée au caractère absolu et atemporel d'histoires transmises et constitutives d'une

identité collective : « memory is often treated as a sacred set of absolute meanings and stories, possessed as the heritage or identity of a community » (70). Clendinnen estime néanmoins que cette sacralité doit être remise en cause par les historiens afin de prévenir toute dérive quant à l'utilisation de la mémoire pour légitimer un quelconque pouvoir, même par les populations dont l'histoire a été occultée. Elle positionne ainsi les historiens en garde-fous de la mémoire, à condition qu'ils ne se laissent pas tenter par la création d'un discours unifiant et uniformisant, forcément réducteur et prompt à délivrer une version tronquée, voire manipulée de la réalité (43).

En outre, Clendinnen explique que cette divergence de point de vue et de méthode entre histoire et mémoire marque une divergence d'objectifs car, dans les deux cas, le contrat passé avec le lecteur n'est pas le même (« The History Question » 2006, 33) : avec l'histoire, le lecteur s'attend à un récit passé qui repose sur des faits vérifiables structurés entre eux de manière à former un ensemble cohérent et instructif tandis que la mémoire exprimée sous forme de roman ou de fiction sert davantage à divertir le lecteur ; Clendinnen distingue pour ainsi dire vérité factuelle et vraisemblance de la même manière que Moore⁶⁵ était finalement parvenu à dissocier deux réalités et deux conceptions différentes de la vérité : l'une, objective et l'autre, émotionnelle et psychologique. Pour Clendinnen : « It is that confusion between the primarily aesthetic purpose of fiction and the primarily moral purpose of history which makes the present jostling for territory matter » (« The History Question 2006, 33). Certes, il est bien question de lutte de territoire entre les historiens et écrivains qui réinterprètent une même histoire, mais la résumer à un combat entre esthétique et morale semble tout à fait limité : les récits insulaires montrent en effet que l'aspect esthétique ou littéraire peut jouer

⁶⁵ « Revising the Revisionists » (1992, 67).

un rôle mais ne constitue pas leur objectif premier. Il s'agit avant tout pour eux de réaffirmer une partie de leur histoire remise en cause par certains historiens et incidemment, d'interpeller le lecteur sur la moralité des actes présentés. Leur lutte de territoire est assortie d'une quête de légitimité qui repose sur un positionnement et des critères différents. On en revient à Blight :

Memory is often owned, history interpreted. Memory is passed down through generations ; history is revised [...] History asserts the authority of academic training and canons of evidence ; memory carries the often more immediate authority of community membership and experience. (cité dans Clendinnen 42).

A chacune sa légitimité donc, l'une tirée de l'appartenance à un groupe et axée sur la connaissance de son histoire, l'autre marquée par son positionnement hors du groupe et par son attachement aux faits. Chacun veut avoir le dernier mot, d'où le fait que le passé des Insulaires australiens leur apparaisse comme un « contested territory » (Lake 2002, 187), surtout depuis la prolifération de monographies et articles universitaires sur le sujet. Dans une interview réalisée avec Vera Deacon et Len Fox citée par Lake, Bandler déclarait : « There's almost a resentment by many of the authors – they feel as if we're intruding on their territory. And they become quite angry with us, you know, because it's been their territory for so long » (Faith 2002, 187). A en juger par la réaction des historiens évoquée précédemment et ci-après, on ne peut que partager le point de vue de Bandler.

Pourtant, l'historien Doug Munro souligne que ces deux approches peuvent être complémentaires dans la mesure où les récits des Insulaires australiens peuvent valider jusqu'à un certain point les écrits historiques publiés à leur sujet. Il cite en exemple *Fragments* et *No Regrets* qui constituent selon lui de bons « Indigenous complements » (« Indenture » 1998, 942) aux études réalisées sur les Insulaires du Nord et du Centre Queensland par Patricia Mercer (*White Australia Defied* 1995) et Carol Gistitin (*Quite a Colony* 1995), à qui

les auteurs ont fourni des interviews enregistrées. Keesing établit le même constat en présentant *Fragments* comme : « a very substantial contribution to Australian social history and a valuable sociological document » (xiii). Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, la reconnaissance presque condescendante de la valeur des témoignages insulaires reste limitée par le statut d'informateur, et non d'auteur, dans lequel les historiens cantonnent les Insulaires, comme le laisse entendre l'utilisation de « complement » et « sociological document ». De toute évidence, certaines barrières idéologiques ne peuvent pas être franchies si aisément malgré le regard apparemment complaisant porté par certains spécialistes sur ces récits. La réalité reprend nécessairement vite le dessus dès lors qu'il s'agit d'affirmer sa propre autorité ou celle de ses collègues universitaires en la matière : Munro (941) n'admet-il pas que *Fragments* renforce l'autorité de Mercer et de son livre *White Australia Defied* ? Keesing (*Fragments* xiii) n'ajoute-il pas que l'intention de Fatnowna n'a pas été d'écrire une histoire semblable à celles déjà produites par d'éminents chercheurs tels que Peter Corris, Kay Saunders ou Clive Moore, dont les travaux constituent un récit parallèle à *Fragments* ? Enfin, Moore n'élève-t-il pas *Fragments* au rang d'Histoire, (« Kanakas, Kidnapping and Slavery » 1978-1979, 139) bien au-dessus des autres récits insulaires (147) pour mieux souligner l'expertise ethnographique de Keesing et sa propre contribution en tant qu'historien, deux ingrédients qui, combinés au talent oratoire de Fatnowna, donnent selon lui au livre toute sa crédibilité ? Autant de détails, ethnographiques notamment, qu'il reproche à Bandler de ne pas avoir utilisé dans *Wacvie* (« Revising the Revisionists » 1992, 65-66), de même que Corris, reprocha à l'auteur son manque d'expérience en tant que chercheur et écrivain (Lake 187). Cela démontre bien qu'il y a une confusion des genres dans la manière dont les récits de vie des Insulaires australiens ont été interprétés et dévalorisés, une confusion qui ne tient pas compte de la finalité différente de l'histoire et de la mémoire et qui renforce bien au

contraire le monopole de l'histoire. Dans une récente étude intitulée *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie Française* (2015) Bruno Saura appelle à dépasser cette opposition canonique en posant la mémoire comme objet de recherche scientifique au même titre que l'histoire, dont l'objectivité relative et le discours unifiant peuvent eux aussi être soumis à des enjeux politiques (35). Car la mémoire, contrairement à l'histoire, est toujours actuelle et vit à travers le groupe qui la maintient active comme Maurice Halbwachs l'avait déjà montré (*La mémoire collective* 1950, 45-46). Portée à l'écrit dans les récits étudiés, elle vient soutenir le discours identitaire des Insulaires australiens et offrir une perception de l'intérieur qui mérite aussi d'être reconnue dans le cadre d'une recherche à caractère postcolonial.

1.3.3. La question littéraire

A ces critiques qui viennent contester ou saper la légitimité des écrits insulaires les plus connus⁶⁶ pour peu que leur témoignage diverge des conclusions factuelles apportées par les historiens ou anthropologues, viennent s'ajouter quelques rares commentaires littéraires qui brossent un résumé sommaire ou arbitraire des récits de vie de Bandler, Fatnowna et Edmund. Davantage reconnus pour leur contenu sociologique et historique, ces textes sans prétention littéraire avouée n'ont suscité que peu d'intérêt dans le domaine de la littérature. Au début des années 1990, Carole Ferrier faisait le même constat concernant la littérature aborigène : d'après elle, le fait que les récits aborigènes soient en premier lieu lus comme des récits historiques et non comme de la littérature renforçait ce supposé manque de qualité

⁶⁶ A ce jour, *The Secret* n'a fait l'objet d'aucune critique particulière tant dans le domaine littéraire qu'historique ou sociologique, bien qu'il soit référencé dans les bibliographies répertoriant les écrits des Insulaires australiens.

littéraire et témoignait de leur marginalisation (« Aboriginal Women's Narratives » 1992, 201). S'il est vrai que les récits de vie des Insulaires australiens ont pu rencontrer un certain succès auprès des lecteurs⁶⁷ les critiques formulées à leur encontre montrent que leur potentiel littéraire n'en demeure pas moins sous-évalué, voire dévalué sur la base de critères européens qui ne tiennent pas compte de leur inscription dans un espace littéraire postcolonial.

Carole Ferrier (1985)⁶⁸ a été l'une des premières avec Adam Shoemaker (1989), et à ce jour l'une des seules, à apporter une critique littéraire à ces récits dans une perspective postcoloniale. Sa perception de la construction d'une identité culturelle comme « mode de résistance » (201) dans les textes aborigènes et *No Regrets* de Mabel Edmund, qu'elle inclut dans cette catégorie, trouve un écho dans les récits insulaires. Il faut dire qu'à l'époque, cette littérature commençait à prendre son essor et il était sans doute plus vendeur de la part de la maison d'édition de la présenter comme aborigène, malgré son héritage métissé. Edmund avait de plus été pressentie pour recevoir le David Unaipon Award, un prix traditionnellement décerné à un auteur aborigène ou insulaire du détroit de Torres pour la publication de son premier livre.

Dans la demi-dizaine de lignes consacrées à cette autobiographie, Ferrier fait état du caractère humoristique des histoires relatées qui constitue, selon l'auteur aborigène Sally Morgan citée en première de couverture, l'une des qualités du style d'Edmund. Cette brève allusion à *No Regrets* illustre le propos de Ferrier sur l'utilisation de l'humour comme « stratégie textuelle de résistance » (213) au discours dominant, un argument pertinent qui

⁶⁷ Voir Lake (2002, 188) pour *Wacvie* ; Moore, « Noël Fatnowna and his Book » (1994-1995, 137) : lors du lancement de *Fragments* à la Conférence de l'Association d'Histoire du Pacifique en 1989, il explique que les chercheurs réunis à cette occasion furent captivés par la présentation de Fatnowna. Munro donne aussi crédit à *No Regrets* mais il critique le contenu trop décousu de *Hello Johnny!* qui, d'après ses critères, n'aurait pas dû faire l'objet d'une publication (« Indenture » 1998, 942).

⁶⁸ L'essai intitulé « Aboriginal Women's Narratives » fut rajouté dans l'édition de 1992.

donnera matière à développement dans le prochain chapitre. Quelques pages plus loin, Gillian Whitlock⁶⁹ aborde la question du genre des récits féminins australiens et déclarait que l'appellation « life narrative », loin d'être une contrainte, reflète au contraire leur hétérogénéité du fait des connections établies entre biographie, autobiographie et fiction (« Aboriginal Women's Narratives » 1992, 236). Elle y mentionne très brièvement *Wacvie* de Faith Bandler comme appartenant à la catégorie « black writing » sans davantage de précision.

En 2008, dans un essai intitulé « 'Never Forget that the Kanakas are Men' : Fictional Representation of the Enslaved Black Body » extrait de *Bodies and Voices* (Borch 2008, 205) Ferrier aborde la question de l'exploitation des corps noirs dans les « romans » des Insulaires australiens et ceux écrits par des auteurs blancs tels que Jean Devanny, Nancy Cato et David Crookes. Elle choisit notamment de mettre en lumière un aspect méconnu des relations raciales à la plantation, à savoir les relations sexuelles entre femmes blanches et travailleurs noirs, en comparant pour la première fois, récits blancs et insulaires dans le domaine littéraire, les plaçant ainsi sur un pied d'égalité.

Adam Shoemaker s'est lui aussi intéressé de près aux thèmes de la violence et de l'exploitation physique et sexuelle liée à la colonisation dans la littérature aborigène des années 1920 à 1988, en essayant notamment de comprendre comment s'articulent le passé et l'identité à l'intérieur de leurs « romans historiques » (*Black Words, White Page* 2004, 4). Dans le chapitre intitulé « Sex and Violence in the Black Australian Novel », il présente à tort Bandler comme une auteure appartenant à la catégorie très générale des Australiens noirs sans tenir compte de son identité insulaire. Il évoque par ailleurs l'idée d'une « special Black

⁶⁹ Article ajouté par Ferrier dans l'édition de 1992 de *Gender, Politics and Fiction*, en remplacement de « Australian Women Novelists of the 1970s : A Survey » de Margaret Smith (édition de 1985).

Australian identity » (160) comme fil conducteur des cinq romans qu'il étudie, écartant ainsi toute spécificité culturelle ou historique aux Aborigènes, Insulaires du Pacifique Sud et du Détroit de Torres qui se retrouvent rassemblés et labellisés sous cette appellation globale.

En outre, les commentaires critiques de Shoemaker à l'encontre de *Wacvie* démontrent à la fois une incompréhension des enjeux esthétiques et identitaires du roman et un machisme prononcé dénoncé par Lake (2002, 175) dans la biographie de Bandler. Il présente en effet ce roman comme « the most simple and the most reserved of the Black Australian novels » (*Black Words, White Page* 2004, 162) en termes de style à cause du manque de détails illustrant la violence physique et culturelle subie par les siens tout en lui reprochant d'attacher trop d'importance aux « culinary and housekeeping minutiae » de son « fictional menu » (162). L'un des objectifs de cette thèse est justement de montrer que cette composante illustre en partie le transfert de pouvoir et d'agencité qui s'opère au profit des Insulaires dans une micropolitique des relations maîtres-esclaves que Shoemaker a pourtant pressenti lorsqu'il évoque « the sexual power play » (162) à l'œuvre entre noirs et blancs dans ce récit. Cet aspect-là des relations raciales et sociales à la plantation fera l'objet d'un développement particulier dans le deuxième grand volet de la thèse.

En conclusion, il apparaît à l'issue de ce premier chapitre que les Insulaires australiens du Pacifique Sud ont eu recours à l'écriture pour défendre leur histoire et leur mémoire, toutes deux soumises au doute et à l'oubli afin de promouvoir les intérêts de leur communauté et de favoriser une reconnaissance officielle de leur histoire et leur identité. Faith Bandler fut la première à s'insurger contre le révisionnisme de certains historiens qui tentaient de minimiser l'existence du *blackbirding* et de la mise en esclavage d'Insulaires d'origine essentiellement mélanésienne dans les plantations de canne à sucre. D'autres

suivirent, tels Noel Fatnowna, Mabel Edmund et Francis Wimbis avec l'aide de Jacqui Wright. Tous font état de l'enlèvement de leur ancêtre et de leur combat au quotidien pour déjouer les pièges de conceptions raciales erronées dans un espace diasporique partagé avec d'autres communautés.

Bien qu'il y ait eu trois reconnaissances politiques officielles de leur situation et de leur identité en 1994, 2000 et 2013, l'histoire de ces Insulaires reste méconnue du grand public et contestée par certains historiens australiens qui ont également émis des critiques négatives ou dévalorisantes à l'encontre des récits présentés dans cette thèse. Par ailleurs, ces derniers n'ont jamais vraiment trouvé leur place dans le champ de la littérature et leur reconnaissance à ce niveau reste problématique. Preuve en est qu'une seule édition⁷⁰ de ces titres existe, ils ont cessé d'être publiés depuis plusieurs années et restent difficilement accessibles au public. De plus, quand leurs auteurs sont évoqués dans le domaine de la critique littéraire, ils ne sont pas nécessairement identifiés comme Insulaires australiens, mais comme noirs australiens, se fondant ainsi dans une catégorie plus large qui ignore leur spécificité historique et culturelle. Hormis Carole Ferrier, personne n'a jusqu'à présent remis en cause ce manque d'intérêt, et nul n'a montré l'influence de la composante insulaire de leur identité dans leurs écrits, une composante essentielle qui révèle leur manière de se positionner dans une perspective postcoloniale plus globale. C'est pourquoi il est nécessaire d'évoquer cet aspect afin de comprendre leur positionnement identitaire.

⁷⁰ Pour *No Regrets* de Mabel Edmund, le site de recherche Trove de la National Library of Australia dévoile une première de couverture différente de celle présentée en annexe. L'édition reste la même cependant : 1992.

2. CHAPITRE 2 : Résistance culturelle, résilience et adaptation

Après avoir examiné les récits de vie des Insulaires australiens du Pacifique Sud du point de vue du genre et de ses fonctions, il faut s'intéresser à leur contenu socioculturel et à la manière dont celui-ci s'articule avec un processus de construction identitaire à l'intérieur de la narration. Mon travail de thèse cherche à mettre en lumière ce travail de construction culturelle et identitaire complexe et à plusieurs niveaux. En définissant l'identité comme « the process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute, or a related set of cultural attributes, that is given priority over other sources of meaning » (*The Power of Identity* 2010, 6), le sociologue Manuel Castells explique que la culture joue un rôle déterminant dans la manière dont une personne se construit et se définit par rapport aux autres. A la fois productions culturelles et expressions d'un discours identitaire et social, les récits étudiés montrent les limites d'un patrimoine culturel menacé que les auteurs essaient de reconstituer et de faire perdurer en alliant oralité et écriture. Au fil des textes, ils se positionnent en tant qu'écrivains maniant l'ironie, l'humour, le silence et la répétition comme stratégies de résistance au non-dit et à l'oubli, processus qui les amène à prendre conscience du rôle de transmission qu'ils assurent auprès des générations à venir.

2.1. Le patrimoine culturel insulaire : chronique d'une perte annoncée ?

Dans un contexte diasporique de déplacement forcé, de dispersion et de relocalisation sur le continent australien, qui sera présenté plus en détail dans le chapitre suivant, les ancêtres des Insulaires australiens se sont soudainement retrouvés coupés de leur famille, de

leur environnement et de leur culture d'origine à un jeune âge pour la plupart (Mercer, *White Australia* 3). Ils ont néanmoins eu la charge de transmettre l'héritage culturel insulaire à leurs descendants à partir de leurs souvenirs afin que ces derniers puissent continuer à s'identifier en tant que tels, bien qu'ils soient nés australiens.

2.1.1. Un patrimoine fragmenté associé à la perte

Fragments of a Lost Heritage, le titre choisi par Noël Fatnowna pour son unique témoignage écrit, ne laisse guère place au doute quant aux sentiments de désillusion et d'impuissance qui l'animent face à la perte d'un héritage culturel parcellaire qui, transmis oralement de génération en génération, ne semble plus recueillir l'attention des jeunes générations. En effet, selon Fatnowna, les Insulaires appartenant à la génération de ses enfants et petits-enfants⁷¹ ne vivent plus que dans un seul monde, celui de l'homme blanc, dont ils ont adopté le mode de vie :

Our young people don't know and don't care where they come from, now [...] Now living in town, mixing up with the white kids, the young people only know one world. They'll never change the color of their skins, but their minds and ways belong to the white man. (*Fragments* 174)

Ils n'ont que peu de connaissances de leur « island heritage » (174), contrairement aux Insulaires de la génération de Fatnowna pour qui celui-ci représente un marqueur identitaire fort, en rapport avec le lieu d'origine. Fatnowna déclare d'ailleurs à ce sujet : « Most of all, we remembered who we were and where we came from » (174).

Volontairement représenté en tant qu'enfant à un stade critique de son développement identitaire dans le roman *Welou, My Brother*, le frère de Bandler reste un cas à part, une exception qui vient confirmer la règle énoncée par Fatnowna au sujet du désintérêt des plus

⁷¹ Il s'agit d'Insulaires de la quatrième ou cinquième génération, Noël appartenant à la troisième génération après son père et son grand-père.

jeunes. L'objectif de Bandler ne serait-il alors pas de provoquer un sursaut identitaire chez cette génération qu'elle s'inquiétait de voir renier son identité pour prétendre aux aides attribuées par le gouvernement à ceux qui se déclaraient Aborigènes ?

Mais, dans un premier temps, que faut-il entendre exactement par « island heritage » ? Le terme anglais se distingue du mot français « héritage » qui désigne un bien matériel et renvoie à la notion de patrimoine culturel matériel et immatériel, dont les six récits étudiés laissent apparaître plusieurs composantes telles que les connaissances, croyances, savoirs et savoir-faire traditionnels pratiqués sur l'île d'origine et hérités des ancêtres. La définition de l'ONU, selon laquelle le patrimoine représente « un ensemble d'expressions et de savoirs culturels collectivement hérités d'une tradition régionale » comme le rappellent les anthropologues Jessica De Largy Healy et Barbara Glowczewski (« Valeurs et réappropriations patrimoniales » 2014, 184), souligne également le caractère collectif de ce terme. Dans les composantes culturelles évoquées par les auteurs insulaires, on retrouve la langue, les coutumes, les cosmologies, chants et danses ainsi qu'un mode de subsistance reposant sur la pêche, la navigation et la culture de tubercules. De Largy Healy et Glowczewski notaient récemment :

Depuis l'accès à l'indépendance de certains pays d'Océanie et les luttes pour la reconnaissance de droits autochtones, de nombreux peuples ont développé des stratégies pour mettre en valeur leur patrimoine culturel au regard tant de l'histoire de la décolonisation que des problèmes contemporains. (« Valeurs et réappropriations patrimoniales » 2014, 183)

De même, l'écriture peut être considérée comme un moyen pour les Insulaires australiens de réactiver leur patrimoine en voie de disparition. Cependant, que reste-t-il de ce patrimoine dans les récits évoqués et qu'est-ce que ces derniers révèlent à son sujet ?

Concernant les langues vernaculaires utilisées sur l'île d'origine et importées en Australie, elles ont en fait rapidement été abandonnées. D'abord, les Insulaires en provenance

d'une même île étaient souvent séparés les uns des autres à la plantation pour éviter les rébellions (Corris 1973, 51). Ensuite, ces langues cédèrent progressivement leur place à l'adoption d'une nouvelle langue véhiculaire commune à l'ensemble des Insulaires et à leurs maîtres blancs : le Kanaka Pidgin English, créé à partir de l'anglais australien standard et d'autres langues austronésiennes utilisées dans le Pacifique. Cependant, une étude linguistique réalisée par Tom Dutton (1980) à partir des interviews enregistrées de deux anciens « Kanakas » a démontré qu'au début du commerce de main d'œuvre, ce n'était pas une langue uniforme que l'on utilisait dans les champs de canne à sucre. Au contraire, ce Kanaka Pidgin English était composé de plusieurs variétés de pidgins (106) existant déjà dans le sud-ouest du Pacifique, en raison de précédents contacts établis avec les Européens anglophones dans le commerce du santal ou l'industrie maritime (Keesing, « Melanesian Pidgin » 1988, 35-36). Le Kanaka Pidgin English et ses variantes⁷² constituaient ainsi une forme de langue stabilisée et standardisée dans le temps par l'usage et les contacts. L'historienne Kay Saunders le présente comme un mélange de variantes agrammaticales de la langue anglaise (*Workers in Bondage* 1982, 109), utilisé comme langue de communication par les blancs lorsqu'ils s'adressaient aux Insulaires, puis comme langue d'apprentissage (Dutton 6) dans les écoles des missions. Son usage a néanmoins été de courte durée dans la mesure où son association avec le terme péjoratif « Kanaka » en faisait une langue dévaluée, un mauvais anglais pour lequel les locuteurs étaient souvent ridiculisés. Très tôt Wacvie remarque que ce langage est différent de celui que les blancs utilisent entre eux:

It seemed to be a special language, he reasoned, because it was not quite the same as that which the white people kept for themselves. Because of its clumsiness, it was difficult to make sense of it ; it seemed one had to use so many words to say so little. (30)

⁷² Mercer explique en effet que plusieurs proches variantes de *Kanaka Pidgin English* existaient en fonction du lieu de provenance des Insulaires, qui y incorporaient du vocabulaire propre à leur île d'origine (*White Australia Defied* 1995, 269-270).

Cette dernière phrase émane directement de Bandler qui de toute évidence, porte un jugement rétrospectif négatif sur le Pidgin English en le comparant à l'anglais, plus synthétique et moins alambiqué selon elle. Ce jugement fait en outre écho aux propos adressés par la mère de Bandler à son fils Welou, dans lesquels transparaissent colère et désarroi à l'idée que ce dernier choisisse de vivre avec Billy et les anciens Insulaires plutôt que de continuer à travailler pour les Dunnes et aller à l'école :

Live with Billy! My dear son. Do you want to go always in search of someone to write and read your letters for you, help you to buy and sell, to speak pidgin English, and be laughed at by those who would like to make fun of you? Do you ? Now answer me, Welou. (*Welou* 122)

Enfin, bien que Wacvie se soit dans un premier temps exprimé en Pidgin English, la langue utilisée par les contremaîtres pour donner des ordres aux Insulaires dans les champs de canne à sucre, Bandler n'utilise jamais cette langue pour retracer les pensées de son père. Cet évitement pourrait s'expliquer par sa connaissance très limitée du pidgin et son utilisation revendiquée de la langue dominante pour éviter de faire perdurer un usage racialisé et discriminatoire de ce pidgin. De nos jours, seuls quelques mots subsistent, tels que *wantok*⁷³ qui signifie « one talk » et peut désigner un membre proche de sa famille ou de sa communauté parlant la même langue ou *belong* qui indique une appartenance. Ils ont acquis une valeur affective et politique dans la mesure où les Insulaires australiens d'aujourd'hui les utilisent pour revendiquer leur identité et s'exprimer d'une seule voix face aux instances nationales et internationales qu'ils sollicitent pour une reconnaissance effective de leurs conditions.

Ainsi, dans les romans de Bandler l'utilisation du Pidgin English ne se limite qu'à

⁷³ Notons à ce sujet que les dernières conférences nationales organisées depuis 2012 par l'association d'Insulaires Australiens du Pacifique Sud de Port Jackson avaient pour titre « Wantok » utilisé à la fois pour marquer l'unité des Insulaires australiens sur la base d'une histoire et d'une langue communes et pour répondre à la nécessité de créer un discours commun qui soit audible sur le plan national et international. Ce terme existe également dans les pidgins de Papouasie Nouvelle-Guinée et des îles Salomon.

quelques mots prononcés par des Insulaires en de très rares occasions : « Ting b'long me no good for pushum long » (*Wacvie* 55) ou « Man, he puttum bullet long head blong you yet » (*Welou* 86). Ils sont cités par l'auteur avec des guillemets et sans traduction anglaise : le lecteur est alors amené à essayer de décrypter leur sens en utilisant le contexte et le sens des mots anglais qu'il reconnaît. De même chez Edmund : « Oh yes, and where mother belong him ? » (*No Regrets* 42) ou Wimbis et Wright : « Boss's gone for smoko mista » (*The Secret* 21), bien que dans ces deux cas, le pidgin semble plus anglicisé en termes d'écriture et de structure. C'est dans *Fragments* de Fatnowna que l'on trouve le plus d'exemples de ce Pidgin English (26, 29, 30, 65), car l'auteur est resté au contact des anciens et a bénéficié de leur apprentissage. Les passages sont de plus traduits en anglais entre crochets pour le lecteur. Ces exemples constituent des traces volontairement incluses pour faire lien avec le passé et marquer son identité insulaire, garants d'une certaine authenticité et de leur appartenance commune. Le poète, essayiste et romancier martiniquais Edouard Glissant affirme à ce sujet : « la trace est ce qui nous met, nous tous, d'où que venus, en Relation » (*Traité du Tout-Monde* 1997, 18). Elle devient lieu de survie et constitue, pour les descendants d'esclaves africains, « le seul recours possible » (19). Cette langue représente pour les Insulaires venus d'îles mélanésiennes différentes un point de rattachement à leur lieu d'origine et à l'histoire commune de leur mise en esclavage dans les plantations australiennes.

Néanmoins, sa présence très limitée au profit de l'anglais démontre qu'elle lui a progressivement laissé place, et ce dès la première moitié du dix-neuvième siècle⁷⁴ à une

⁷⁴ Voir la note explicative de Keesing au sujet du Queensland Kanaka Pidgin, son évolution et sa disparition progressive (*Fragments* 19). Malgré l'existence d'un créole noir du nord du Queensland dérivé du pidgin, son usage s'est limité aux communautés aborigènes. Glissant explique à ce sujet : « la créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être « équivalents en valeur » pour que cette créolisation s'effectue réellement » (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 17), ce qui n'était pas le cas de l'Anglais et du Kanaka Pidgin, comme je l'ai montré précédemment, d'où sa disparition.

époque où l'anglais était enseigné aux plus jeunes générations. On sait que Faith Bandler, Mabel Edmund et Noël Fatnowna ont tous les trois bénéficié de cet enseignement jusqu'à leur adolescence⁷⁵ dans des écoles mixtes. Dans le cas de Fatnowna, la langue utilisée à la maison était le Pidgin English ; certains membres de la famille s'exprimaient parfois dans la langue de Malaïta mais ses parents, en particulier sa mère, l'encouragèrent fortement à se rendre à l'école afin d'apprendre l'anglais comme moyen d'insertion et d'assimilation dans le monde des blancs, ce qu'indique la répétition de la préposition « like » dans le passage suivant :

When I was five years old, my mother and father decided that I should go to school to learn to speak English well and to be like the other children of the community. They said that I had to be like the white people now. My mother said to me, "You go to school. You might never be as good as the white man, but at least you can go there and learn English and you might get a better job than your father is doing here on this place". (*Fragments* 4)

Dans *Welou*, Bandler souligne également toute l'importance accordée à l'enseignement scolaire par sa mère Ivy lors d'une visite de sa propre mère à la famille : « There was one thing Ivy felt her mother's visit had clarified : the need for education. The only escape from a life of toil was through education » (48). L'auteur évoque la nécessité de l'apprentissage scolaire pour aider les Insulaires à comprendre le monde dans lequel ils évoluent, celui de l'homme blanc et ses motivations. C'est par ailleurs un vecteur d'élévation sociale qui laisse entrevoir la possibilité de meilleures conditions de vie :

You needed education to understand the workings of the white man's world, to understand if those for whom you worked were paying you justly, or robbing you. And there was always the hope that with an education, a man could earn his living with pens and ink, like the clerk in the court house where Warwick was registered. (*Welou* 44)

⁷⁵ A cause de la crise économique qui touchait le pays, Bandler quitta l'école à 14 ans après avoir réussi son examen d'entrée au lycée en 1932 (Lake 2002, 14). Dans le chapitre trois de *No Regrets* intitulé « Out to Work », Mabel explique qu'elle avait dû quitter l'école à l'âge de 13 ans pour aller travailler dans une station d'élevage à l'ouest, ce qu'elle considérait comme un bannissement (24). Ses parents pensaient en effet que travailler dans le bush l'aiderait davantage à se forger des valeurs et à développer un caractère fort (21). Quant à Fatnowna, il arrêta l'école à 14 ans, sans avoir été réellement encouragé à poursuivre ses études par son enseignant (*Fragments* 7).

Wacvie, le père de Bandler, s'était lui-même très tôt battu pour apprendre à lire et à écrire l'anglais en s'efforçant de déchiffrer des journaux alors qu'il travaillait encore au service des Young à la plantation. Seuls une meilleure compréhension du monde et un outil de communication efficace permettaient selon lui d'envisager la liberté (*Wacvie* 30).

Au regard de ces circonstances, que dire alors de la langue d'origine utilisée par les Insulaires à leur arrivée en Australie ? Hormis dans *Fragments*, il semble que cette langue, différente pour chaque auteur du fait de leur origine géographique distincte, ait progressivement disparue à tel point que même Wacvie, un Insulaire de première génération, peine à s'en souvenir, tant il est soucieux d'apprendre la langue de l'homme blanc (30). Bien que les auteurs annoncent au lecteur quand tel ou tel Insulaire s'exprime en langue vernaculaire (*Wacvie* 91 ; *Welou* 62 ; *The Secret* 16), ils ne la retranscrivent presque jamais dans le texte, ce qui laisse à penser qu'ils ne sont pas en mesure de le faire par manque de connaissance, sachant également que le lectorat blanc ne serait pas à même de la comprendre. Seuls quelques noms de plats traditionnels subsistent, tels que le *nullong* évoqué par Edmund (*No Regrets* 38) et le *lava* chez Bandler. Comme le rappelle Edouard Glissant : « l'antre du bateau négrier est l'endroit et le moment où les langues africaines disparaissent, parce qu'on ne mettait jamais ensemble dans le bateau négrier, tout comme dans les plantations, des gens qui parlaient la même langue » (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 16). Il en alla de même pour les langues vernaculaires du Pacifique Sud. Seul Noël Fatnowna a semble-t-il pu préserver une partie de ce patrimoine linguistique grâce à certains membres de sa famille qui parlaient encore la langue de Malaita et grâce aux anciens Insulaires qui vivaient près de chez lui et l'enseignaient aux enfants à partir d'histoires et de coutumes des îles Salomon. Dans le chapitre intitulé « The Heritage of Custom », il réinvestit ce vocabulaire de Malaita pour décrire les us et coutumes de son peuple d'origine. Ces mots joueront un rôle

déterminant au moment où Fatnowna se rendra avec sa famille dans les îles Salomon pour identifier ses ancêtres, un épisode relaté dans le chapitre « Search for my People » situé plus loin. En effet, c'est en reconnaissant la langue de Fataleka, parlée dans le village de son père, qu'il réussit à retrouver la trace de sa famille sur l'île de Malaita. Il explique:

They spoke to me in the Fataleka language. Parts of it were familiar to me. I couldn't speak it, not fluently now, but I had heard it spoken often at home when I was a child. It sounded to me as though it was the right language, the one I had heard so many years before. (*Fragments* 62)

Puis au moment d'identifier ses ancêtres, il ajoute : « He understood all the language I spoke to him » (66). Comme Wacvie, Fatnowna reconnaît cependant qu'il est en train d'oublier cette langue et qu'il lui est difficile de la parler faute d'utilisation courante. Associés aux mythes et croyances des Insulaires de Malaita, les mots dont il se souvient et qu'il choisit d'incorporer dans le texte tels que *akalo*, *manu* ou *madama*⁷⁶ témoignent de sa fierté et de sa volonté de partager ces connaissances avec le lecteur, blanc ou insulaire, afin d'en montrer toute la force, la richesse et la résilience, bien qu'elles se trouvent menacées. Les détails linguistiques, phonologiques et anthropologiques apportés en note par Keesing laissent néanmoins penser que pour lui, seul un lectorat spécialisé peut trouver un intérêt dans ce type de récit qu'il qualifie de sociologique en introduction.

⁷⁶ Selon les notes de Keesing et les explications de Fatnowna, *akalo* signifie « esprit ancestral », *manu* désigne un « oiseau » et *madama* la lune (32).

2.1.2. Des traditions menacées

En ce qui concerne les danses, les chants, pratiques, histoires et croyances, elles font l'objet d'une description plus ou moins détaillée selon les auteurs en fonction de leur degré de connaissances et leurs objectifs respectifs. Malgré tout l'intérêt que pourrait présenter une analyse anthropologique de ces éléments culturels, elle serait ici hors de ma compétence et de mon propos car mon objectif est de montrer comment ces éléments sont présentés dans les récits et de voir ce qu'ils apportent au phénomène de construction identitaire de par le lien qui existe entre culture et identité.

2.1.2.1. Des traditions d'un autre temps

Dans *Wacvie*, Bandler consacre un chapitre entier et Fatnowna deux à la présentation des traditions et croyances de leurs ancêtres venus des îles pour travailler dans les plantations de canne à sucre en Australie. Étant les deux seuls auteurs à avoir effectué le voyage retour vers leur île d'origine pour retrouver leur famille, ils sont logiquement mieux à même de fournir des informations de type ethnographique au lecteur sur le mode de vie traditionnel des Insulaires qu'ils ont pour un temps partagé, avant d'entreprendre leur récit. Ces informations mettent aussi en valeur deux paradigmes importants du mode de vie insulaire, à savoir le rattachement à la terre par la culture de tubercules et à la mer par la pêche et la fabrication de pirogues, deux points sur lesquels je reviendrai dans la sous-partie suivante.

Dans le premier chapitre de *Wacvie*, Bandler offre tout d'abord au lecteur une présentation topographique de l'île d'Ambrym et du village de son père, Biap, à laquelle elle mêle des informations générales relatives à l'organisation de la vie en ce lieu. Cette description de huit pages lui sert de cadre pour situer le personnage de Wacvie et son histoire

dans l'espace, mais, paradoxalement, pas dans le temps, comme le montre l'absence totale de références temporelles précises. Deux types de temporalité se succèdent néanmoins dans cette présentation : à une image éternelle de l'île qui semble figée dans sa description au présent se trouve associée une vision transitoire de la vie, celle d'un homme mourant qui évoque dans ses souvenirs les événements marquants de son existence et les coutumes de son peuple. On remarque alors une accélération du rythme phrastique par la juxtaposition de courtes phrases sans verbe ou dont le verbe est au gérondif, ce qui donne au lecteur une impression de flottement, d'images qui défilent les unes après les autres et qui appartiennent déjà au passé, comme dans le passage suivant : « The old man remembers all the things that made his life. Gentle rain and cyclones. The sun and the moon. The women and men and children, the coolness and the heat » (3). A ces éléments naturels qui perdureront au-delà de son existence s'ajoute l'évocation de savoir-faire traditionnels repris dans le paragraphe suivant avec une entame de phrase similaire : « The dying man remembers the rubbing to and fro of the hard sticks to make a groove in soft wood [...]. Then the gentle blowing until the tiny flame came » (3). De manière métaphorique et proleptique, ces traditions se retrouvent ici reliées au passé et à la mort, ce qui laisse présager de manière anticipée leur disparition progressive en Australie. Même constat à la fin de *Welou*, quand le jeune garçon arrête l'école et choisit d'aller prendre soin des vieux Insulaires malades, fasciné par les histoires et la culture qu'ils lui font partager. En fin de compte, Willy, l'un d'entre eux, décède, suivi de près par Wacvie, emportant avec eux l'héritage culturel qu'ils se sont efforcés de transmettre aux plus jeunes.

Dans le chapitre intitulé « Fataleka » de *Fragments*, Noel Fatnowna évoque avec fierté et nostalgie les coutumes de ses ancêtres : il présente au lecteur son clan et sa lignée, le mode de subsistance de son peuple à base de taro, d'ignames et de poisson, leur caractère

guerrier, leurs cosmologies et la répartition des tâches entre homme et femme. Il inclut aussi deux histoires traditionnelles de géants qui sont liées au peuple de Fataleka. Bien que Fatnowna souligne la force des coutumes que les Insulaires de Malaita essaient de préserver en Australie (30), ces dernières appartiennent au passé, à en croire l'utilisation récurrente d'expressions telles que : « the old custom ways » (30), « people in the olden days » (76), « in the old days » (78), « the heroes of olden days » ou encore « these stories of ancient times ». La forme archaïque de l'adjectif « old » employée deux fois par l'auteur renforce encore davantage cette impression. On retrouve également cet adjectif dans *The Secret* quand Jack, le grand-père de Wimbis, promet à son fils Daniel de lui conter « the stories of old » (52) et à la fin lorsqu'il demande à ce dernier de les transmettre à ses propres enfants. Il affirme: « The old island life is gone forever Danny. Australia is our home now [...]. But don't forget to tell them about their island heritage and don't forget to tell them our story yarns » (71).

2.1.2.2. Ritualiser l'acte de transmission

Au-delà du contenu des histoires elles-mêmes, les auteurs mettent l'accent sur l'acte performatif qui consiste à raconter, c'est-à-dire sur le processus de transmission de ces histoires qui est évoqué à plusieurs reprises dans les récits insulaires australiens. Tous mentionnent en effet les histoires racontées le soir dans le cercle familial près du feu sans pour autant en apporter une description précise. Fatnowna revient également sur l'enseignement prodigué par les anciens Insulaires le samedi soir sur la plage: « The old men would sit in the evenings, when we were boys, and tell us about things that happened across the sea in the Solomon Islands. They would go down to the beach with us on Saturday

nights » (21). Sur cette page, le verbe « enseigner » est répété deux fois et l'utilisation récurrente de l'auxiliaire « would » indique l'aspect habituel des actions décrites ainsi que leur appartenance au passé. Le caractère itératif de ces histoires donne ainsi lieu à une forme de ritualisation de l'acte de transmission par le récit, comme le montre cet extrait de *Welou* : « After supper the evenings were for singing and for stories » (52). Après avoir décrit la partie musicale de ces soirées, Bandler en évoque la partie discursive, avec la reprise de « would » et de la même amorce de phrase, sans pour autant relater l'histoire contée dans son intégralité :

Sometimes Wacvie would tell a story, a story of Biap his village, of Ambrym his island. He could never satisfy Welou's thirst for stories of Ambrym. 'Tell another, tell another,' Welou would beg. So Wacvie would tell of the lesesep devil or, if the night was young, of the men who had come to his island in boats, looking for the big fish they called whales. (*Wacvie* 53)

Une certaine forme de résilience culturelle est donc à l'oeuvre dans ces récits, tant dans le contenu des histoires que dans l'acte de transmission lui-même.

2.2. Résilience culturelle et adaptation

Dans un chapitre intitulé « Adjustments to Servitude : The Cultural Adaptations of Melanesian Indentured Servants », l'historienne Kay Saunders propose un état des lieux des éléments culturels conservés par les Insulaires tels que le réseau de parenté, les formes de divertissement, la coopération mutuelle ou encore les inimitiés inter-rationnelles et inter-tribales (*Workers in Bondage* 1982, 96). Elle les oppose à ceux qui marquent selon elle leur « acculturation », un phénomène également observé par Peter Corris dans *Passage, Port, Plantation*. Ce sont la langue, l'éducation, la religion, la tenue vestimentaire et le droit à la propriété. Clive Moore et Patricia Mercer ont également apporté un éclairage intéressant sur l'usage de la magie et son lien avec les pratiques religieuses des Insulaires mélanésiens de

Mackay et Bowen. Ces éléments témoignent d'une certaine résilience, un concept emprunté au domaine de la physique et développé par la psychologue américaine Emmy Werner pour désigner la capacité d'individus à surmonter l'adversité, combinée à une potentialité créatrice. Mon objectif est ici de montrer comment ces éléments s'inscrivent dans une poétique de l'insularité puis de voir dans quelle mesure ils témoignent de l'adaptation des Insulaires australiens. Malgré leur dimension historique, ces éléments culturels, qui sont aussi des marqueurs identitaires, ne sont pas figés et continuent à évoluer dans une dynamique propre à chaque communauté, en fonction de l'environnement dans lequel ils sont pratiqués. Ils contribuent au processus de construction culturelle et identitaire des Insulaires australiens du Pacifique Sud à l'intérieur des récits. Sylvie André notait au sujet des écrivains des littératures émergentes : « ils ont dû imaginer la culture non sous forme de patrimoine évident mais sous forme de construction, qu'il s'agisse de reconstruire un passé confisqué ou d'accepter une réalité sociale contemporaine complexe » (*Le roman autochtone* 210). L'un des premiers aspects de cette reconstruction tient à la relation qu'entretiennent les Insulaires avec leur environnement naturel.

2.2.1. Terre et mer, paradigmes de l'insularité dans les récits insulaires

Malgré un héritage culturel fragmenté suite à l'expérience de dispersion plus ou moins forcée vécue par les Insulaires australiens ainsi que la brutale adaptation à un mode de vie occidental à la plantation, deux caractéristiques du mode de vie insulaire ont semble-t-il été préservées au fil des années : l'attachement à la terre et la proximité de la mer, en relation avec l'environnement spatial et le mode de subsistance insulaires.

2.2.1.1. L'attachement à la terre

Fatnowna rappelle toute l'importance de cet élément dans le passage suivant : « Land was the pride of Pacific Islanders. A man who didn't have land was nothing, back in our home islands. But here in Queensland, we could lease ground but not own it » (155). Dans le monde insulaire mélanésien, la terre est ce qui constitue la richesse d'un homme : elle fait lien avec les ancêtres, les mythes fondateurs et les coutumes qui lui sont associés et permet à l'homme d'assurer sa survie. La culture de bananes ou de tubercules tels que les taros et les ignames⁷⁷ qu'il faut planter puis replanter selon un calendrier précis, déterminé par le cycle des saisons est pour cela essentielle. Cette notion d'attachement à la terre est fortement présente chez l'auteure Kanak Déwé Gorodé, notamment dans la nouvelle autobiographique intitulée *Uté Mûrûnû, Little Coconut Flower* qui fait partie du recueil édité en anglais par Peter Brown (*The Kanak Apple Season* 2004). Dans le passage suivant, l'auteur explique comment elle fut initiée de manière traditionnelle à la terre par sa grand-mère selon un rituel précis transmis de génération en génération qui inclut savoir-faire, cosmologie et connaissance de l'environnement naturel :

As time went by, she initiated me into work in the fields, such as burning off, hoeing and weeding. She took a lot of time and patience to show me how to work the land, break up the earth and turn it over, then plough and prepare it for planting the yam and the taro, without forgetting the ritual gestures and words addressed to the rain, the moon, the wind and the sun. (*The Kanak Apple Season* 2004, 18).

Elle poursuit : « She reminded me how our ancestors used to plant in the old days according to the lunar calendar, and she taught me the cycle of the seasons, the symbolism of the taro and the yam and a respect for taboos » (32).

Le lien à la terre est également célébré et son importance soulignée dans *Welou*, lorsque Wacvie évoque ses souvenirs de Biap, son village d'origine et la nécessité de

⁷⁷ Voir à ce sujet ce qu'écrit l'ethnologue Isabelle Leblic à propos de l'horticulture traditionnelle kanak et du calendrier de l'igname en Nouvelle-Calédonie (*Les Kanak face au développement* 1993, 88-89).

transmettre ce lien à ses enfants, malgré les difficultés et les déceptions parfois liées au travail de la terre :

It was memories of Biap that decided him, Biap where his family had seemed to fuse with the earth, where they had worked it, unexploited, yet dependent on its harvests. Yes, his boys must first feel the earth with their hands, understand its moods, its potential to give and its power to withhold. (*Wacvie* 44)

Fatnowna revient également sur la culture en terrasse et l'irrigation pratiquée par les Mélanésiens, bien avant que l'homme blanc n'ait eu recours à ces savoir-faire agricoles. Dans un style très emphatique, il déclare: « But I understand we Melanesians had an ancient agriculture, long before Rome or Babylon or the Pharaohs of Egypt – one of the first forms of agriculture in the world » (111). En tant qu'agriculteurs expérimentés dans le cadre de leur mode de vie traditionnel, il n'est donc pas surprenant que les Insulaires aient adapté leurs pratiques à leur nouvel environnement tropical en cultivant tubercules, légumes et arbres fruitiers dans des jardins potagers qu'ils cultivent sur leur lieu d'habitation ou parfois à la plantation, quand cela leur est autorisé. Dans *Wacvie*, Bandler relate l'épisode où un contremaître de la plantation avait volontairement piétiné le jardin potager dans lequel les Insulaires avaient planté des graines de citrouille et de patate douce fournies par Emcon, une amie de Wacvie et Weloa, qui travaillait en cuisine (36). Certaines de ces cultures comme le taro, l'igname, le manguier ou l'arbre à pain n'existaient pas en Australie et ont directement été introduites par des Insulaires ayant renouvelé leur contrat, comme le suggère Fatnowna :

The first lot of Islanders had brought nothing with them in the way of food or plants, but the second lot started to bring out their own foods. That's how taro came to Queensland, and breadfruit and various other foods. Wherever they went, the Islanders built grass houses ; and they planted taro down the creek in the springs just as they did in their homeland. Wherever you go in Queensland today, you can tell where the Islanders have been and lived. You can see the great big mango trees – not those hybrids that grow very fast today, but the old Pacific mangoes. You used to see betelnut palms in the places where the Islanders lived, you can see the mango trees now. Taro is eaten by the Islanders here in Mackay a hundred years later. (*Fragments* 110)

Marqueurs de la présence insulaire⁷⁸ dans le paysage spatial australien, Edmund rappelle que les manguiers constituent de plus un lieu de rassemblement privilégié pour la communauté (*No Regrets* 13). Dans *The Secret*, Jack, le grand-père de Wimbis, plante un jeune manguiers pour commémorer le début de sa vie maritale avec son épouse Sarah. Il lui déclare à cette occasion: « This tree will grow and bear sweet fruit, and so will we, Sarah » (51). On retrouve ici une comparaison botanique récurrente à l'ensemble des textes insulaires et par laquelle les auteurs matérialisent le rattachement des leurs à la terre en l'assimilant aux processus d'ensemencement, d'enracinement et de germination. Cette figure de style témoigne également de la fertilité du sol, de sa nature généreuse (*Welou* 45) puisqu'il permettait aux Insulaires de se nourrir à partir de leur production ou de pratiquer l'échange, sans pour autant leur assurer des revenus suffisants pour faire vivre toute une famille. Wright poursuit cette comparaison arborescente quelques lignes plus loin lorsque Jack s'adresse cette fois à son fils nouveau-né : « You're the first of the new generation born in this land. You'll put your roots into the soil, just like this tree » (52). En s'appuyant sur l'ouvrage dirigé par Thomas Reuter et intitulé *Sharing the Earth, Dividing the Land. Territorial Categories and Institutions in the Austronesian World* (2006), l'anthropologue Barbara Glowczewski rappelle que « les métaphores botaniques en Océanie sont les plus courantes pour exprimer les relations sociales dans le monde austronésien », notamment lorsqu'il s'agit de communautés locales regroupant des populations diversifiées (« Guattari et l'anthropologie » 94). Bien que les Insulaires australiens aient quitté leur environnement traditionnel et que les relations sociales aient été bouleversées par la dispersion et le brassage des populations sur un nouveau territoire, la terre demeure un lieu d'ancrage, d'inscription spatiale/sociale et d'identification

⁷⁸ Dans *Wacvie*, la présence d'un manguiers est liée à celle d'un jardin et d'une habitation insulaire (134).

comme le montre la comparaison arborescente utilisée. La terre fait partie du milieu avec lequel les Insulaires évoluent et interagissent sur le plan « écologique, technique et symbolique » comme le rappelle Augustin Berque dans son étude des milieux humains (*Écoumène* 2009, 17). Elle constitue un élément où se grave la géographicit  de l'être (* coum ne* 13) dans la relation qu'il établit avec son milieu.

Mais la terre offre *aussi*⁷⁹ le lieu où peuvent se développer de nouvelles racines par extension et diversification : c'est dans ce contexte-là que la référence botanique aux tubercules à racine de type rhizome, en particulier chez Bandler et Fatnowna, prend toute sa signification. Plus qu'une simple métaphore, elle figure de manière concrète et garantit la potentialité de résilience et de développement inhérente à toute plante et par extension à tout être humain. A une partie structur e, stratifiée, verticalisée des cultures sous forme arborescente ou organisée en terrasse pour les taros, se trouvent combinées ce que Deleuze et Guattari appellent des « lignes de fuite », c'est-à-dire des ramifications souterraines en expansion, non contrôlées, déterritorialisées :

Tout rhizome comprend des lignes de segmentarit  d'après lesquelles il est stratifié, territorialisé, organisé, signifié, attribué etc. ; mais aussi des lignes de déterritorialisation par lesquelles il fuit sans cesse. Il y a rupture dans le rhizome chaque fois que des lignes segmentaires explosent dans une ligne de fuite, mais la ligne de fuite fait partie du rhizome. (« Rhizome » 1980, 16)

Ces lignes correspondent aux racines du rhizome qui ont tendance à se développer horizontalement. L'explication que fournit Fatnowna sur la culture du taro illustre d'une certaine manière ses deux aspects, à savoir la verticalité de la plante cueillie   maturité et la

⁷⁹ Je partage sur ce point l'avis de l'anthropologue Alan Rumsey qui, au regard de son expérience sur le terrain en Océanie, démontre comment ces deux représentations botaniques sont liées dans son étude intitulée « Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond » (*Emplaced Myth* 2001, 32). Il remarque en effet qu'il n'y a pas lieu de vouloir opposer systématiquement le modèle arborescent au modèle rhizomatique comme le font Deleuze et Guattari, le premier étant selon eux représentatif du mode d'organisation sociale occidentale et le second étant associé à l'Orient et plus particulièrement à l'Océanie (« Rhizome » 1980, 28).

réimplantation dans le sol d'une partie qui permet la croissance d'un nouveau tubercule et de ses racines :

Taro was the main everyday food. Taro is a lily plant with elephant ear leaves : you eat the starchy underground tuber. When that tuber is ready to harvest, you pull up the plant, cut off the tuber, and save the top of the plant to plant again ; you could eat the green leaves too. Malaita people had taro every day. (*Fragments* 76)

A l'image du taro que l'on plante en terrasse près d'un point d'eau et que l'on arrache et que l'on replante, les Insulaires eux-mêmes se sont retrouvés enlevés à leur île et « transplantés » dans une nouvelle terre où ils établissent de nouvelles connexions et tissent de nouvelles relations qui contribuent à leur repositionnement identitaire. Ces nouvelles connexions invitent à penser l'identité des Insulaires non plus comme une entité fixe, associée à un lieu unique – l'île en l'occurrence – mais plutôt comme un réseau d'identités fluides et ramifiées qui se développe à partir de segments, en des lieux différents, comme cette thèse le montrera progressivement. À ce titre, les dernières paroles qu'adresse Jack Wimbis à son vieux manguier dans *The Secret* sont tout à fait éloquentes : « You have served us well, old tree. Your roots are strong and firm, spread beneath the soil of this new land. Some of my roots are here too, but part of me still remains in my island land » (70). Bien que l'arbre ne soit pas un rhizome, Wimbis renvoie à la dimension verticale de la racine et à son déploiement horizontal, y compris dans un nouvel environnement où elle a été transplantée. Cela démontre, comme le note Rumsey, qu'il peut y avoir dans le Pacifique une complémentarité entre modèle arborescent et modèle rhizomatique.

Autre caractéristique du rhizome selon Deleuze et Guattari : même si « la racine principale a avorté, ou se détruit vers son extrémité ; vient se greffer sur elle une multiplicité immédiate et quelconque de racines secondaires qui prennent un grand développement » (« Rhizome » 12). En ce sens, la figure du rhizome peut servir de métaphore heuristique dans

l'interprétation littéraire des récits afin de compenser et d'inscrire la perte et le vide associés au déracinement. Homi Bhabha déclare à ce sujet, en se référant à l'expérience des populations dispersées au sein d'une nation :

The nation fills the void left in the uprooting of communities and kin, and turns that loss into the language of metaphor. Metaphor, as the etymology of the word suggests, transfers the meaning of home and belonging, across the « middle passage », or the central European steppes, across those distances, and cultural differences, that span the imagined community of the nation-people. (*The Location of Culture* 1994, 200)

A la différence de Bhabha, ce sont ici les Insulaires qui choisissent la référence botanique au rhizome ou aux racines pour actualiser la perte, mais aussi pour établir un lien-transfert vers le nouveau lieu d'implantation qui pourra à son tour être évolué en un chez soi, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Transformé en trope identitaire fondé sur un « système de relation » au développement imprévisible plutôt que sur une racine unique par Edouard Glissant (*Poétique de la Relation* 1990, 156), qui s'est inspiré de Deleuze et Guattari, le rhizome vient matérialiser un processus de construction culturelle et identitaire associé à la terre et complété par un second paradigme lié à l'insularité, à savoir le lien à la mer.

2.2.1.2. Le lien à la mer

Tout comme la terre, la mer, et de manière plus générale l'eau, occupent une place importante dans le mode de vie insulaire en tant que source de nourriture, lieu de pêche et de rassemblement le weekend. La topographie même du lieu d'habitation choisi par les familles des auteurs en Australie, situé en hauteur, près de montagnes ou sur une colline (*Welou* 34, 37), leur permettait souvent d'avoir un point de vue sur la mer de manière à conserver un lien avec elle. Dans *Welou*, on apprend que la maison des deux amis de Wacvie, Weloa et son épouse Emcon, est construite sur une plaine qui surplombe la mer (19) ; celle de Wacvie et

d'Ivy offre une vue sur la vallée environnante. De plus, ces habitations sont fréquemment construites près d'une rivière ou d'un cours d'eau (*Wacvie* 131) pour irriguer le jardin et approvisionner la famille en poisson ou crustacés, comme sur l'île (*Fragments* 77). Mabel Edmund fait aussi référence à la mangrove et aux ruisseaux d'eau salée qui se remplissaient à marée montante, apportant aux Insulaires leur lot de crabes et de poissons (*No Regrets* 19).

Malheureusement, ce lien précieux car promesse de ressources comestibles s'est quelque peu distendu au fil des années alors que les Insulaires se sont rapprochés des villes pour y travailler et que les blancs ont instauré un système de contrôle de la pêche en mer. Edmund explique avec une certaine nostalgie : « Where the locals were able to go out and set a net and catch a feed of fish, they now have to have licences and all the regulations that go with having a licence means that you have to be a full time fisherman » avant de conclure : « But they have lost their interest in fishing, because they have been defeated by white man's rules and regulations. The Islanders still love their beach, but it is not the same » (*Hello Johnny!* 8).

Dans *Fragments*, Fatnowna évoque la tristesse de sa mère alors qu'elle contemple une dernière fois le paysage marin visible de la maison familiale d'Eimeo, avant de partir s'installer à Andergrove⁸⁰ dans un quartier de Mackay où son père avait acheté de la terre. De même, dans l'un des derniers chapitres de *The Secret* intitulé « The Tree and the Sea », Jack Wimbis éprouve le besoin de faire ses adieux à la mer comme s'il s'agissait d'une « vieille amie » (70) avant de s'en remettre à la mort. La force de ce lien s'exprime dans le passage suivant : « He had never lived far away from the water and that day he heard the call of the sea, very strong » (69). Il est associé à un ensemble de sensations relatives au toucher, à

⁸⁰ Voir la carte de Mackay et ses alentours ajoutée par Keesing (*Fragments* xii).

l'odorat et à la vue, qui donnent l'impression que l'Insulaire fait corps avec son environnement naturel, comme dans les exemples suivants: « He walked in the sand feeling it scrunch beneath his bare feet » ; « he breathed the tangy salt air into his lungs and then stood still and silent, listening to the voice of the water » (69) ou encore: « He sat in the sand at the edge of the water and let it wash over him. He smiled to himself as he thought how good it felt to have the cool, salt water flow over his skin » (70). Ces sensations le ramènent par le souvenir vers son île d'origine et mettent en valeur le fait que la mer constitue une ouverture, un lien avec cette île. Une telle perspective fait écho aux travaux de l'écrivain et anthropologue tongien Epili Hau'Ofa qui, dans son essai « Our Sea of Islands » (2008), propose une nouvelle manière de percevoir l'Océanie, non plus comme des îles éparses appartenant à une mer lointaine mais comme une « mer d'îles » où la mer constitue le lien entre chacun de ces fragments de terre dispersés. Alors que la première définition, selon Hau'Ofa, émane des Européens et de leur tentative impérialiste de découpage réducteur associée à une campagne de dénigrement, la seconde reflète davantage la vision partagée par les Insulaires du Pacifique sur la base de leur mode de vie traditionnel :

« Oceania » denotes a sea of islands with their inhabitants. The world of our ancestors was a large sea full of places to explore, to make their homes in, to bred generations of seafarers like themselves. People raised in that environment were at home with the sea [...] Theirs was a large world in which peoples and cultures moved and mingled, unhindered by boundaries erected much later by imperial powers. From one island to another they sailed to trade and to marry, thereby expanding social networks for greater flows of wealth. They travelled to visit relatives in a wide variety of natural and cultural surroundings, to quench their thirst for adventure, and even to fight and dominate. (32-33)

Comme le rappelle ici l'anthropologue, l'histoire même du peuplement de l'Océanie, à partir d'ancêtres austronésiens⁸¹ provenant d'Asie du Sud qui ont essaimé d'îles en îles vers l'est, repose sur cette capacité reconnue des Insulaires à naviguer sur les mers, guidés par les

⁸¹ Voir à ce sujet l'article de l'anthropologue navigateur Ben Finney intitulé « De l'océan à l'espace » (*Le Pacifique ou l'Odyssée de l'espèce : Bilan civilisationniste du grand Océan* 1996, 42-47).

étoiles et les courants. La référence à la pirogue chez Bandler et Fatnowna n'est donc pas fortuite, elle symbolise le mouvement dans la culture insulaire. Au Vanuatu, sur l'île de Tanna, la pirogue et l'arbre représentent tous deux des marqueurs identitaires culturels associés et non opposés⁸² dans la cosmologie de ses habitants. Hau'Ofa revient sur l'usage de ces deux éléments dans le commentaire suivant, issu de « Our Place Within » (2008) :

The people of the island of Tanna in Vanuatu conceive of their universe in terms of the tree and the canoe. The tree symbolises rootedness in culture, while the canoe stands for movements along sea routes that connect people of different island locations. (*We are the Ocean* 2008, 81)

Encore une fois, comme dans l'analyse qu'offrent Deleuze et Guattari (« Rhizome » 1980, 16) mais de manière légèrement différente ici, on retrouve cette association entre ligne de segmentarité qui stratifie sous la forme de l'arbre et ligne de fuite qui s'étend sous la forme d'itinéraires maritimes. Autrement dit, on en revient à une possibilité à conjuguer les contraires, au rapport complémentaire que peuvent entretenir la verticalité de la racine unique et l'horizontalité des racines rhizomes, entre la terre et mer, pour mettre en lumière les notions d'ancrage et de mouvement indissociablement liées au mode de vie insulaire et à son expérience de la dispersion.

2.2.1.3. Ancrage et fluidité des identités en contexte diasporique

Utilisés en tant que tropes et marqueurs identitaires forts par les auteurs insulaires, ces deux paradigmes de l'insularité contribuent à la construction d'une représentation culturellement identifiée par le jeu de références qui mettent en valeur le caractère à la fois ancré, fluide et multi-situé de l'identité insulaire dans les récits de vie présentés. D'un point de vue théorique, on retrouve une conception similaire de l'identité en Occident, avec des

⁸² Dans *The Cambridge History of Pacific Islanders* (Denoon et al. 1997), les auteurs expliquent : « Tannese people believe that these images are not contradictory, that man is the tree taking root, while the local group is the canoe exploring the world along established 'roads' » (445).

variantes plus ou moins significatives, dans le discours relatif à la notion de diaspora ou dispersion développé dès les années 1970 dans le domaine des *cultural studies* britanniques par des sociologues comme Stuart Hall ou Paul Gilroy. Ce dernier s'intéresse notamment à la logique d'unité et de différenciation propre à la diaspora dans une conception plus large de « connectedness » qui dépasse les cadres de pensée binaires oscillant entre essentialisme et pluralisme (*The Black Atlantic* 1993, 120). Pour Hall aussi, il s'agit de s'affranchir des oppositions binaires fixes pour montrer comment la notion de différence, et de fait, d'identité culturelle évolue au fil du temps et du contexte politico-historique en fonction des enjeux à défendre (« Cultural Identity and Diaspora » 1989, 229). Il évoque la notion de « doubleness » (227) qui fait écho à celle de « double consciousness » empruntée par Gilroy à W.E.B. Dubois (*The Black Atlantic* 126-127) pour exprimer la persistance et la coexistence de la différence et de la similarité dans la notion même d'identité, suite au processus de dispersion.

Inspiré à son tour par les sociologues britanniques et par Homi Bhabha⁸³, l'anthropologue américain James Clifford répond deux ans plus tard par un essai intitulé « Diasporas » dans lequel il articule les notions désormais bien connues de « roots and routes » (« Diasporas » 1994, 308) autour de la thématique identitaire dans un contexte de dispersion de populations dont il souligne en particulier la portée politique et conceptuelle.

En 1980, Glissant utilise le terme « diaspora » pour la première fois dans *Le Discours antillais* (1981) pour évoquer l'expérience des descendants africains dans le Nouveau

⁸³ Voir la discussion engagée entre Clifford, Homi Bhabha et Stuart Hall, retracée à la fin de « Traveling Cultures » (1992, 112-116). Bhabha l'interroge sur « the place of a lack of movement and fixity in a politics of movement and a theory of travel » (« Traveling Cultures » 1992, 114) et Hall sur « what stays the same when you travel » suite à l'évocation par Clifford des Tee-shirts d'universités américaines que l'on retrouve portés dans le Pacifique ou à Bombay (114).

Monde. Le sociologue français Stéphane Dufoix note que ce terme est chez l'auteur martiniquais toujours associé au mouvement « car le mot s'oppose presque systématiquement à l'idée de racine, de centre, de fixité » (*La dispersion* 2011, 353).

Néanmoins, Glissant dépasse cette opposition avec la pensée du rhizome qui illustre sa poétique de la Relation lorsqu'il déclare : « C'est bien là l'image du rhizome, qui porte à savoir que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation » (*Poétique de la Relation* 1990, 31). La conjonction de coordination « mais » place ici sur un pied d'égalité « plus toute dans la racine » et « aussi dans la Relation », ce qui démontre la volonté de Glissant de sortir de la binarité en conjugant des approches à priori contraires, ce que constate également Dufoix (2011, 356).

Sociologie, anthropologie, philosophie et aussi littérature... Autant de disciplines qui s'entrecroisent pour essayer de comprendre la perspective dynamique et sans cesse évolutive de ce que l'on appelle l'identité, complexifiée par l'expérience diasporique. Dans *Le défi indigène : entre spectacle et politique* (2007), des anthropologues travaillant sur le Pacifique Sud tels que Rosita Henry et Barbara Glowczewski⁸⁴ nous invitent notamment à repenser sa structure mouvante comme un réseau d'interactions développé à partir de lieux spécifiques et de contacts culturels s'étendant au delà des frontières afin de pouvoir en mesurer l'impact sur les représentations sociales et culturelles que les populations autochtones souhaitent partager.

C'est bien de cette dynamique sociale d'agencements identitaires en réseau associés à

⁸⁴ Dans l'introduction de cet ouvrage collectif, Barbara Glowczewski rappelle en effet que « les réseaux locaux et globaux, qui promeuvent aujourd'hui la diversité culturelle et la place des peuples autochtones et de leurs productions historiques et contemporaines, nous aident à comprendre de nouvelles dynamiques sociales. Ces dynamiques semblent fonctionner en réseau et en autoréférence, en *feedback* autour de points de cristallisation de crises sociales et politiques, boîtes noires à la fois générées par et provoquant l'émergence, la formation et l'affirmation non seulement d'identités culturelles, mais aussi de visions du monde existentielles qui aspirent à une certaine souveraineté » (32).

une expérience diasporique dont il est question dans cette thèse de littérature, qui incorpore néanmoins les conceptions de l'identité développées par d'autres disciplines précédemment évoquées. Partageant un intérêt commun pour cette question dans une perspective de décolonisation et de décloisonnement des mentalités, ces approches font ressortir la fertilité des paradigmes identitaires associés à l'insularité dispersée, sans se limiter à la dimension métaphorique observée dans l'approche littéraire. Elles s'attachent à démontrer que l'identité est une production jamais achevée, un processus toujours en cours (Hall, 1989, 222) et mettent en avant le besoin de prendre en compte les « interactions tant locales que globales » dans l'interprétation des identités sociales et culturelles (Glowczewski 2007, 33). Le dramaturge, réalisateur et professeur de *Pacific Studies* Wilsoni Hereniko vient corroborer cette approche en présentant les identités culturelles comme étant en devenir, donc tournées vers l'avenir, « Our cultural identities are therefore always in a state of becoming, a journey in which we never arrive ; who we are is not a rock that is passed on from generation to generation, fixed and unchanging » (*Inside Out* 1999, 138). Par des représentations culturelles associées à un langage à la fois métaphorique et actualisant, les auteurs insulaires mettent en valeur la dimension continue et évolutive de leurs agencements identitaires qui, à l'image du rhizome, se recréent et se diversifient au gré des contacts et des déplacements. Cette évolution témoigne de leur adaptation à de nouvelles pratiques et modes de pensée qui leur permettent aussi de se régénérer en tant que communauté tout en conservant certains traits originels de leur culture.

2.2.2. Le rôle de la religion

Vers la fin des années 1880, plusieurs historiens notent que des missionnaires chrétiens issus de confessions différentes intensifièrent leurs efforts de propagation à l'intérieur des plantations afin de convertir de plus en plus d'Insulaires à la bonne parole. Kay Saunders signale en particulier le travail sans relâche de Florence Young qui, dès les années 1880, suscita un grand intérêt pour la religion chez les Mélanésiens de la région de Bundaberg en promouvant une approche évangélique et fondamentaliste, fondée sur une interprétation littérale et émotionnelle des Écritures (116, 118). Son influence s'étendit rapidement sur la côte est australienne où l'industrie sucrière se développait, si bien qu'en 1896, elle fonda la Queensland Kanaka Mission, dont les activités favorisèrent l'apprentissage de l'anglais à travers la lecture de la Bible et l'accès à une meilleure hygiène chez les Insulaires. Les baptêmes organisés en plein air dans une rivière, comme celui de Jack Wimbis dans *The Secret*, devinrent alors monnaie courante et les Insulaires, à l'image de Wacvie, Kwailiu et Harry Fatnowna (le grand-père et le père de Noël) se mirent à construire leur propre église ou chapelle. Selon Michael A. Rynkiewich, « the church building is a primary site for the enactment of identity » (« Pacific Islands Diaspora Studies » 2012, 292).

2.2.2.1. Méfiance et opposition

Bien que ce prosélytisme ait dans un premier temps rencontré l'opposition des propriétaires de plantations, ces derniers y virent assez rapidement un avantage non négligeable : en effet, les rassemblements religieux et activités périphériques organisés le weekend leur permettait de garder indirectement le contrôle sur les travailleurs insulaires une fois leur travail terminé, comme le rappelle Saunders (*Workers in Bondage* 1982, 119). Ils

pouvaient alors librement circuler en ville pour acheter de l'alcool, parier aux courses de chevaux comme dans *Wacvie* ou rendre visite à des prostituées mais ces escapades urbaines se traduisaient souvent par des bagarres avec les blancs ou d'autres Insulaires, ce qui donnait lieu à des courses poursuites avec la police, telles que celles décrites par Fatnowna dans le chapitre intitulé « Growing up Black in a White World » (*Fragments* 44-45).

Les pratiques religieuses chrétiennes ont eu tendance à favoriser un contrôle social des travailleurs insulaires lors de leur temps libre mais ces derniers ont aussi à leur manière tiré profit de la religion chrétienne, même s'il s'y sont opposés dès leur rencontre avec l'homme blanc : ni Wacvie, ni Kwailiu, le grand-père de Fatnowna, ne prêtent en effet de sens à l'idée d'un dieu qui vivrait au ciel et serait bienveillant envers les noirs et les blancs, d'autant plus que les blancs eux-mêmes ne semblent pas y accorder trop d'importance. Fatnowna déclare à ce sujet : « The black men didn't know what this God was that the white men were talking about. The white man didn't seem to have any faith in this religion himself, but always wanted the black men to have faith in it » (*Fragments* 112).

Dans *Welou*, ce même sentiment de réticence transparait à travers les remarques discordantes du vieil insulaire Billy Bong, qui, au moment du baptême de Welou, déplore le fait que tous les fils de Wacvie aient été baptisés avec un prénom anglais, y compris le nouveau-né⁸⁵. Alors que la religion chrétienne est pour lui synonyme de perte des traditions, Jack Wimbis dans *The Secret* y voit au contraire une possibilité de renaissance dans ce nouveau monde australien où une nouvelle identité lui est officiellement conférée, comme le montre le passage suivant qui fait suite à son baptême dans la rivière : « He arose. Reborn. A new name, for his new life. And so, Wimbis Bislemai, became officially, Jack Wimbis » (*The*

⁸⁵ Bandler explique que suite à l'intervention de Billy Bong au cours de la cérémonie, le jeune Welou continua à être appelé ainsi et non par son prénom officiel anglais, Warwick (40).

Secret 50).

2.2.2.2. Recréer un espace communautaire insulaire

Malgré leur réticence première à son égard, la religion chrétienne va progressivement aider les Insulaires à contrebalancer les aspects néfastes de l'occidentalisation liés à l'usage d'alcool, à la prostitution et aux paris, tout en facilitant leur adaptation à ce nouveau mode de vie. Surtout, elle va leur donner l'occasion de se rassembler et de recréer un sentiment communautaire élargi qui, jusqu'à présent, n'était partagé que par quelques membres issus d'une même île.

Pour Saunders, les travailleurs insulaires se sont approprié la religion chrétienne de manière avantageuse puisque d'une part, ils ont réussi à y intégrer leurs chants et danses collectifs traditionnels (*Workers in Bondage* 1982, 110) et d'autre part, ils ont pu se regrouper dans un cadre religieux qui faisait autrefois partie intégrante de leur vie quotidienne sur l'île, leur apportant ainsi un véritable réconfort spirituel (121) face aux discriminations et au traitement subis en Australie. Cette appropriation, qui témoigne de leur agencéité, se manifeste à travers la construction d'église par et pour les Insulaires, qui y affirment ainsi leur identité et leur croyance. Selon Michael A. Rynkiewich, « the church building is a primary site for the enactment of identity » dans le Pacifique, bien que l'impact de l'église en tant qu'institution mérite d'être réévalué dans le contexte actuel (« Pacific Islands Diaspora Studies » 2012, 292).

Wolfgang Kempf partage les mêmes conclusions en s'intéressant aux pratiques et discours religieux des Banabans, des Insulaires originaires de Kiribati qui furent relocalisés de force sur l'île de Rabu Island à Fidji par le gouvernement colonial britannique après la

seconde guerre mondiale (« A Promised Land in the Diaspora » 2012, 92-93). Ce discours établit une analogie fondatrice entre l'exploitation coloniale des Banabans pour leurs réserves de phosphate, la guerre suivie de leur déplacement forcé et l'épisode biblique de l'Exode qui retrace dans l'ancien testament la libération du peuple juif et son arrivée en Terre Promise. Kempf montre que cette analogie renforcée par la pratique de la religion chrétienne servit de base à une identification commune et à un ancrage spatial des Banabans sur Rabu Island (110-111).

Le discours insulaire reste, quant à lui, beaucoup plus mesuré et ne fait jamais allusion à l'Australie comme à une éventuelle terre promise. La religion n'est par ailleurs jamais utilisée pour justifier leurs revendications de reconnaissance ou leur statut de victime, même si des références bibliques existent dans les textes. Chez les Insulaires au contraire, l'Église en tant qu'institution constituait un espace de rencontre et de célébration traditionnelle, en particulier pour la première génération d'Insulaires vivant en diaspora, comme le constate Rynkiewich.

Mabel Edmund ajoute par ailleurs que certaines traditions selon elle négatives ont été abandonnées grâce à l'adoption de la religion chrétienne : elle décrit notamment le passage d'un cortège funéraire après une nuit de veillée mortuaire à laquelle elle avait participé en tant qu'enfant avec sa mère, ce qui l'avait alors terrorisée. Puis elle conclut sur ce point: « This generation has been enlightened and that old custom has gone » (*No Regrets* 18). Évoqué dans *Fragments*, le cannibalisme, pratiqué par les anciens de Malaita et certaines tribus du Vanuatu, avait également été interdit par la nouvelle religion. Enfin, les Insulaires, hommes comme femmes, bénéficiaient d'une plus grande liberté, libérés en partie de leurs obligations coutumières ou ancestrales et des rôles qui leur étaient traditionnellement assignés sur l'île. Par exemple, Fatnowna évoque le fait que son grand-père Kwailiu échappa

à sa fonction de grand prêtre dont il était pourtant l'héritier en tant que descendant de cette lignée appartenant au clan de Rakwane sur l'île de Malaita :

Kwailiu knew one day he would be the *foakali*, the high priest of Rakwane. His job would be to make sacrifices to the *akalo*, to seek their blessing, their protection, their powers for his people. Many would come to him as they had come to his father and his father before him. When crops were not good, and domestic life was in strife, it would be his task to restore the favour of the ancestors. He was a Rakwane man and from his birth he had been schooled in the ancient arts and crafts and customs of his ancestors. (*Fragments* 85)

Plus que l'acculturation soulignée par Saunders et Corris avant elle, les récits des auteurs insulaires australiens laissent davantage entrevoir les capacités d'intégration et d'adaptation de leurs semblables, ce que Saunders reconnaît explicitement :

The Islanders, coming from small-scale societies where religion was integrated into daily life, unlike the highly-stratified Western societies where it formed a discrete institution, could adapt their religious practices even within the confines of the alien institution of indentured service (*Workers in Bondage* 1982, 113).

Elle avait auparavant annoncé: « Many Melanesians fused the sacred and the mundane by singing hymns communally » (110). On observe d'ailleurs le même phénomène chez les descendants d'esclaves africains du Brésil qui combinèrent certaines de leurs croyances et pratiques africaines à la religion catholique et créèrent ainsi une nouvelle religion, le Candomblé⁸⁶. Comme chez les Insulaires australiens, la musique et les danses occupaient une place importante dans les cérémonies religieuses. Fatnowna et Bandler montrent que cet art de l'adaptation s'étend à l'adoption de nouveaux pas de danses qui s'ajoutent et se combinent aux formes traditionnelles (*Wacvie* 115) ou encore au mélange des langues dans les chants et les hymnes que tous entonnent à leur manière. Dans *Welou*, Bandler fait remarquer que durant l'office, certains avaient chanté l'hymne « God be with you till we meet again » en langue d'Ambrym, d'autres en langue de Tanna⁸⁷ (68) mais aucun exemple

⁸⁶ Voir à ce sujet l'histoire du Candomblé sur le site internet de la BBC dans la rubrique « religions », consulté le 19/03/2015.

⁸⁷ Deux îles du Vanuatu.

concret n'est donné. De plus, elle explique que la musique et les chants, encouragés par l'église, faisaient partie intégrante de ces rassemblements religieux, leur donnant une dimension festive qui compensait pour ainsi dire la monotonie et la difficulté des sermons qu'il fallait écouter durant l'office. Dans *Wacvie*, Bandler déclare à ce sujet: « While the sermons were monotonous and difficult to understand, the singing was merry and sometimes jubilant » (38). Cette atmosphère joyeuse est également décrite dans le passage suivant de *Welou*, où l'on apprend que les Insulaires se rendaient à ces rassemblements vêtus à l'européenne de leurs plus beaux habits, avec des chaussures cirées : « Then there were Sundays, when the atmosphere was almost like a carnival, everyone dressed in their best to attend the church on the plain » (*Welou* 31). C'est l'un de ces dimanches-là que le Révérend Mc Kennon présenta pour la première fois aux Insulaires une forme d'accordéon appelée « concertina » dont il joua pour accompagner le chant des hymnes, ce qui suscita leur émerveillement (*Wacvie* 39). Par la suite, Mabel Edmund fait remarquer que cet instrument de musique devint très populaire auprès des Insulaires, au même titre que l'harmonica (*No Regrets* 13). Certains jouaient aussi de la guitare, du banjo ou encore de l'orgue à l'église, comme le père et le frère de Fatnowna. Dotés d'un très bon sens du rythme, ils étaient en outre doués pour la musique et selon Edmund, leurs voix se mêlaient harmonieusement pour le chant, ce qui ne devait pas manquer de rappeler aux anciens les « sing songs » ou chants traditionnels qu'ils interprétaient autrefois (13).

Cette fonction fédératrice de la religion a favorisé la constitution d'une communauté insulaire élargie et solidaire, qui regroupe en son sein des membres issus de diverses îles du Pacifique partageant des valeurs et des croyances proches. Grâce à elle, les travailleurs

insulaire sont parvenus à survivre dans un milieu social et géographique hostile⁸⁸ qui n'a pas encouragé leur installation en Australie. En citant la devise américaine⁸⁹, Noel Fatnowna affirme à ce sujet :

We kept together: « United we stand, divided we fall. » The white man liked to call us heathens, cannibals ; but we Islanders hung together and survived in a country that no longer wanted us, through our churches, through Christianity. To us, it was much more than just the white man's religion. We've found that people who worship together stick together, just as our fathers and grandfathers and ancestors did in our island homelands. (*Fragments* 144)

L'utilisation récurrente du pronom « we » pour désigner les Insulaires dans leur ensemble, conjuguée à la répétition de l'adverbe « together » associé à trois verbes différents vient ici renforcer un sentiment d'unité déjà présent dans la devise américaine. Elle laisse entendre qu'en adoptant une foi commune, les Insulaires ont réussi à mettre de côté certaines velléités reconnues comme celles qui existaient entre les natifs du Vanuatu et ceux de Malaita par exemple. Après avoir plusieurs fois évoqué les tendances guerrières des uns à l'encontre des autres dans *Fragments*, Fatnowna reste néanmoins assez vague sur ce point. Dans un autre extrait, il évoque cette transformation par la religion de manière quelque peu ironique :

In latter years, we had a church group. We started to sing in the street : we called it an open-air rally. Well, some of us had settled down by then, or thought we had [...] When we were there waiting to sing, the police came round in a car and pulled up and looked. They couldn't believe their eyes to see the type of fellas who were standing round and singing hymns now, or gospel songs. (*Fragments* 47-48)

En tant que porte-parole émergent qui essaie de recréer un sens communautaire chez les Insulaires (110) et pasteur occasionnel le dimanche (*Welou* 32), Wacvie explique en outre que le système de valeurs chrétiennes, favorisant l'entraide et le partage, demeure assez proche de leurs valeurs traditionnelles et leur donne pour ainsi dire une voie à suivre :

« The church is what our people want to have », Wacvie told them. « They are building it with the trees they cut and shave. We will talk in it about the man Jesus. He looked after the sick people. He gave food to the hungry people. We want to tell each other that that is the way island people must live – to remember each other, to work and help each other. Just as Jesus did »

⁸⁸ Cet aspect de la thèse sera évoqué plus en détail dans le chapitre trois et en seconde partie.

⁸⁹ Cette devise fit son apparition en 1768 dans une ballade patriotique intitulée *The Liberty Song*, écrite par John Dickinson peu avant la révolution américaine. Voir l'entrée correspondante sur le site *Encyclopedia.com*.

(140).

Tout comme Harry Fatnowna, le père de Noel, qui devint un adventiste du septième jour, Wacvie occupe une place centrale dans sa communauté : il s'investit beaucoup dans sa foi et auprès des autres pour les encourager à surmonter leurs difficultés en prenant exemple sur Jésus, qui offre selon lui un modèle de comportement humain.

C'est ce processus dynamique d'adaptation positive en dépit de l'adversité que la psychologue américaine Emmy Werner appelle « résilience » (11) dans un article intitulé « Resilience and Recovery : Findings from the Kauai Longitudinal Study » (2005), en se fondant sur les travaux de Suniya S. Luthar (2003). A partir d'une étude réalisée dès 1955 sur le développement psychologique des enfants de l'île de Kauai à Hawai'i, qui vivent dans un contexte social défavorisé, elle évoque en priorité deux facteurs de protection importants⁹⁰ permettant aux personnes de rentrer dans un processus de résilience, à savoir un sentiment d'appartenance et un lien affectif forts. Elle rend aussi compte du rôle crucial que peut jouer un sentiment de foi partagée pour accentuer ce processus :

Some sort of shared sense of faith was very predominant. The specific religion did not matter. There were Catholics and Buddhists [...] There were Mormons and Seventh-day Adventists. It was their knowing that whatever they were doing they were not alone, *they were in a community*. And it did not matter how often they went to church, but that somehow what they were doing had some meaning. (« Risk, Resilience and Recovery » 2012, 21)

Les témoignages des Insulaires australiens montrent que ces facteurs de résilience que sont la foi, l'attachement aux leurs, l'entraide et la générosité ont contribué à renforcer le développement individuel et identitaire de chacun tout en lui permettant d'intégrer un espace communautaire insulaire en reconstruction autour des plantations. Ils attestent de la capacité

⁹⁰ Ces deux facteurs font partie de ce que le psychologue américain Larry K. Brendtro appelle le modèle du cercle de courage, défini en ces termes : « The Circle of Courage is a model of positive youth development based on the universal principle that to be emotionally healthy all youth need a sense of belonging, mastery, independence and generosity ». Voir le site du *Starr Global Learning Network*, consulté le 20/03/2017.

d'adaptation des Insulaires australiens d'un point de vue social et culturel. Cette capacité se reflète également dans le choix de transposer à l'écrit des histoires traditionnellement transmises à l'oral de génération en génération.

2.3. Oralité et Ecriture

L'objectif de cette partie consiste à percevoir de quelle manière les auteurs insulaires ont remodelés leurs histoires personnelles, seuls ou avec l'assistance de collaborateurs, afin qu'elles puissent prendre une forme écrite, plus propice à la diffusion et à la pérennisation. Tous ont été influencés par la tradition orale comme nous l'avons vu, mais la teneur de leurs récits témoigne de différents degrés d'oralité en fonction des techniques narratives choisies et du niveau de maîtrise de l'anglais. Les auteurs ont également recours à l'humour, au silence, ou à des figures de style telles que l'ironie pour exprimer leur manière de voir les choses. Ils se posent ainsi en agents décideurs de ce qu'ils souhaitent mettre en valeur et de la manière dont ils souhaitent le faire à travers leurs écrits.

2.3.1. Un discours oralisé assumé

Dans le premier chapitre, nous avons déjà souligné le caractère oral de certains récits insulaires comme *Fragments*, *The Secret* ou encore *Hello Johnny !* directement hérité de la tradition orale de transmission des histoires. Subramani rappelle dans le chapitre introductif de *South Pacific Literature* que celle-ci possède dans la culture traditionnelle une fonction vivante et sociale (1992, 10) que les auteurs essaient ici de retranscrire en utilisant un style de communication oralisé avec le lecteur : la fréquente répétition du pronom déictique

« you » adressé à ce dernier démontre une volonté d'interpellation et d'inclusion déjà évoquée précédemment. Les auteurs établissent par ce biais une relation explicite avec le lecteur, semblable à celle qu'ils seraient susceptibles d'entretenir avec lui si tous deux se tenaient en présence pour partager une histoire contée. Cette relation est d'autant plus marquée si le narrateur parle en son nom dans le cadre d'une narration à la première personne, comme le font Fatnowna ou Edmund.

Chez Fatnowna en particulier, le recours à un langage très oralisé, tant dans sa structure syntaxique que dans le vocabulaire et les contractions employés, renforce le sentiment d'une conversation personnelle dans laquelle l'auteur relate sa vie et l'histoire de ses ancêtres sur le mode de la confidence. Il évoque même certaines injustices commises par les Insulaires à l'encontre des Aborigènes, telles que des rapt de femme, des chasses organisées et des meurtres, qui relèvent encore aujourd'hui du taboo⁹¹ (104, 125). Roger Keesing, l'éditeur de *Fragments*, confirme l'utilisation de ce style oral, bien qu'il ait épuré le texte de sa teneur selon lui trop prononcée en pidgin pour sans doute faciliter la compréhension du lecteur. Il explique à ce sujet :

I have altered his syntax, with its strong Pidgin cast, in the direction of a colloquial standard English ; but I have sought to preserve its flavour as an oral and colloquial narrative. The words are his, modified slightly in grammar in some places. (*Fragments* xi)

L'anthropologue respecte ainsi le souhait de Fatnowna, qui lui avait demandé de l'aider à raconter son histoire à sa manière (ix). Associée à la tradition orale, la dimension performative de son discours est par ailleurs accrue par l'utilisation en anaphore du mode injonctif, avec des verbes tels que « remember » ou « imagine » (*Fragments* 78, 82, 96, 97)

⁹¹ Lors de la première conférence nationale qui s'est tenue à Bundaberg en 2012, j'ai par moi-même constaté à quel point ce sujet était sensible lorsqu'une cérémonie de pardon a été célébrée avec les représentants locaux des tribus aborigènes détentrices de la terre, invités pour l'occasion. Des excuses officielles leur ont été présentées pour les meurtres et empoisonnements commis, encouragés par l'homme blanc.

conjugués à l'impératif, qui interpellent le lecteur et donnent une sorte de rythme au récit, tel un refrain. C'est aussi un moyen pour l'auteur de donner vie à son histoire et celle de ses ancêtres, à la manière de son grand-père et de son père, afin de mieux d'accrocher son lecteur : « My grand-father used to tell my father the story and make it come alive : vivid and real » (102-103). Maniant tour à tour l'exagération, l'emphase par la répétition ou l'ironie comme nous le verrons dans un moment, Fatnowna adopte un style oratoire persuasif caractéristique des grands orateurs mélanésiens que Clive Moore appelle le « Big Man style ». Dans le discours prononcé par Fatnowna lors du lancement de son livre en 1989, Moore explique : « None present will forget Noel Fatnowna's eloquent oration. He held his academic audience spellbound, playing them theatrically in the Australian version of classic Melanesian Bigman style, totally in control » (« Noel Fatnowna and his Book » 1994-1995, 137).

Dans son entretien avec la poétesse performeuse aborigène Romaine Morton, pour qui « la répétition est source de grande beauté » et renvoie à un aspect cyclique, Estelle Castro fait remarquer que la répétition est en effet une caractéristique de la littérature orale (« Quand la parole libère (de) l'écrit » 2007, 104). Elle met notamment l'accent sur des éléments particuliers du récit et contribue à instaurer une rythmique narrative à la manière d'un conte ou d'une chanson. Dans les récits insulaires, les auteurs l'utilisent de deux façons différentes : soit comme Fatnowna⁹², pour réitérer des événements passés qui ont une portée particulière sur le récit et interpellent le lecteur à leur sujet en l'enjoignant de s'en souvenir ; soit pour mettre en valeur le processus itératif du récit lui-même à travers l'utilisation d'un style

⁹² Voir par exemple la répétition des termes « kidnapped », « trick », « tricked » ou « trickery » sur une même page (*Fragments* 90), qui tendent à mettre en valeur le fait que les Insulaires n'étaient pas dans un premier temps des travailleurs volontaires et qu'ils ont été dupés par l'homme blanc.

anecdotique simple, sans fioriture, qui présente successivement des histoires plus ou moins reliées, sans véritable chronologie linéaire, dont l'ordre d'apparition résulte davantage de l'affect et/ou du flot de souvenirs de l'auteur. *Hello Johnny !* de Mabel Edmund illustre parfaitement cette dernière tendance dans la mesure où le récit, réparti en quatre parties dédiées aux quatre « Johnny » qui ont côtoyé Edmund, se décompose par la suite en sous-sections numérotées qui regroupent des anecdotes diverses en lien avec l'auteur et les personnes évoquées. Ces anecdotes, qui ne présentent pas nécessairement de lien entre elles, sont physiquement séparées les unes des autres par un espace de plusieurs lignes incorporant un élément typographique commun à l'ensemble du récit, à savoir un dessin de poisson barramundi⁹³. Une telle organisation narrative donne ainsi l'impression d'une succession d'histoires liées à la vie de l'auteur, qui animent le récit et éclairent certains aspects de sa propre vie. Par ce procédé, l'auteur met en évidence l'acte même de raconter, en le ritualisant par l'écrit, sans pour autant l'associer à un discours oralisé qui privilégierait un anglais parlé, comme Fatnowna ou un style direct, comme dans *The Secret*.

Si l'on analyse par exemple le découpage de la première partie de *Hello Johnny!* portant sur le père de l'auteur, on constate qu'elle s'organise autour de six sous-parties dont seules les trois premières, relativement vagues et courtes, suivent un ordre chronologique linéaire : en effet, après avoir évoqué l'enfance de son père, Edmund résume brièvement certains épisodes de la vie de ses parents en utilisant des compléments circonstanciels de temps qui donnent une structure temporelle à la fois diachronique et synchronique, historique et personnelle au récit : « in the Great Depression » (3), « In the 1930s », « over the years » (4), « In the Second World War », « at that time » (5) pour n'en citer que quelques-uns. En

⁹³ Nom aborigène de la région de Rockhampton où habitait Edmund, désignant un poisson à grosses écailles semblable à une perche.

début de quatrième partie cependant, au moment où Edmund évoque la retraite de son père, le cadre temporel semble se diluer pour laisser place à une série d'anecdotes qui apparaissent au gré des souvenirs et des émotions de l'auteur, suivant un ordre chronologique désormais erratique, comme le montrent les exemples suivants : « I recall when I was young » (*Hello Johnny !* 5), « in the 1940s and 1950s round about December and January », « over the years », « years ago when I was young », « Nowadays » (7). On a ici le sentiment que l'ordre temporel qu'Edmund a essayé d'imposer au début disparaît au profit d'une organisation plus souple qui met en valeur la dimension émotionnelle de son récit. Bien que l'historien Doug Munro⁹⁴ ait considéré que le contenu d'*Hello Johnny!* ne méritait pas d'être publié après en avoir dénoncé le style trop décousu, il apparaît au contraire que ce dernier confère au récit une certaine fluidité qui permet à l'auteur de relier par écrit des anecdotes disparates qui sont autant de composantes de sa vie pour les faire partager au lecteur.

Dans la nouvelle introduction d'*American Indian Autobiography* (2008), H. David Brumble III fait remarquer que l'auteur amérindien N. Scott Momaday utilise de manière innovante cette même technique qu'il appelle « staccato-style narrative » pour ses récits autobiographiques, afin de recréer un contexte de narration proche de la littérature orale, grâce auquel le lecteur peut expérimenter une situation d'écoute semblable à celle vécue par l'auteur dans son enfance (166-167). Au regard des éléments d'analyse précédemment mentionnés, on peut considérer que l'objectif de Mabel Edmund dans *Hello Johnny !* est analogue : elle se libère ainsi de norme éditoriale qui lui avait sans doute été imposée lors de la rédaction de *No Regrets*, son autobiographie construite selon une chronologie linéaire. On

⁹⁴ Doug Munro déclare au sujet d' *Hello Johnny!* : « On grounds of quality of content, it does not merit publication » (« Indenture, Deportation, Survival » 1998, 942). Il reconnaît cependant en note l'existence d'une vue divergente sur le sujet, exprimée par Lisa Catherine Ehrich.

sent Mabel Edmund partagée entre se plier à un exercice de style qui consiste à faire un résumé de sa vie linéaire et construit à partir d'une sélection d'événements importants, un exercice qu'elle réussit bien à en juger par les commentaires élogieux de Munro⁹⁵, et sa volonté de partager non pas une mais *des* histoires de vie comme dans la tradition orale⁹⁶. Ces anecdotes peuvent ainsi être considérées comme autant de ramifications, de lignes de fuite narratives qui alimentent le récit principal et en sont une expansion, s'étendant au-delà du cadre purement autobiographique.

Plusieurs histoires jalonnent également le cheminement narratif de *The Secret* mais en comparaison à *Hello Johnny !* où elles se succèdent les unes aux autres, narrées par l'auteur, les anecdotes incluses dans *The Secret* sont contées par plusieurs personnages et se trouvent enchâssées dans la trame narrative qui suit le cours linéaire de la vie de Jack, l'ancêtre de Wimbis, par un procédé de mise en abyme déjà évoqué dans le premier chapitre. Employée de deux manières différentes par Wright et Wimbis, les co-auteurs du récit, la mise en abyme ouvre dès la première page le champ à une longue analepse, marquée typographiquement par des espaces, quatre astérisques et par l'expression consacrée « a long, long time ago » (1), dans laquelle le lecteur se trouve plongé au cœur de l'action par un paragraphe au style direct. Au fil de l'histoire de Wimbis cependant, ce procédé est utilisé à plusieurs reprises afin de permettre à d'autres personnages, réels ou fictifs, de conter leurs propres histoires, ce qui met une nouvelle fois l'accent sur l'acte même de raconter et place le lecteur en situation d'écoute. Le fait de donner, même brièvement, la parole à d'autres

⁹⁵ Munro commente : « She writes with incredible compassion the struggles as she and her husband, Digger, took life's chances and came to enjoy a lifestyle that they could never have imagined in the early years of their marriage » (942). Il ajoute plus loin : « It is a marvellous document of the human spirit and another nominal source *par excellent* [sic]. »

⁹⁶ Brumble aboutit au même constat dans sa nouvelle introduction d'*American Indian Autobiography* (v).

narrateurs au style direct, renforce le caractère oral et dialogique de ces histoires insérées dans l'histoire. Cela renforce également la multiplicité des voix et la diversité et/ou récurrence des expériences vécues par les Insulaires, tout en établissant un lien entre elles à travers le récit. Selon M. M. Bakhtine dans l'essai traduit en anglais sous le titre « Discourse in the Novel » :

Authorial speech, the speeches of narrators, inserted genres, the speech of characters are merely those fundamental compositional unities with whose heteroglossia [...] can enter the novel ; each of them permits a multiplicity of social voices and a wide variety of their links and interrelationships (always more or less dialogized). (*The Dialogic Imagination* 2008, 263)

Ce que l'on pourrait considérer comme de la dispersion ou de la digression narrative dans le récit de vie de Wimbis apparaît au contraire comme une mise en écho de voix et de situations qui viennent corroborer le traitement violent et dégradant infligé aux Insulaires dès le départ de leur île. Par exemple, les récits de Man Tanna (31), Man Malaita (32), Man Paama (33-35), Man Malekula (36-37) et Man Tegua (38-40) évoquent tous sans exception les conditions de l'enlèvement dont ils ont été victimes. Insérées au milieu du livre et séparées par des astérisques, ces courtes anecdotes peuvent être assimilées à une sorte de refrain, comme dans la tradition orale des ballades irlandaises ou écossaises. Contées⁹⁷ par des personnages fictifs à la fois indéfinis et représentatifs de leur île du fait de leur appellation, elles renvoient en effet à la situation du protagoniste, Jack Wimbis, lui aussi kidnappé sur son île. On retrouve cet effet de miroir dans le récit de Sarah, la future épouse de Jack, qui lui avoue le viol dont elle a été victime avant d'accepter sa proposition de mariage. Le passage dans lequel elle relate cet épisode (46) fait directement écho à la première scène de viol décrite dans l'épisode du voyage vers l'Australie. De même, l'injonction de Wimbis adressée à son fils Daniel (71) pour que celui-ci continue à transmettre l'histoire familiale trouve un

⁹⁷ Leur caractère itératif est souligné par l'utilisation d'expressions telles que « told his story » (38) ou « tell my tale » (40).

écho particulier trois pages plus loin quand Daniel confie à son tour cette mission à son propre fils Francis. L'utilisation du style direct pour mettre en situation l'acte de raconter montre encore une fois comment la tradition orale reste très prégnante dans les récits insulaires et influence le processus même de narrativisation à l'écrit, tout comme la répétition. Ce mélange d'oralité et d'écriture que l'auteur tahitienne Flora Devatine qualifie d'« oraliture » dans l'introduction de *Tergiversations et rêveries de l'écriture orale* (1985, 9) donne aussi l'occasion aux auteurs insulaires de jouer avec les genres et les registres en maniant notamment l'humour, l'ironie et le silence comme instruments de leur résistance et de leur agencéité.

2.3.2. De l'humour, de l'ironie...et du non-dit.

Cette double composante culturelle des récits, tant dans leur style que dans leur contenu, va également permettre aux auteurs d'exprimer leurs décalages de perceptions face à leur propre culture ou à celle de l'homme blanc. Ces décalages se traduisent par l'utilisation de l'humour, de l'ironie et du silence, qui renforcent leur positionnement en tant qu'auteur sur tel ou tel aspect des relations sociales entre communautés et alimentent leur discours identitaire.

2.3.2.1. De l'humour

En dépit des circonstances éprouvantes dont ils ont fait l'expérience, les récits des Insulaires australiens du Pacifique Sud montrent que leurs auteurs ne sont pas dépourvus d'un sens de l'humour qui va souvent de pair avec un contexte oral d'énonciation. Dans *Hello Johnny !* par exemple, Mabel Edmund évoque des anecdotes amusantes (13, 15, 17, 35) ponctuées du verbe « laugh », dont tout l'humour ne ressort malheureusement pas à l'écrit,

comme le remarque Doug Munro⁹⁸. Elle rend également hommage à son beau-père en ces termes : « He had a great sense of humour and was always laughing » (22). Dans *No Regrets*, elle décrit l'ambiance chaleureuse dans laquelle se déroulait le travail communautaire en concluant : « There would be a lot of laughter and storytelling about what had happened during the week » (36-37). Il s'agit pour elle de rassembler des souvenirs qui rendent compte de l'atmosphère joyeuse d'entraide et de partage à l'intérieur du cercle familial et communautaire. Ces moments ont sans nul doute aidé les Insulaires à survivre dans un contexte social qui leur était hostile. L'humour peut dans ce cas être considéré comme une forme de résistance à l'hostilité ambiante.

Également utilisé par Noel Fatnowna, il acquiert dans *Fragments* une tout autre teneur : plus mordant et corrosif, il vient *à posteriori* souligner le décalage entre la perception de l'enfant et celle de l'adulte dans le passage où l'auteur évoque son maître d'école, Mr McColl. La description et le ton employés laissent à penser que Mc Coll incarne de manière caricaturale et conjointe plusieurs travers de l'homme blanc et du mauvais enseignant : il considère ses élèves noirs comme inférieurs en termes de capacités et dit qu'ils ne sont bons qu'à travailler dans les plantations de canne à sucre. Il ne les encourage pas à progresser et leur procure un enseignement très limité, au cours duquel ils apprennent cependant à jardiner et faire pousser des légumes. Fatnowna fait alors remarquer au lecteur : « Of course we learnt that at home first anyway » (7), ce qui montre l'inutilité d'un tel apprentissage. Il ajoute par ailleurs : « If you made it through that school, you were a great success. Most of the fellas did their learning after they left there, because he didn't teach you too much » (*Fragments* 7). Enfin, on apprend que le maître ferme l'école le jour de la Melbourne Cup pour aller parier

⁹⁸ Il signale à ce sujet : « What may have been hilarious stories in a nighttime telling around a fire come across as jejune when conveyed by the cold light of print » (« Indenture, Deportation, Survival » 1998, 942).

aux courses de chevaux et qu'il boit, ce qui explique ses arrivées tardives à l'école. La vision de l'adulte se substitue alors à celle de l'enfant :

Yes, this Michael Alexander McColl was a very colourful gentleman. He used to come to school on this big horse, and sometimes he wouldn't get there till about one o'clock in the afternoon. We know now that he used to drink a bit on the road. (7)

D'autres exemples de l'humour de Fatnowna reposent sur l'exagération, notamment lorsqu'il compare sa mère à un « Sherman tank » à cause de sa forte corpulence ou qu'il présente le cannibalisme de ses ancêtres comme du recyclage humain (78). Mais l'auteur manipule aussi très bien l'ironie comme nous allons le voir.

2.3.2.2. De l'ironie

Fatnowna, Bandler, Wright et Wimbis ont tous recours à cette figure de style qui permet de mettre en évidence les décalages culturels entre les communautés et sont autant d'occasions pour les auteurs de faire des commentaires sociaux acerbes sur le comportement de l'homme blanc. Ils entrent ainsi dans la deuxième grande catégorie d'ironie établie par W.H. New, à savoir celle qui consiste à s'exprimer contre les préoccupations de l'empire (*Grandchild of Empire* 2003, 45), dans un discours d'opposition et de déconstruction qui rejette la prétendue supériorité des blancs et leurs attitudes racistes (30). Censé apporter la lumière de la civilisation à ces peuplades d'Insulaires prétendument arriérés, tout droit sortis d'un âge sombre où luttes guerrières et cannibalisme étaient de mise, l'homme blanc se révèle en fait être remarquable par son comportement abject et inhumain, en totale opposition avec l'idéal qu'il prétend incarner au nom de sa religion. Dans *The Secret* par exemple, la promesse d'une nouvelle vie dans un merveilleux nouveau monde (4) faite à Wimbis à la mission où il a trouvé refuge avec l'aide d'un guerrier de sa tribu, après l'assassinat de son père, tranche radicalement avec la description crue des horreurs perpétrées par ses sauveteurs à bord du

navire qui le conduit en Australie. D'abord décrite comme un sanctuaire, la mission elle-même devient rapidement un lieu inquiétant et menaçant, ce que suggère l'utilisation des mots « strange » et « loomed » (3). De plus, la description que Wimbis fait de la statue de Jésus présente à l'intérieur ne fait que confirmer cette impression :

The young man's eyes travelled to the head. It hung on one side, a crown of thorns was pressed into his flesh. Carved into the face were rivulets of blood and sweat.

The face itself, held such an expression of agony and sorrow that Wimbis turned his head away. He wondered what crime the man could have committed to deserve being nailed to a tree in such a way. Why would a statue of death and pain be here in this place of sanctuary? (*The Secret* 3)

L'ironie est ici présente car la mission n'est pas le sanctuaire de paix et de sécurité qu'elle prétend être. De plus, le fils de Dieu y est représenté comme un criminel. Les expressions de souffrance et de mort qui marquent son visage annoncent le traitement violent que devront subir les Insulaires, eux aussi contraints de donner leur sang et leur sueur dans les champs de canne à sucre. Ces références à « sweat and blood » sont d'ailleurs répétées plusieurs fois dans un même contexte par Fatnowna et Bandler, afin de souligner l'inhumanité et la cruauté du traitement infligé que laissent présager les propos des marins à l'arrivée du jeune homme sur le bateau : « Come with us your highness, your ship awaits » puis « This is the lucky last » et « may the Lord Jesus Christ have mercy upon you » (5). Plus que de la dérision⁹⁹, ces paroles ironiques dénoncent le mépris affiché des hommes blancs et leur manque de pitié pour les Insulaires, qu'ils considèrent comme des moins que rien exploitables à merci.

Ce côté machiavélique de l'homme blanc trouve également un écho dans *Wacvie* où Bandler le compare à un diable (49) ou à un démon blanc (35). Étant donné le contexte évoqué précédemment, ces appellations résonnent presque comme un oxymore qui vient pointer le mensonge et la duplicité dans le discours occidental. L'utilisation de l'ironie sous-

⁹⁹ Selon les mots de l'auteur (5).

tend alors un discours racialisé, qui constitue une forme de résistance et de dénonciation de l'oppression subie par les Insulaires, comme le montrent les propos de Fatnowna, directement adressés à son lecteur : « I tell you, white man's inhumanity to man – this is something you wouldn't think civilised people could have done to their fellow human beings, if they had considered them to be fellow human beings » (*Fragments* 89).

Cependant, l'auteur de *Fragments* souligne également l'ironie de certaines situations qui affectent les siens du fait de leurs contacts avec l'homme blanc. C'est dans cet esprit qu'il dénonce le comportement cruel des Insulaires envers les Aborigènes, bien que ces derniers les aient aidés à survivre dans le bush quand ils étaient rejetés par tous :

It's ironic how Aboriginal people helped us survive at the time of deportation – ironic when you think of the atrocities and the cruelties the white man led the South Sea Islanders to commit, leading one black man to kill another. This went on before the turn of the century. And yet in the deportation time, the Aboriginal people helped many of the Pacific Islanders disappear into the bush and stay in Australia rather than being sent back to their islands. (*Fragments* 125-126)

Si l'on en croit Fatnowna, il semblerait que l'homme blanc ait réussi à pervertir les Insulaires par sa cruauté, en les encourageant à s'attaquer aux Aborigènes dans le cadre d'une politique de l'Australie blanche désireuse de réduire sa population de couleur. Les Insulaires ont également fait les frais de cette politique mais dans le cas présent, Fatnowna semble se lancer dans une tentative simpliste de dédouaner les siens de leurs méfaits. Les relations raciales et la politique de l'Australie blanche seront néanmoins davantage développées dans le chapitre cinq.

Dans le contexte post-déportation, Fatnowna montre par ailleurs à quel point il est injuste et ironique que les Insulaires ne soient plus autorisés à travailler dans l'industrie sucrière et qu'ils ne puissent pas acheter de terre alors qu'ils ont été déportés dans cet objectif :

The Islanders couldn't own their land, and now they couldn't work in the cane industry ; the Pacific Islands Labourers Act of 1901 forbade the black man to work in the sugar cane, the work they had been brought to Australia to do. That's so ironic, when you think that so many thousands of us were brought here to Queensland *because* our labour was cheap, because we

would do work in the hot sun the whites would not ; when you think that we were the ones whose sweat and blood built the sugar industry. (*Fragments* 155)

La répétition emphatique de « when you think » et de « because », mise en exergue par l'emploi des italiques, accentue davantage le caractère ironique de cette situation historique inversée au sujet de laquelle l'auteur prend à parti le lecteur.

Enfin, Fatnowna jette aussi un regard ironique et quelque peu désabusé sur la manière dont les siens sont devenus « civilisés », passant dans un même paragraphe de l'état de cannibale à celui de bon chrétien, respectueux et bien élevé. La juxtaposition d'images de sauvages d'une part et de croyants endimanchés tenant leur livre de prière, d'autre part, rend compte d'un décalage culturel qui s'est amenuisé avec le temps et qui va de pair avec l'abandon ou la perte progressive d'une partie de l'héritage culturel insulaire.

Cependant, les auteurs insulaires ont aussi recours à autre stratégie de résistance : celle qui consiste à tout dire... ou à laisser planer le mystère sur certains événements importants de leur vie.

2.3.2.3. Tout ou ... ne rien dire : entre silence et surenchère descriptive

Il s'agit ici de revenir sur le choix que font les auteurs de partager, ou non, des informations importantes sur leur vie ou celle de leurs ancêtres avec le lecteur dans le récit. Il a déjà été montré que Fatnowna et Edmund adoptent le ton de la confidentialité avec leur lecteur. Chez Bandler, l'utilisation de la focalisation interne et de la fonction de narrateur omniscient pour dévoiler de manière indirecte les pensées des uns et des autres renforce également le caractère intimiste de ses récits, tout en instaurant une distance avec le lecteur qui lui permet de se projeter. Chacun des auteurs tend à présenter des épisodes-charnières de la vie des personnes évoquées sans pour autant faire un état des lieux complet et

chronologique de leur existence.

Dans *Wacvie*, néanmoins, on constate que certains événements importants se trouvent en grande partie occultés du récit alors qu'ils appartiennent au dénouement de l'histoire et que le lecteur attend de plus amples informations à leur sujet. En trois occasions particulières, Bandler adopte une stratégie du non-dit qui consiste à laisser le lecteur imaginer la situation sans pour autant lui donner de détails sur le déroulement des faits. Le premier exemple renvoie à un événement majeur puisqu'il s'agit de l'enlèvement du jeune Wacvie. En effet, la fin du premier chapitre introductif laisse présager d'un danger imminent (éléments en italique) lié à l'arrivée d'un bateau européen sur la plage de Biap : « The boat lying there in the water and the *terrible silence* kept him *painfully* alert. The reflection of *unfamiliar lights* in the water around the boat brought a *feeling of insecurity* » (17). Cependant, le second chapitre s'ouvre sur Wacvie désormais prisonnier à bord du bateau, en proie aux souvenirs des cris et des pleurs des femmes lors de l'attaque de leurs hommes par les membres de l'équipage (18). L'enlèvement en lui-même ne fait l'objet d'aucune description et le lecteur se retrouve placé devant le fait accompli. Bien que Bandler évoque à plusieurs reprises dans une interview réalisée par Robin Hughes les histoires de son père au sujet du voyage en mer (Bandler cassette n°1), il est possible qu'elle n'ait pas eu de détails relatifs à cet enlèvement.

Autre événement important passé sous silence à la fin du chapitre seize : la fuite de Wacvie et de ses amis Welo et Emcon, accompagnés de leur fille. Alors que le récit a préparé le lecteur à ce type de dénouement, il lui faut se contenter d'un avant et d'un après séparés par une ellipse. A la fin du chapitre, Wacvie et ses amis quittent en effet la plantation dans un sulky qui les conduit vers liberté (129). Puis on les retrouve dans le chapitre suivant, afférés à la construction de leur nouvelle maison, sans davantage d'explication. Cette fois, Bandler affirme au sujet des circonstances de l'évasion de son père : « I can only tell you the story of

his escape as he told us and that is, he actually set off with his brother and his brother's partner whose name was Kate » (Bandler cassette n°1). On apprend par ailleurs que le personnage de Weloa avec qui il s'enfuit est en réalité son frère, ce qui n'est pas mentionné dans *Wacvie*. Les noms sont également différents car Emcon s'appelle en fait Kate. Autrement dit, Bandler a modifié certains aspects de la réalité, ou les a occultés par manque d'information sans compenser ce manque par la fiction.

Enfin, dans le chapitre dix-huit, elle choisit de faire momentanément disparaître son protagoniste de l'histoire pour le laisser suivre son chemin à la découverte du district où ils habitent (132). Après une ellipse temporelle de quelques semaines, Wacvie revient et annonce sans ambages son intention d'épouser une femme qu'il a rencontrée mais dont on ne sait rien (141), excepté qu'elle n'est pas insulaire. Son prénom n'apparaît qu'à la fin du chapitre suivant puis là encore, les deux personnages sont représentés dans leur nouvelle vie, sans transition avec leur situation précédente. Bandler explique à ce sujet : « How did my parents meet ? To tell you the truth I wouldn't have a clue » (Bandler cassette n°1).

Plus qu'une volonté de protéger une partie intime, personnelle de l'histoire de son père, cette utilisation du silence chez Bandler démontre avant tout un déficit d'informations quant aux conditions exactes de certains épisodes importants de la vie de Wacvie, car elle était très jeune au moment de son décès. Malgré quelques distorsions, elle choisit de peu recourir à la fiction dans l'histoire de son père afin de la déformer le moins possible. Par cette approche, elle prend ainsi le contrepied de Wright et Wimbis, qui recréent au contraire dans le détail des scènes de viol et de maltraitance pour souligner l'inhumanité et la barbarie des colons blancs. Bien que le positionnement politique soit le même, la stratégie narrative qui le soutient diffère d'un auteur à l'autre : face à la stratégie du tout dire, même les détails les plus sordides qui témoignent de la maltraitance infligée aux Insulaires comme dans un récit

d'esclave classique¹⁰⁰, Bandler met en place une narration en creux qui reflète les fragments manquants de l'histoire de son père et déjoue les attentes du lectorat aux moments les plus importants de son récit, qui auraient pu être recréés par la fiction. Ce choix du non-dit tranche avec la description minutieuse des tâches d'intendance dont Emcon doit s'acquitter auprès de Mrs Young, la maîtresse de maison, ou avec celle des efforts laborieux de Wacvie pour apprendre à lire et écrire ou soutenir les siens. Ces éléments réorientent le récit vers une micropolitique des relations maîtres-serviteurs qui met en valeur l'agencité des personnages insulaires, comme nous le verrons dans le chapitre quatre.

A travers leurs récits de vie, les auteurs insulaires nous donnent à voir l'identité qui se reconstruit à partir de fragments historiques et culturels hérités du passé mais que ces derniers essaient de perpétuer par l'écriture d'histoires normalement contées à l'oral dans le cercle familial élargi. La référence constante aux paradigmes de l'insularité qui viennent côtoyer l'adoption de nouveaux référents culturels tels que l'anglais ou la religion chrétienne, malgré quelques réticences et des difficultés, sont autant de facteurs qui leur permettent de trouver une place dans un environnement social multiculturel et de partager à nouveau des valeurs d'entraide qui existaient déjà sur l'île d'origine. Cela démontre par ailleurs la capacité de résilience des Insulaires, eux qui ont survécu et se sont adaptés dans l'adversité, et l'agencité des auteurs qui inscrivent leur résistance à l'écrit en combinant formes traditionnelles et occidentales pour réactualiser et pérenniser une histoire oubliée.

¹⁰⁰ Voir Smith et Watson (*Reading Autobiography* 2010, 281) qui rappellent les dix caractéristiques du récit d'esclave énoncées par James Olney dans « 'I was born' : Slave Narratives, Their Status as Autobiography and Literature ». Parmi elles figurent la description des sévices subis et celle du comportement cruel des maîtres.

3. CHAPITRE 3. Le devoir de mémoire

En choisissant le récit de vie comme moyen privilégié pour évoquer de manière rétrospective la vie de leurs ancêtres et la leur, les auteurs insulaires mettent en œuvre une stratégie discursive subjective organisée autour de la mémoire et des souvenirs, par laquelle ils réactivent des histoires fondatrices de leurs identités insulaire et australienne. Associés à plusieurs localités, leurs souvenirs parcellaires et ceux de leurs ancêtres sont autant de fragments constitutifs d'une mémoire collective en construction qui sert de composante à leur identité diasporique. Cette identité prend en compte des identifications à la fois individuelles et collectives, rattachées à des communautés et à des lieux différents, qui deviennent dans et par le récit des « lieux de mémoire », où cette dernière se cristallise faute de pouvoir se maintenir en tant que milieu de mémoire selon l'historien français Pierre Nora (« Entre mémoire et histoire » 1997). Dans ce chapitre, il sera tout d'abord question de la dimension symbolique de l'île d'origine en tant que lieu d'ancrage et de déracinement pour les Insulaires australiens, puis j'aborderai la mise en place de regroupements communautaires sur les lieux d'implantation australiens, à partir desquels une identification collective devient possible.

3.1. L'île d'origine comme lieu d'ancrage et de déracinement

A la fois terre d'origine, lieu de déracinement et d'ancrage symbolique pour les Insulaires australiens, l'île est un marqueur identitaire fort lié à la perte de la terre d'origine et des siens, et dont le souvenir ressurgit de manière récurrente dans les récits en lutte contre l'oubli. La représentation subjective qu'en offrent les auteurs s'inscrit dans un processus

d'« exploration créatrice du passé ne subsistant plus qu'à l'état de fragments » (Moura 2007, 146) qui donne à l'île une dimension symbolique et collective, accentuée au sein de cette étude par la mise en commun d'expériences partagées de la dispersion.

3.1.1. L'arrachement à la terre d'origine

3.1.1.1. L'île d'origine comme lieu de déracinement

Capture, enlèvement de l'ancêtre dans sa jeunesse, conditions traumatiques du voyage à fond de cale : tous les auteurs insulaires analysés dans cette thèse s'accordent sur les circonstances qui ont présidé à la venue de leurs aïeux, bien qu'ils proviennent d'îles mélanésiennes différentes¹⁰¹. Leur témoignage repose sur les souvenirs de leurs ancêtres qui leur ont été transmis oralement d'une génération à l'autre, souvent de père en fils comme dans *The Secret* ou *Fragments*. Plus ou moins détaillée suivant les auteurs, l'évocation de cet épisode traumatique intervient en général au début du récit et lui sert de contextualisation. Dans *Fragments* cependant, il apparaît au milieu, dans la partie dédiée à l'histoire des grands-parents de Fatnowna (86), ce qui relève sans doute d'un choix éditorial de Roger Keesing¹⁰². Alors que Fatnowna, Wimbis et Wright expliquent en deux ou trois pages les conditions de cet enlèvement, Bandler occulte totalement cet événement et Edmund n'y consacre que deux

¹⁰¹ Pour rappel, le grand-père de Fatnowna, Kwailiu, était originaire de Malaita, une île des Salomons ; Wacvie fut enlevé sur l'île d'Ambrym, au Vanuatu et le grand-père de Wimbis provenait de Lakon, une autre île de ce grand archipel. Quant au grand-père de Mabel Edmund, son origine reste plus incertaine : en effet, dans *No Regrets*, elle affirme qu'il avait été conduit dans le Queensland depuis les Nouvelles-Hébrides (2), laissant à penser qu'il était peut-être originaire de l'une de ces îles, alors que dans le prologue de *Hello Johnny !* elle déclare qu'il provenait en fait de Lifou, l'une des îles Loyauté rattachées à la Nouvelle-Calédonie. Ces deux versions ne sont cependant pas incompatibles car les bateaux chargés de recruter de la main d'œuvre insulaire faisaient souvent escale dans plusieurs îles afin de remplir leurs cales.

¹⁰² Dans l'introduction de *Fragments*, il explique en effet qu'il est à l'origine du découpage de l'histoire en chapitres et parties (xi).

lignes dans *Hello Johnny* ! Dans le cas de cette dernière, le lecteur est en droit de considérer que la transmission paternelle ne s'est peut-être pas faite ou que ce dernier a préféré garder le silence. Certaines familles insulaires ne souhaitaient pas voir étalée l'histoire de leur arrivée sur le continent australien car elles étaient désormais intégrées dans le paysage social. Elles appréhendaient sans doute le jugement des autres par rapport à un sort qu'elles n'avaient pas choisi et face auquel elles éprouvaient peut-être de la honte, comme le laisse entendre Keesing au sujet de Noel Fatnowna, lorsque celui-ci s'interroge sur le bien-fondé du partage de son histoire familiale :

Had he betrayed his family and people in opening to the view of outsiders the experiences and family traditions carefully guarded through the decades ? His eldest brother Norman, who had succeeded his father as head of the lineage, and other elders, had wanted him to maintain silence. Had they been right ? (*Fragments ix*)

En effet, contrairement aux autres auteurs, Edmund ne mentionne aucune anecdote de son père sur son île d'origine. Dans son souvenir, les seules histoires qu'il racontait à la famille concernaient son travail en Australie pour la construction d'un système d'évacuation des eaux: « It was interesting to hear him tell us every night of where he was working each day and what happened to him. It was dangerous work that they were doing, a lot of it was underground... » (*No Regrets 6*). L'absence de l'île dans le contenu des souvenirs de l'auteur marque ainsi un décalage avec les autres récits insulaires ; elle témoigne d'une volonté d'intégration sur le nouveau territoire afin de s'affranchir d'un passé associé à la perte traumatique du lieu d'origine. Dans les deux cas, il y a coupure avec l'île, malgré les liens qu'entretenait la famille d'Edmund avec d'autres familles insulaires à Northside puis à Joskeleigh où elle habitait. Au cours de leurs rassemblements, l'île semble d'ailleurs absente des échanges : Edmund ne fait qu'évoquer vaguement les discussions et les chants des anciens sans ne jamais y faire explicitement allusion ; l'île reste pourtant bien présente à travers les

chants eux-mêmes et certains aspects du mode de vie insulaire. Dans le passage suivant par exemple, le mot n'apparaît pas et le lecteur se doit de comprendre par lui-même la référence implicite de l'auteur : « Many of the older folk still remember the sing song that used to go on until the early hours of the morning » (13). L'absence de contextualisation temporelle et géographique précise, associée à l'utilisation de « used to », donne le sentiment que les souvenirs de l'île appartiennent à une époque révolue, un lointain passé qui ne fait plus partie de la réalité d'Edmund. Que ce soit dans *No Regrets* ou dans *Hello Johnny !* l'île est absente des souvenirs de l'auteur et du récit, conséquence directe de la coupure forcée du lien physique entre l'ancêtre et le lieu d'origine.

Faith Bandler a elle aussi recours à ce phénomène de césure à l'intérieur de la narration de *Wacvie* par son choix délibéré du non-dit au sujet des circonstances de l'enlèvement de son père. Comme nous l'avons souligné précédemment, cette coupure narrative se trouve concrètement matérialisée par un changement de chapitre (18) qui place le lecteur devant le fait accompli, sans aucun détail sur les événements survenus. Tout le cheminement narratif de la première partie, axé sur une présentation de l'île, de ses coutumes et de ses habitants, avec un plan rapproché sur la famille de Wacvie combiné à d'inquiétantes sensations de danger dues à la venue de bateaux ailés¹⁰³ semblait pourtant indiquer un passage à l'action imminent. Les sentiments de peur, d'incertitude et de découragement soulevés par leurs précédentes visites, se trouvent ravivés dès lors qu'un nouveau bateau vient au mouillage dans la baie. S'ajoutent également l'incompréhension des Insulaires et leur confusion quant au type de réponse qu'ils doivent adopter face à ces intrusions répétées. Retraçant les pensées de Lessing-Kon, la mère de Wacvie, Bandler explique : « People were

¹⁰³ Les Insulaires comparaient en effet les voiles des bateaux à des ailes (8).

born and they died, she was thinking, but they had never simply been taken away » (10). La référence à des phénomènes naturels tels que la vie et la mort suggère que pour eux, le fait d'être enlevé reste difficile à concevoir car il ne s'inscrit pas dans l'ordre des choses. Tous ces sentiments contribuent à la création d'une atmosphère inquiétante qui préfigure l'enlèvement du jeune Wacvie. Alors que le village est pour lui synonyme de sécurité et de réconfort (17), la description du bateau qu'il observe en contrebas trahit le danger qui le menace. Ce premier chapitre se termine donc sur une note de suspense qui atteint son paroxysme avec d'une part, une vision nocturne et menaçante du bateau en embuscade et d'autre part, les conciliabules des Insulaires rassemblés au village qui devisent sur un plan à suivre dans le silence de la nuit. Quelle n'est donc pas la surprise du lecteur lorsqu'il découvre, en ce début de chapitre deux, que Wacvie est *déjà* prisonnier à bord du bateau en partance pour le Queensland. De même que Wacvie est arraché à sa terre, le lecteur se trouve pour ainsi dire lui aussi arraché à l'action qu'il attendait et qu'on lui avait explicitement annoncée : l'enlèvement est en effet déjà survenu et il ne figure dans aucun des souvenirs relatés par la suite. Le déracinement physique de Wacvie est ainsi marqué par une rupture narrative dans le récit.

On peut observer ce même phénomène chez Fatnowna dans la mesure où la chaîne relativement chronologique des événements de sa vie, évoqués dans les deux premières parties de *Fragments*, se trouve interrompue par le récit de l'histoire de son grand-père et de sa famille dans la partie suivante : il y a au sein même du récit une rupture temporelle et narrative à partir de laquelle se constitue un nouvel ordre chronologique autour de l'histoire familiale des grands-parents et des parents de l'auteur. Bien que ce découpage résulte du choix éditorial de Roger Keesing, il est clair que le nouvel ordre établi est directement lié au déracinement de Kwailiu, qui aurait pu logiquement figurer en première partie de récit dans un cadre plus chronologique. L'auteur peut ainsi davantage mettre en lumière la situation

précaire des Insulaires australiens du Pacifique Sud en quatrième et dernière partie du livre. Moura dit des types narratifs rétrospectifs qu'ils « visent à dessiner et renforcer un lien avec le passé qui éclairera le présent de la société à laquelle appartient l'auteur » (2007, 147). Intitulée « Unwanted Remnants : Mackay, 1906- », cette partie évoque un deuxième déracinement lié à la déportation des Insulaires après la création du Commonwealth of Australia et l'adoption de la politique de l'Australie blanche. Elle informe également le lecteur de la discrimination qui existait à leur encontre ainsi que de leur mise à l'écart géographique et sociale¹⁰⁴, comme le montre le passage suivant : « we were forgotten and just left to survive as best we could » (*Fragments* 157) puis « Our life was on the margins, out of sight » (167). Fatnowna souligne également la perte du patrimoine culturel insulaire chez les plus jeunes, déjà évoquée dans le chapitre deux, alors que la toute première partie du récit mettait au contraire en valeur sa préservation et sa transmission.

Enfin, Jacqui Wright et Francis Wimbis ont aussi recours à ce type de coupure narrative et temporelle dès le début de *The Secret* par la mise en abyme de l'histoire de l'ancêtre de Wimbis, lui aussi arraché à son île d'origine dès le premier chapitre intitulé « A Long, Long Time Ago ». Alors que celui-ci s'ouvre sur une scène entre un père et son fils, dans laquelle le jeune garçon demande que lui soit contée l'histoire de son grand-père venu en Australie, la coupure avec cette première situation intervient soudainement et, dès le chapitre deux, plonge le lecteur au cœur de l'action dans un passé lointain et indéfini, non daté, qui le place nez à nez avec le protagoniste en pleine fuite. Le contraste entre le flou temporel du premier chapitre et la construction détaillée de l'action dans le second fait ressortir le caractère abrupt de cette mise en situation du lecteur, qui fait elle-même écho au

¹⁰⁴ Ce point qui sera développé dans le chapitre cinq de la deuxième partie de thèse, après une contextualisation de la politique de l'Australie Blanche.

danger et à l'enlèvement imminent du jeune Wimbis. La rupture narrative préfigure ainsi le déracinement du garçon. Elle est également identifiée par la présence de quatre astérisques qui séparent la première scène du début du processus mémoriel annoncé par l'expression « A long, long time ago » suivie de points de suspension. Ces éléments typographiques marquent le moment où Daniel, le père de Francis, se remémore l'histoire de la venue de son propre père en Australie, un processus explicitement amorcé par la phrase suivante, sur un ton quelque peu mélodramatique : « His face took on a faraway expression, his eyes closed and he began » (*The Secret 1*). Là encore, on retrouve une sensation de distance et de flou telle que celle contenue dans la formule très classique du titre de ce chapitre, qui appelle davantage à une description personnelle qu'à l'irruption de l'action au style direct. Après une courte mise en bouche d'une demi-page, l'histoire de Wimbis débute en effet sur une nouvelle page, dans un nouveau chapitre et sur un nouveau lieu, l'île de Lakon.

Bien que l'épisode de l'enlèvement soit en lui même brièvement relaté par les auteurs insulaires australiens, il n'en revêt pas moins une dimension traumatique qui se fait particulièrement ressentir *après* l'acte en soi, dans la cale du navire où les ancêtres, livrés à eux-mêmes dans des conditions inhumaines, essaient de comprendre ce qui a pu leur arriver pour se retrouver ainsi pris au piège. Ce déracinement de l'île, dans les conditions précédemment évoquées, atteste du caractère diasporique de l'expérience insulaire¹⁰⁵ et il donne dans un premier temps lieu à un phénomène de perte identitaire, puis à une recomposition hybride qui intervient en espace diasporique du fait de la colonisation (Quayson 2010, 247).

¹⁰⁵ En se référant aux propos de l'auteur grec Dimitros Vikelas, le géographe Michel Bruneau explique que « la diaspora, c'est avant tout un arrachement à la terre des ancêtres, celle dans laquelle ils sont enterrés, un déracinement au sens propre du terme » (« Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora » 2006, 329).

3.1.1.2. De la perte de l'île à la perte identitaire

Le phénomène de perte identitaire qui affecte les premiers Insulaires australiens se déroule en trois étapes dans les récits étudiés : il débute par l'acte physique d'enlèvement de l'ancêtre, subi à un jeune âge sur son île d'origine, puis ce phénomène se poursuit lors du voyage en mer dans la cale du navire où les Insulaires sont retenus prisonniers, avant d'être administrativement validé lors de leur arrivée en Australie, lorsque, après leur vente, un nouveau nom anglais leur est attribué.

A ces trois étapes observées se combinent plusieurs facteurs qui favorisent la perte d'identité : tout d'abord le fait que les Insulaires enlevés sont choisis au hasard, quel que soit leur rang, leur statut social ou leur village d'origine, le but étant pour les marchands d'atteindre un certain quota de main d'oeuvre afin de répondre à la demande. On apprend ainsi que Kwailiu, le grand-père de Fatnowna, appartient à la lignée des grands prêtres de Fataleka et qu'il est lui-même appelé un jour à occuper cette fonction (85) ; il est pourtant capturé avec son jeune frère Laefira et se retrouve prisonnier dans la cale du navire, mélangé à d'autres Insulaires d'origines différentes. Fatnowna déclare à ce sujet : « There were many others in this place, some who didn't look like their own people ; they spoke languages Kwailiu and Laefira couldn't understand » (87). Même constat dans *The Secret* où la jeune fille de Lakon revient sur son enlèvement : « And so I came to be put down into this hole, amongst many people who look similar to us, but are not of the Bislemai people » (7). L'enlèvement en lui-même et l'enfermement dans la cale du navire déclenchent un sentiment d'incompréhension, de confusion et de perte de repères qui déstabilisent encore davantage

les Insulaires. A la même page, l'auteur utilise plusieurs fois le verbe « understand » à la forme négative et répète l'adjectif « confused » à deux reprises en référence aux jeunes garçons, notamment dans l'extrait suivant : « Kwailiu and Laefira were now two very bewildered and confused young men. They didn't understand what was happening to them » (*Fragments* 87). Comme pour Wacvie et les autres ancêtres, cette perte forcée du lieu d'origine s'accompagne d'une perte identitaire actualisée au moment de la traversée en mer dans la cale du navire qui conduit les Insulaires vers un monde inconnu, celui de l'homme blanc, dont les modes de vie et les valeurs diffèrent totalement des leurs.

A l'incompréhension de l'acte d'enlèvement s'ajoute alors l'incompréhension de ce nouvel univers dans lequel les Insulaires se retrouvent immergés contre leur gré. Cette immersion débute dans la cale du navire, un lieu de non droit où les identités individuelles se diluent et disparaissent au fil d'un long voyage hors du temps, de l'espace et de la conscience même, lorsque Wimbis perd connaissance après que sa tête a heurté le fond de la cale (*The Secret* 6). Dans *Wacvie*, Bandler évoque l'absence de repères spatiotemporels en ces termes : « It was his misfortune now to know the terror of the vast waters on a journey beyond time or place » (19) puis elle ajoute à la page suivante : « The absence of time had been hard to bear ; days and nights had been the same with no dancing or singing and no one cooking the yams in the morning » (20). Chez les Insulaires, le temps prend toute sa signification dans son rapport aux phénomènes naturels (ici le lever et le coucher du soleil) et aux activités qui rythment en parallèle le quotidien¹⁰⁶. L'absence de distinction entre le jour et la nuit est particulièrement destabilisante, comme l'indiquent Wright et Wimbis dans *The Secret* :

Time lost all its' meaning in that dark place. There was no daytime, nor was there night. Only an endless half darkness and the sounds of creaking timber mingled with the moans of the men and women around

¹⁰⁶ Nous reviendrons plus en détail sur cette conception différente de la temporalité dans la deuxième partie de cette thèse.

him and the disgusting, airless atmosphere, which seemed to cling to his body and seep through his nostrils and into his heart. (8-9)

Dans cet extrait, l'absence d'une temporalité donnée, associée à un enfermement dans la cale du navire, montre que le long périple vers l'Australie se traduit par un violent processus de déshumanisation des Insulaires qui touche à la fois leur corps et leur âme, deux composantes essentielles de leur identité. Dès lors, le voyage dans le creuset du navire vient actualiser leur perte identitaire. C'est un autre *Middle Passage*, semblable à celui qui toucha des millions d'esclaves africains dans le commerce transatlantique d'esclaves entre l'Afrique, l'Europe et les Amériques. Le navire lui-même matérialise une conception des races à deux niveaux qui contribue au processus de déshumanisation des Insulaires, avec d'une part, les blancs sur le pont, qui affichent leur supériorité sur la base de critères idéologiques¹⁰⁷ reposant sur le concept de race et d'autre part, les noirs en bas, au fond du navire, en tant que race inférieure destinée à être utilisée à des tâches besogneuses dans un climat qui ne peut convenir à l'homme blanc. A la cacophonie linguistique et émotionnelle des premières heures liée à la peur et à l'incompréhension succèdent le silence, les pleurs et les gémissements, comme si ces êtres humains avaient finalement été domptés, atteints au plus profond de leur humanité. Comparée à un trou sombre (*The Secret* 8, 26, 39), une grotte (*Fragments* 89) ou même à des entrailles malodorantes (*Wacvie* 19, *Fragments* 88, *The Secret* 39), le navire est le lieu où les Insulaires perdent leur humanité en se retrouvant piégés, entassés et mélangés tel du bétail. On retrouve cette négation de leur condition humaine dans l'image d'un amas de vers dans ce passage de *The Secret* :

Jammed in, wriggling, squirming, to find a space to breath. Twisting, turning, just like worms in the bowels of the earth. Many days went by in the semi-darkness. The hold became awash with human

¹⁰⁷ Ces conceptions résultent d'une lecture biaisée des idées véhiculées par le botaniste suédois Carl Linné dans *Systema Naturae* (1735) puis par le naturaliste britannique Charles Darwin dans *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), afin de donner à la différence raciale des fondements biologiques (*Niro Race* 64, 93).

waste. No space. No water. Nothingness. The air was so thick it stuck to my lungs, clinging, like leeches. Sucking my insides dry. (39)

L'enchaînement de plusieurs gérondifs crée ici un effet de respiration saccadée, une sensation d'étouffement progressif dans un espace confiné où l'humanité même des Insulaires se trouvent reniée, comme l'indique la répétition de la négation « no » à la fin de cette citation. Par ailleurs, la comparaison avec des lombrics tend à accentuer cette impression et la référence aux sangsues renvoie au phénomène de destruction par l'intérieur. De même, au moment de leur capture, la ligne que forment les Insulaires tous attachés ensemble est comparée à une chenille qui se tortille sur une feuille (34), ce qui les déshumanise également.

Dans *Wacvie* aussi, Bandler entretient délibérément la comparaison à du bétail dans le passage suivant, avec l'utilisation du verbe « herd » et la description d'une promiscuité envahissante : « Wacvie's fellows, far fewer than had left Biap, were herded closely together. Even at home, when doing the dances of custom, they had never been so tight together that they had trodden on each other's feet! » (20). Puis lors de la vente des Insulaires, avec cette double comparaison introduite par « as » :

Using a wooden hammer on an upturned timber box, he began to auction the new arrivals as he would auction horses and cows. He never thought of these men as people for fear of losing his perspective. He had to think of them as animals. For months now hardly a week had gone by that he had not auctioned slaves. (*Wacvie* 21)

Le lecteur est alors en droit de s'interroger sur l'intérêt d'une telle mise en scène. Certes l'auteur souhaite l'interpeller sur le traitement inhumain infligé aux Insulaires, mais elle va plus loin et renforce notamment la perception selon laquelle les Insulaires sont des descendants d'esclaves. Le positionnement politique de l'auteur est à nouveau bien identifié : en tant que descendants d'esclaves, les Insulaires doivent être reconnus comme des victimes de la colonisation et obtenir compensation.

Par ailleurs, le fait que les Insulaires soient dépossédés de leur île d'origine et de leur

identité implique la nécessité de se les remémorer pour survivre et aussi potentiellement pour aller de l'avant et se reconstruire, comme le confirme Fatnowna dans l'épilogue de *Fragments* : « And our philosophy has always been, if you know where you came from, you know where you're going » (174). Dans *The Black Atlantic* (1993), Paul Gilroy compare ainsi le navire à un chronotope¹⁰⁸, c'est-à-dire à un espace-temps où s'amorce la création de nouvelles identités, de nouvelles interactions sociales, culturelles et spatiales. C'est à travers ces interactions selon Gilroy, que se définit une modernité noire (17) en quête d'émancipation et de reconnaissance suite aux phénomènes de séparation, de dispersion dans plusieurs lieux et de réimplantation sur un nouveau territoire. Ces nouvelles identités ne font pas fi du passé mais se remodelent au contraire, telles des chaînes d'ADN, à partir de fragments de mémoire garants de l'identité insulaire. En effet, les souvenirs assurent la continuité temporelle entre l'expérience passée des Insulaires et leur conscience présente¹⁰⁹ du fait de la rupture avec l'île d'origine, qui demeure néanmoins présente dans leur mémoire, consciemment ou inconsciemment.

3.1.2. L'île comme lieu d'ancrage éternel

Tour à tour présentée comme « island home » (*The Secret* viii), « homeland » (*Fragments* 82) ou « home » dans les récits de vie, l'île d'origine occupe une place centrale en tant que foyer et terre d'appartenance dans la mémoire des premiers Insulaires car elle constitue le lieu où leurs ancêtres sont nés et enterrés. C'est aussi le lieu de leur enfance, un

¹⁰⁸ Concept introduit par Bakhtine dans l'essai intitulé « Forms of Time and of the Chronotope in the Novel » (*The Dialogic Imagination* 2008, 84).

¹⁰⁹ Pour reprendre les termes de James Olney dans son analyse du concept de mémoire chez Saint Augustin (*Memory and Narrative* 1998, 6), bien que pour ce dernier, il ne faille pas de rupture entre les deux.

point d'ancrage dans l'espace et le temps auquel se trouvent associés leur histoire familiale, leur langue, leurs coutumes, cosmologies et savoir-faire traditionnels qui caractérisent leur patrimoine culturel insulaire. Bien que son souvenir tende à s'estomper au fil du temps et des générations, il ressurgit, se transforme et laisse des traces, tant sur le territoire d'implantation que dans le récit.

3.1.2.1. Faire vivre le souvenir de l'île dans le nouvel espace d'implantation

Dans le deuxième chapitre de cette thèse, il a déjà été question de la similitude existante entre l'environnement naturel de l'île sur laquelle vivaient les ancêtres des auteurs et celui qu'ils ont choisi pour s'installer après avoir mis un terme à leur période de servitude. Décrivant l'arrivée de son grand-père sur le sol australien, Noël Fatnowna souligne cette similitude par la répétition de comparaisons introduites par « like » dans le passage suivant : « They looked across the salt water and they could see a beach just like those at home. They could see the trees, and in the distance they could see the mountains like the hills of Malaita » (*Fragments* 91). J'avais en outre évoqué la préservation du lien à la terre et à la mer sur le nouveau territoire d'implantation australien, de même que l'import de cultures traditionnelles telles que le tarot, l'igname et la plantation de manguiers, caractéristiques de la présence insulaire dans une localité donnée. A la fin de sa vie, le grand-père de Wimbis déclare au sujet du manguier dans *The Secret* : « The tree tells the story of how a South Sea Islander once lived close by » (72). Il évoque également l'étoile de Lakon, celle qui brillait au-dessus de son île et qu'il a retrouvée dans le ciel australien : « I can see the star that shines brightest over the island of Lakon » (72). Ces éléments physiques et topographiques, hérités du

patrimoine culturel insulaire, inscrits dans l'espace australien et à partir desquels encore aujourd'hui les anciens Insulaires sont capables de resituer l'histoire d'une famille ou d'une communauté disparue, constituent des signes mnémoniques c'est-à-dire des traces visibles qui rappellent « le territoire d'origine et certains événements qui jouent un rôle fondateur pour la diaspora » (2006, 328), selon le géographe Michel Bruneau. Ils renvoient également à un besoin de matérialité et de territorialité à partir desquelles la mémoire du territoire perdu peut subsister et continuer à s'exprimer sur le nouveau lieu d'installation. Selon Bruneau, c'est en effet à cet endroit, « étranger par définition », que « les communautés diasporiques cherchent un ancrage territorial à l'aide de marqueurs, ou en se créant des microterritoires se référant à la mémoire du territoire d'origine » (328). Le souvenir de l'île perdue ainsi dans les premiers lieux d'implantation des Insulaires à travers des marqueurs physiques qui établissent une certaine continuité avec la terre d'origine par la mémoire : d'abord celle des ancêtres, qui est spontanée, en lien avec leur passé sur l'île, puis celle de leurs descendants, indirecte car reconstruite et rapportée à partir du souvenir des ancêtres. Ce souvenir, implanté par des Insulaires dispersés soucieux de le préserver, prend littéralement racine sous forme végétale dans le nouveau territoire et leur permet d'établir de nouveaux points d'ancrage à partir desquels ils vont se définir en termes d'appartenance et d'identité. L'île, dont on rappelle l'absence sous forme de signes mnémoniques, joue également un rôle important dans le marquage d'un nouveau territoire qui deviendra terre d'appartenance par le transfert végétal¹¹⁰ opéré. Ces nouvelles ramifications établies entre le lieu d'origine et celui d'implantation illustrent à leur tour la notion de rhizome appliquée aux domaines de la mémoire et de la

¹¹⁰ Voir à ce sujet le chapitre deux de *Sensing Space* dans lequel Claire Omhové évoque le rôle du végétal comme « a sign of home » qui après déracinement, peut être transplanté et contribuer à recréer un « sense of home » dans les nouvelles d'Alistair McLeod dont les ancêtres étaient originaires des Highlands (2007, 43).

construction identitaire par la création de nouvelles racines qui se développent et s'étendent en réseau. Notons que le souvenir de l'île d'origine perdure aussi à travers le récit par un processus créatif de reconstruction du souvenir des anciens par les auteurs eux-mêmes, du moins ceux qui ont hérité de ce souvenir et qui l'ont ravivé en retournant sur ce lieu, comme l'ont fait Bandler et Fatnowna.

3.1.2.2. L'île pérennisée à travers le récit

Associé à la mémoire spontanée des anciens et aux signes mnémoniques inscrits dans le paysage australien, le souvenir de l'île tend cependant à disparaître chez les plus jeunes générations nées en Australie qui considèrent ce pays comme leur patrie. Cependant, dans trois des récits étudiés, ce lieu se retrouve investi par le souvenir et l'imagination, à la source d'un double processus mémoriel de conservation et de réinterprétation qui confère à l'île toute sa dimension symbolique. Lieu de déracinement associé à la perte, elle devient également un lieu d'ancrage éternel où se fixe la mémoire à travers les représentations qu'en font Bandler, Fatnowna, Wimbis et Wright à partir des souvenirs et du vécu de leur ancêtre capturé. Décrite de manière récurrente par Bandler comme un lieu d'abondance (*Wacvie* 6-7, *Fragments* 99) où la nature luxuriante donne à l'homme ce dont il a besoin, où la vie elle-même est réglée par le cycle répétitif des lunes et des saisons qui se succèdent sans interruption, l'île d'origine laisse une trace indélébile dans la mémoire où elle se trouve ainsi idéalisée, pérennisée telle une image figée, ce qui lui confère une aura d'éternité. Le passage suivant, extrait de *Wacvie*, illustre tout à fait ce type de représentation atemporelle illimitée : « Perhaps the sea needed the rain to assure it of neverness or infinite timelessness. The rain would always come. The

sea would always embrace the pouring rain » (*Wacvie* 6). En effet, l'utilisation de noms tels que « neverness » et « timelessness » en conjonction avec l'adjectif « infinite », puis le double emploi de l'adverbe de fréquence « always » donnent à cette représentation une validité existentielle permanente, au-delà de toute limite temporelle. Même constat quelques pages plus loin : « The blueness of the sky folded into the sea and it was never-ending. It was always like this. Everything was eternal. The moons came and went and came again. The sun came every day » (*Wacvie* 14). Une fois encore, Bandler met l'emphase sur un processus de renouvellement perpétuel inhérent à tout phénomène naturel avec les adverbes « always » et « again ». L'emploi du déterminant « every » et du pronom « everything » dénote également du caractère existentiel permanent de ce processus, accentué par la récurrence du verbe d'état « être ». De même, les verbes « come » et « go », associés au mouvement du cycle lunaire, renvoient à un processus itératif déjà contenu dans la forme en -ing de l'adjectif composé « never ending ». Certes, il y a renouvellement, mais toujours dans la continuité et dans la similarité. A l'image des cycles naturels, le souvenir de l'île chez Bandler se perpétue à l'identique dans le récit afin d'être imprimé dans la mémoire tel quel. Il s'agit d'un souvenir idéalisé, marqué par la luxuriance, la beauté, l'absence de contrainte, de guerre ou de maladie, comme le montrent les deux extraits suivants : « There was fresh water in the mountain torrents and flowers and fruit grew everywhere. This island had a quality of lushness and beauty » (6) puis:

They had little need to work. Food was all around them. Bananas with red flesh, yams with white flesh. Breadfruit and coconuts weighed down the branches heavily, almost on to their heads. Fish were everywhere, in the sea and the lagoons. In the main they knew no sickness. Childbirth was without pain. Their teeth did not decay. Their days were an endlessly repeated cycle only broken by their desire for food. They fished, cooked, ate ; they danced, sang and made love. (*Wacvie* 7)

De telles représentations d'abondance évoquent les descriptions du jardin d'Eden construit par Dieu dans les deux premiers chapitres de la Genèse avant la chute. Offrant des

« images de bonheur et d'assouvissement » (Lapouge 1991, 156) liées à des désirs simples (se nourrir, faire l'amour), elles relèvent de l'utopie et dans le cas présent, elles répondent également à une vision fantasmatique des îles du Pacifique entretenue par l'homme blanc depuis Melville, Stoddard et Loti (Largeaud-Ortega 2009, 3) avant que celle-ci ne soit dénoncée par Robert Louis Stevenson dans *Tales of the South Seas* (1896).

C'est cette image subjective de plénitude éternelle presque idyllique, certes rafraîchie par sa visite à Ambrym, que Bandler associe au mode de vie traditionnel insulaire afin de l'imprimer comme tel dans la mémoire collective insulaire et dans celle de son lectorat, face à des personnages pour qui le souvenir de l'île s'estompe au fil du récit : « memories of timelessness had almost faded » (35), « the people had almost forgotten the freedom of nakedness, and beads, and lava-lavas » (48), « Once all the days had been the same » (94) , « the call of village life had faded » (113).

Cette image figée de l'île, imposée par l'auteur, s'inscrit dans un modèle statique de mémoire défini par James Olney comme étant archéologique¹¹¹, c'est-à-dire associé à un lieu dans lequel il est possible de puiser ce que l'on souhaite retrouver presque à l'identique, hormis quelques altérations causées par le temps. Olney explique à ce sujet :

When the archeological model is in play, the implication is that memory is something fixed and static, a site where the archeologist of memories can dig down through layer after layer of deposits to recover what he seeks. And when he finds the memories he is looking for, they will be as they were when deposited, unchanged except as they may have suffered from the decaying effects of time (*Memory and Narrative* 1998, 19).

Du fait de la rupture brutale avec l'île d'origine, l'image de cette dernière s'est figée dans la mémoire des anciens Insulaires de manière à ce qu'elle ne puisse jamais être oubliée. C'est d'ailleurs ce souvenir qui aide Kwailiu et son frère à survivre lors du voyage vers

¹¹¹ A partir d'une étude des *Confessions* de Saint Augustin, Olney distingue en effet deux modèles de mémoire à l'oeuvre dans le processus de narration, l'un étant archéologique et l'autre processuel (*Memory and Narrative* 19), tous deux ayant des implications différentes sur la narration.

l'Australie dans la cale du navire, selon Fatnowna : « The only thing that helped keep them alive was the memory of their homeland » (*Fragments* 89). L'île constitue ainsi un lieu où s'ancre la mémoire historique des Insulaires qui vivent à distance car la mémoire spontanée des premiers venus est en train de s'effacer : seuls subsistent quelques souvenirs indirects qui s'y rattachent et que les Insulaires essaient de préserver afin de créer un ancrage mémoriel autour duquel organiser, préserver et renforcer une identité insulaire commune. En ce sens, pour reprendre les termes de Pierre Nora (« Entre mémoire et histoire » 1997, xx), l'île à travers l'écriture peut être définie comme un lieu de mémoire, c'est-à-dire un lieu où la mémoire « se cristallise et se réfugie » (xvii) sous la pression de l'histoire qui tend à vouloir l'éradiquer.

Cependant, elle s'inscrit également dans l'imaginaire, pour ne pas dire dans l'inconscient collectif des descendants insulaires, nourri par l'évocation de ses histoires légendaires, ses danses, ses langues, coutumes et cosmologies qui suscitent leur fascination. Noël Fatnowna explique que grâce à ce patrimoine culturel transmis par les anciens, lui et les autres jeunes Insulaires ont pris conscience de l'importance de leur patrie :

The old men had spoken like patriarchs of the Bible. They seemed to be wise in all the ways of our ancestors. To spend a few hours with them [...] impressed upon our minds the importance of our homeland. It was like going back to our island itself. (*Fragments* 30-31)

Les images de l'île ainsi construites le sont par procuration et recréation : elles sont le fruit d'un processus créatif et itératif de transmission et d'interprétation qui opère entre les anciens et les plus jeunes, également influencé, dans une certaine mesure, par les représentations bibliques de l'Ancien Testament. Ces représentations s'impriment alors dans un autre type de mémoire dite processuelle selon Olney, auquel se trouvent associés des souvenirs qui se remodelent dans le temps au gré des répétitions successives à l'oral, dans le cercle familial, ou à l'écrit à travers le récit. Olney utilise d'ailleurs la métaphore du tissage

(*Memory and Narrative* 1998, 20) pour évoquer ce travail de la mémoire qui consiste à produire par la narration de nouvelles configurations dans le champ mémoriel et aboutit à la construction d'un nouveau soi dans le récit ; ce point fera l'objet d'un plus ample développement dans le deuxième grand volet de cette thèse.

Associée à une histoire de déplacement et de perte partagée par les Insulaires issus de différentes localités, l'île d'origine apparaît comme un lieu symbolique dont le souvenir, également ancré dans le nouveau territoire d'implantation par la présence de signes mnémoniques, constitue un premier jalon dans le processus de rapprochement identitaire. D'autres souvenirs, liés aux lieux d'implantation des Insulaires en Australie et à la création d'espaces communautaires, jalonnent également le récit et contribuent à cette identification commune.

3.2. Les lieux d'implantation australiens

Autres lieux de mémoire, les lieux d'implantation australiens sont les lieux où se cristallisent à la fois la mémoire des anciens et celle des auteurs, leurs descendants. Il faut tout d'abord distinguer les lieux d'implantation forcée, qui correspondent à la plantation où les Insulaires sont réduits en esclavage et les lieux d'implantation choisie, dans lesquels ils s'établissent à la fin de leur période de servitude. Ces lieux se construisent à travers le récit soit dans une relation d'opposition à l'île d'origine soit par un phénomène de transposition et d'adaptation qui leur permet de survivre dans des circonstances difficiles. Associés à des souvenirs à la fois négatifs et positifs, communs à l'ensemble des Insulaires australiens, ils favorisent l'émergence d'une identité commune. Car l'enjeu de ces Insulaires est de savoir

comment s'identifier après la perte du lieu d'origine

3.2.1. D'une implantation forcée...

Premier espace de vie des Insulaires après avoir été achetés sur le port à leur arrivée, la plantation est le lieu où se mettent en place les relations de pouvoir entre maître et serviteur, où l'homme noir est présenté comme un esclave de l'homme blanc. Le processus de déshumanisation entamé pendant la traversée s'y trouve confirmé à travers les restrictions et les mauvais traitements infligés. Lieu de souffrance physique et morale liée à leur état de servitude, la plantation devient également un lieu de mémoire qui contribue au rapprochement identitaire des Insulaires australiens du Pacifique Sud.

3.2.1.1. La plantation comme espace de souffrance physique et morale

Brièvement évoquée par Fatnowna dans *Fragments*, la vie à la plantation fait l'objet d'une description plus détaillée, inspirée par le vécu de l'ancêtre, dans *Wacvie* et *The Secret*. Son environnement géographique et son climat tropical rappellent ceux de l'île d'origine comme l'indique la double comparaison dans le passage suivant extrait de *Fragments* : « They looked across the salt water and they could see a beach just like those at home. They could see trees, and in the distance they could see mountains like the hills of Malaita » (91). Cependant, la plantation apparaît comme un milieu hostile dans lequel l'abondance et le libre travail de la terre lié à une culture de subsistance ont laissé place à une autre forme de travail synonyme de productivité, d'exploitation et de rentabilité, qui repose sur l'asservissement physique et moral des Insulaires, la malnutrition et l'épuisement. Au sujet des contremaîtres chargés de superviser le travail des Insulaires, Bandler écrit : « Wacvie watched and

wondered about these men, so bitter, ill-tempered and stony-hearted, always ready to molest and harass at the least provocation » (31). Elle évoque également leur pouvoir de vie et de mort sur les Insulaires dans le même paragraphe. Puis elle explique comment les mouvements souples et rythmiques des corps jadis associés aux danses traditionnelles ou à la navigation ont été remplacés par une mécanique répétitive d'actions pour préparer la terre à la production de canne à sucre : « Cane knives swung with a rhythm resembling the paddling of oars of their island canoes, and their thoughts returned to their old life » (*Wacvie* 25). A la mémoire visuelle de l'île se trouve associée une mémoire physique des gestes traditionnels qui sont ici transposés dans ce nouveau contexte répressif d'exploitation physique, dont les répercussions se font rapidement sentir sur le corps même des Insulaires : les muscles élastiques se sont endurcis¹¹², les mains sont devenues calleuses pour résister au labeur (*Wacvie* 29). Les corps décrits par Bandler sont des corps en souffrance (49, 105) dans lesquels s'entremêlent douleur physique et morale, comme le montre l'expression suivante : « Even his body ached for freedom » (*Wacvie* 47). En écho à cette logique de production effrénée, la temporalité du récit s'est elle aussi contractée et accélérée, marquée par une accumulation de phrases courtes chargées de comparatifs visant à donner au lecteur une sensation de toujours plus et de toujours plus vite pour produire davantage de bagasse¹¹³ et le sécher rapidement avant l'arrivée du propriétaire :

The overseers were shouting more as they gave their orders and, as they held the whips more firmly in their fat hands, their knuckles were redder. Nervously, they prodded the workers to hasten their walk to the mill. Those who slackened were whipped. Any who were ill or too tired were beaten that much more. (*Wacvie* 49)

On observe un effet similaire dans plusieurs passages tirés de *The Secret* où une série de phrases minimales, construites à partir de verbes au gérondif, s'enchaînent pour mettre en

¹¹² Même référence dans *The Secret* (21).

¹¹³ Résidu de canne à sucre dont on extrait le suc.

valeur la cadence mécanique et répétitive du travail imposé aux Insulaires, qui consiste ici à débarrasser le sol fertile de ses roches volcaniques avant d'y faire pousser la canne à sucre : « Straining, sweating, prising boulders from the earth with crowbars. Hacking at them with picks. Loading them onto sleds [...] Heaving, dragging, lifting them, to make a wall » (*The Secret* 19). Dans le passage suivant, l'auteur emploie une phrase purement nominale :

Wearily the day wore on. Heat, dirt, insects, rats, snakes. The cane fell beneath the blade. Soon Jack's body was numb. His nerves sent mechanical signals to his brain. Keep going, keep going, keep going. (24)

Le lecteur a ainsi l'impression que leur vie des Insulaires australiens se résume à ces quelques mots : « Heat, dirt, insects, rats, snakes » ; elle ne semble prendre de sens que dans ce contexte d'exploitation dont ils sont le rouage principal. L'accent est mis sur la souffrance physique, étroitement liée à l'évocation de la sueur et du sang : « Sweat ran into Jack's eyes, stinging, burning. Blisters on his hands, raw, bleeding » (*The Secret* 18). Dans la phrase suivante : « His muscles felt torn apart » (18), le corps de Jack semble se désarticuler, comme dans le dessin de l'auteur (*The Secret* x) où la tête et le corps ploient d'un côté, alors que les bras et les jambes tirent de l'autre, comme s'ils allaient être arrachés à l'ensemble.

On retrouve également cette référence à « sweat and blood » dans *Fragments* (18) et *Wacvie* (63), notamment sous la forme d'une hypallage contenue dans l'expression « the bleeding sunlight » (*Wacvie* 26) qui associe au soleil un adjectif celui-ci renvoyant aux mauvais traitements infligés par les contremaîtres et aux blessures lors du travail de la canne à sucre. Dans cet univers tropical, sang et sueur se mêlent sous une chaleur suffocante évoquée à maintes reprises : « the broiling sun » (*Wacvie* 24), « the sultry, stifling heat » (24), « the scorching sun » (61). Cette chaleur accablante contraste avec celle ressentie sur l'île d'origine : « Although the climate was hot and damp, it was not oppressive » (6), si bien que la nature elle-même semble s'en prendre aux Insulaires. Le sentiment de plénitude autrefois

associé au mode de vie traditionnel insulaire ne fait que mettre en valeur le caractère insignifiant et misérable de leur existence présente à la plantation, eux qui se retrouvent réduits à un état de servitude, semblables à des bêtes de somme dont on dispose sans ménagement. La plantation semble donc fonctionner comme une projection inversée de l'île d'origine, une dystopie qui tranche avec le caractère utopique de l'île d'autant plus que les valeurs, les émotions, les conditions de vie associées à chacune sont en tous points opposées. Longtemps désirée par les Européens qui n'ont cessé de parcourir les mers pour se l'approprier, cette terre australienne où se situe la plantation est elle aussi par extension devenue dystopie, contaminée par l'homme blanc et son système de valeurs. Gilles Lapouge rappelle à ce sujet que toute utopie est soumise à une double tension fondée sur le désir d'une part et, d'autre part, la menace inéluctable de son propre dépérissement dès lors que le désir est assouvi : « Le génie utopique se déplace : il était hier désir et convoitise, impatience et souhait, mais si le désir s'accomplit, c'est l'horreur qui succède » (1991, 156). Pour les Insulaires australiens, on peut considérer que l'île reste utopique, car il n'y a pas de promesse d'un retour définitif du fait du décalage culturel mais ils subissent néanmoins le contrecoup du désir utopique de contrôle des Européens qui ont selon eux transformé cette terre australienne en enfer.

Dans *Wacvie*, Bandler confronte directement ces deux espaces en juxtaposant leur description sur deux pages qui, hasard de la publication, se font face : tendresse, amour, compassion, respect (48) d'un côté laissent place à colère, brutalité et mépris (49) à la page suivante ; le temps éternel est désormais supplanté par un temps accéléré, calqué sur les mouvements toujours plus rapides des corps pour extraire la bagasse¹¹⁴. La plantation se

¹¹⁴ « Résidu solide des cannes à sucre après passage au moulin » (définition sur <<http://www.larousse.fr>> consulté le 22 septembre 2017).

définit ainsi à travers sa relation avec l'île d'origine, même s'il s'agit d'une relation d'opposition qui renforce son absence et la maintient paradoxalement en vie par l'acte de remémoration de ce qui n'est plus, mais dont le souvenir persiste pour survivre.

3.2.1.2. Survivre ou mourir : le début d'une histoire collective

Que ce soit dans la fusion avec l'environnement naturel de l'île, ou dans le rejet des hommes blancs et leur comportement brutal à la plantation, une histoire partagée se tisse entre les Insulaires du Pacifique Sud dans un espace communautaire coercitif et prépare le terrain à l'émergence d'une identité collective. En effet, le lieu de la plantation constitue un espace communautaire forcé composé d'hommes blancs et d'Insulaires issus d'îles différentes dont les relations sont souvent conflictuelles du fait des inimitiés intertribales et des rapports de force existants. Les Insulaires y sont tous désignés de manière péjorative par le terme « Kanakas » qui signifie « boy » dans ce contexte et marque une relation de servitude entre l'homme blanc et l'homme noir. Ils partagent les mêmes souffrances et se retrouvent tous unis par une histoire de dispersion, une appellation, et des conditions de vie communes ; ils apprennent aussi à utiliser le Kanaka Pidgin English, la langue véhiculaire leur permettant de communiquer entre eux et avec l'homme blanc. Ils adoptent progressivement un modèle religieux occidental qui leur permet de se rassembler dans un espace communautaire quand ils ne travaillent pas. Tous ces éléments décrits par les auteurs sont autant de souvenirs que les Insulaires portent en eux bien qu'ils appartiennent à l'ancêtre ; ce sont des souvenirs individuels qui ont acquis une dimension collective du fait de leur valeur transgénérationnelle selon le sociologue Maurice Halbwachs (*La mémoire collective* 1950, 18). Associés à un lieu donné (ici la plantation), ils se perpétuent à l'intérieur de groupes sociaux plus ou moins

restreints (familiaux, religieux, insulaires) qui constituent autant de cadres nécessaires à leur pérennisation dans les mémoires individuelles et collectives, comme l'explique Halbwachs : « Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l'espace et dans le temps » (49). Forgés à partir du témoignage de l'ancêtre, ces souvenirs mettent certes en valeur le statut de victime des Insulaires mais ils les présentent également comme des survivants du fait des circonstances auxquelles ils ont été confrontés en Australie. Trois des auteurs reviennent sur la volonté de survie de leurs ancêtres, ce qui donne encore davantage de poids à leur témoignage. Chez Bandler et Fatnowna, cette volonté s'exprime dès la traversée en bateau qui les conduit vers l'Australie : « They had both remained close during the vessel's crossing of the waters and their togetherness gave mutual solace – crumbs of comfort cushioning the blows of hostility, brotherly affection strengthening the will to survive » (*Wacvie* 26) puis « Kwailiu and Laefira survived this journey and lived to tell the tale because of their determination to live » (*Fragments* 89). Une fois à la plantation, le combat se poursuit comme le montre l'extrait suivant où le verbe « survivre » est encore répété : « Laefira and Kwailiu had survived because of their great fortitude and adaptability, although they felt very despondent thinking of the home and family they thought they would never see » (*Fragments* 98-99). Dans *The Secret*, Wimbis essaie de se maintenir en vie en gardant ces paroles à l'esprit : « Keep going, keep going, keep going » (24). Quant à Man Tegua, il évoque les circonstances miraculeuses de sa survie en ces termes : « I'm a fortunate man. I survived. When people were being fed to the sharks, I alone escaped. When people dropped like stones thrown in a pond, I survived again. Here I sit, beside the fire, alive, to tell my tale » (*The Secret* 40).

Outre la résistance physique et la transformation du corps déjà évoquée, Wacvie développe aussi sa propre stratégie de survie en apprenant à lire, à écrire et à lire l'heure afin

de comprendre l'environnement dans lequel il évolue et aider les autres Insulaires à faire de même. Soucieux d'améliorer le sort de ses « fellow islanders » (108), Wacvie essaie de réactiver leur esprit communautaire (110) et s'inquiète de les voir dépenser leur maigre salaire pour parier aux courses de chevaux ou acheter de l'alcool. Il leur explique :

This place is not good for us. Horses are to work for us, not to take our money. If we come to this place, the money the white man gives us for working, he will now take back – then we can't start to work for our own ground – and our freedom. (*Wacvie* 109)

L'utilisation récurrente du pronom personnel « we » marque ici une prise de position, pour ne pas dire une prise de pouvoir de Wacvie qui affirme la prépondérance des intérêts de sa communauté dans une stratégie de survie qui s'inscrit sur le long terme et leur permettra de s'implanter durablement avec leur famille sur le territoire australien.

Enfin, il est encore question de survie dès lors que les ancêtres de Fatnowna quittent la plantation pour s'installer avec leur famille sur des terres que les blancs acceptent de leur louer après l'épisode de déportation en 1906 : « now, they had to fend for themselves », « Now they would have to depend on themselves and try to survive with their own resources on whatever unwanted scraps of land they were allowed to farm » (*Fragments* 131). Ici, la reprise anaphorique de l'adverbe « now » associée à une double utilisation de l'expression de modalité « have to » signalent un choix contraint et définitif de non dépendance à l'homme blanc qui inquiète la mère de Fatnowna. Malgré l'aide reconnue des Aborigènes (126) et des Blancs (159), la description de la liberté faite ici par l'auteur semble beaucoup moins optimiste que celle de Bandler, qui dépeint ce sentiment en parfaite adéquation avec une nature généreuse et pleine de promesses après la fuite de Wacvie et de ses amis Emcon et Weloa en Nouvelle Galles du Sud :

As Wacvie drove the last nails into the roof, his eyes swept over the vast green valley below. Black patches of forest, deepened by the moving shadows of the hills. A long, broad, shining river, winding between patches of pale and dark green. (*Wacvie* 131)

Cette insistance sur les sensations de souffrance et la notion de survie à travers les extraits évoqués permet de mettre en valeur leur caractère systématique et collectif dans la vie des Insulaires, ce qui constitue l'une des caractéristiques du récit de vie intergénérationnel selon Smith et Watson :

Intergenerational life writing [...] offers stories that position those who have suffered not only as victims of violent events but as survivors with imagination, energy, and resilience. The traumas of everyday life are thus remembered as collective and systematic. (*Reading Autobiography* 2010, 30)

Le partage de ces expériences individuelles humiliantes à la plantation favorise des regroupements communautaires qui servent de cadres aux mémoires individuelles et collectives en interaction constante, comme l'affirme Maurice Halbwachs. Selon lui en effet, « dans la mémoire, les similitudes passent cependant au premier plan » (*La mémoire collective* 50) et « pour que la mémoire des autres vienne ainsi renforcer et compléter la nôtre, il faut aussi [...] que les souvenirs de ce groupe ne soient pas sans rapport avec les événements qui constituent mon passé » (43). La mise en commun de ces souvenirs intervient avant tout sur le lieu d'implantation choisie qui représente le troisième lieu de mémoire des Insulaires australiens du Pacifique Sud.

3.2.2. À une implantation choisie

En dépit des mesures restrictives prises en 1901 par le Commonwealth of Australia fraîchement établi pour limiter l'introduction de main d'oeuvre de couleur en Australie, plusieurs Insulaires décidèrent d'y rester bien que peu d'entre eux y soient en définitive autorisés. Dans un premier temps, les facteurs à la fois personnels et politiques de ce choix tels qu'ils sont présentés par les auteurs seront évoqués. Dans un second temps, il s'agira de comprendre comment le lieu d'implantation choisi constitue lui aussi un lieu de mémoire qui permet la pérennisation et la transmission des histoires insulaires à travers le temps et

l'espace.

3.2.2.1. Le choix de rester

De manière générale, les historiens s'accordent à dire que sur les 62 000 Insulaires¹¹⁵ venus travailler dans les plantations de canne à sucre en Australie, seuls 1500 reçurent l'autorisation de s'installer après l'adoption du Pacific Island Labourers Act dans la nouvelle constitution australienne de 1901, une loi selon laquelle tous les Insulaires devaient être rapatriés avant 1908. Moore considère également qu'environ mille autres personnes parvinrent à rester illégalement dans le pays (« *The South Sea Islanders of Mackay* » 2001, 67), en partant se réfugier dans le bush avec les Aborigènes (*Fragments* 126) ou en quittant le Queensland comme l'ont fait Wacvie, Emcon et Welo. Dans *The Secret*, un agent du gouvernement confirme que Jack est autorisé à rester avec sa famille en Australie car il y travaille depuis plus de vingt ans et il est marié (57). Il en va de même pour Kwailiu, le grand-père de Fatnowna et sa famille : « They were among the few to be given a chance to stay, because they had been in Queensland so long » (*Fragments* 131). En revanche ce dernier était prêt à retourner de son propre gré sur son île d'origine en pensant offrir un meilleur avenir à ses enfants, loin de la discrimination exercée par la population blanche. De plus, il avait acquis en Australie un certain nombre de biens personnels qui serviraient de monnaie d'échange pour garantir à ses filles un mariage avantageux (114). Dans le passage suivant, Noël rappelle que son grand-père joua un rôle actif dans les préparatifs du retour auprès des siens :

¹¹⁵ Clive Moore a récemment revu le chiffre de 62 000 Insulaires importés à la baisse en considérant que certains d'entre eux, comme les ancêtres des auteurs évoqués, avaient résigné un contrat à la fin de leur première période d'engagement et ne devaient donc être pris en compte qu'une seule fois dans le calcul total (2013).

Many of the Islanders were now keen to be repatriated to the islands. Kwailiu organised all the people who were still in Queensland, those who had come with him, to go back or to be rapatriated. Some didn't want to go, but some willingly left. (*Fragments* 115)

Il faut rappeler qu'il était déjà retourné à Malaita dans les îles Salomon au bout de trois ans, à la fin de son premier contrat, avant de finalement revenir en Australie en tant que travailleur volontaire. Cet épisode de la vie de Kwailiu raconté dans le chapitre huit intitulé « Home and Return », met en évidence le décalage entre ce dernier et les autres Insulaires de Malaita par un jeu de miroir inversé qui fonctionne à plusieurs niveaux : tout d'abord, ce sont les jeunes, en l'occurrence Kwailiu et son frère Karai, qui racontent aux anciens et autres membres de la famille l'histoire de leurs aventures et leur expérience en Australie. Malgré leur aspect injuste et dramatique, ces aventures, dont le processus de narration se trouve surdéterminé par la répétition emphatique du verbe « tell » à quinze reprises (102-103), revêtent aux yeux des Insulaires un caractère miraculeux, voire merveilleux qui dépassent leur entendement. Noël évoque en effet plusieurs fois les « miraculous things and places » décrits par son ancêtre, « all these miraculous objects » (102) qui possèdent un pouvoir évident (103), bien que les autres Insulaires n'en saisissent pas la portée, comme le montre la répétition de « they couldn't understand it » (103). Il présente également Kwailiu et son frère comme des héros (104) « with wondrous tales to tell » (102), eux qui, quelques années auparavant, n'étaient encore que des enfants, contraints de travailler dans des conditions éprouvantes. Bien sûr, Kwailiu a changé, tant dans la représentation que les autres se font de lui qu'à l'intérieur de lui-même, lorsqu'il se rend compte pour la première fois que ses pensées le ramènent vers le Queensland et qu'il souhaite retourner y travailler en dépit des souffrances endurées. Lui qui a goûté à la civilisation occidentale et qui depuis l'enfance est appelé à devenir grand prêtre se désintéresse désormais de la vie tribale (105) et de ses contraintes, en particulier la discipline et le contrôle exercés sur chacun par les anciens :

Since his return to the islands, he sometimes felt rebellious in his mind. Something kept pulling at his thoughts, even when he was walking round in the bush, going into the gardens, listening to the tribal elders speaking, and discussing the ancient ways of his people. Always in the back of his mind were the canefields of Queensland, the plantations, the other life he knew so well now. (*Fragments* 104)

Pris entre ses obligations tribales et « the mixture of memories of good and bad times » (104) en Australie, Kwailiu choisit d'y retourner après avoir épousé Urarani, la femme qui lui était promise, et s'être engagé à revenir un jour au village pour y assumer son rôle de prêtre. Noel Fatnowna explique ce choix en évoquant le désir de liberté de son grand-père, bien qu'il s'agisse d'une liberté toute relative dans un lieu de servitude et d'oppression avec, certes, des conditions de vie améliorées : « Even though it meant working in the canefields, it was some sort of a freedom ; it meant being away from the discipline of the elders » (106) ; il ajoute plus loin :

They worked ten hours a day. There was no man riding round on a horse as there had been when Kwailiu first came, but there were still men giving orders. They didn't prod, but would still call out for them to hurry, and push them round a bit. (*Fragments* 110)

En confrontant ses souvenirs australiens à sa situation sur l'île, Kwailiu considère néanmoins la plantation sous un jour plus positif car le maigre revenu obtenu en échange de leur travail permet aux Insulaires d'acheter certaines marchandises très prisées telles que des outils ou du calicot, acquisitions qui symbolisent à leurs yeux une certaine réussite sociale et peuvent servir de monnaie d'échange en cas de retour sur l'île. Comparées à des trésors ou à des récompenses accumulées dans le temps (118), Fatnowna revient sur l'importance et la valeur de ces marchandises durement acquises au regard du statut qu'elles confèrent à leur acquéreur : il présente son grand-père comme « a man of some means » (102), conformément à l'image que ce dernier se fait de lui-même : « Kwailiu considered himself as a man of some means ; they had calico and many things to take back to the islands » (*Fragments* 116). La photo représentant Kwailiu et sa famille à la page suivante vient d'ailleurs corroborer cette affirmation : on y voit les parents assis au milieu et leurs cinq enfants habillés à l'européenne,

Urarani portant une robe claire à manches longues et Kwailiu une forme de redingote avec une chemise blanche et un foulard autour du cou.

Par ailleurs, l'usage répété d'un vocabulaire de la différence indique que les conditions du voyage vers l'Australie ont elles aussi évolué depuis la première traversée : Fatnowna évoque en effet « a different era » (106), « a different journey from the first time », avant d'affirmer : « there was a difference this time », « What a difference between this arrival and the last » (*Fragments* 107). Le lecteur assiste alors à un renversement de situation pour Kwailiu qui retourne en Australie en homme libre ayant choisi son destin alors qu'il était parti contraint et captif lors de sa première traversée. Plus question de rester dans la cale du navire, lui et les siens peuvent de plus accéder librement au pont supérieur pour contempler la mer.

Cette série d'images inversées qui se font écho a pour vocation de mettre en lumière les changements internes (propres à Kwailiu) et externes (amélioration des conditions de voyage et de travail, naufrage) qui, par leur interaction, viennent valider le choix de l'ancêtre de s'établir en Australie. En effet, suite au naufrage du bateau qui devait les ramener définitivement à Malaïta, Kwailiu et sa famille décident de s'installer dans le Queensland. Dans un épisode de tempête aux accents shakespeariens, ils perdent tout ce qu'ils possédaient mais parviennent à sauver leur vie. Cette tentative de retour avortée sera déterminante quant au choix de Kwailiu de ne jamais revenir à Malaïta, comme l'indique la répétition de l'auxiliaire « would » à la forme négative qui vient accentuer ce refus dans ce passage :

People were still returning to the islands, but he said he wouldn't go back again. Even though he knew he had promised his brother and his family, he wouldn't return to Malaita. The shipwreck had made that decision for him. (*Fragments* 118-9)

Autre refus de retour, celui de Sarah, la femme de Jack Wimbis dans *The Secret*, qui exprime son inquiétude à l'idée de retourner sur l'île de Lakon : « We don't know about island life now. Our son was born here and I'm having another baby. They won't send us back, will

they, Missus ? We're Australians now » (*The Secret* 53). A ce stade de leur évolution identitaire et au regard des menaces d'exclusion qui planent sur eux, les Insulaires mettent en avant la composante australienne de leur identité en soulignant leur appartenance à ce nouveau territoire. Les anecdotes relatées par d'autres Insulaires témoignent d'un sentiment similaire d'appartenance et de retour impossible lié à la perte irrévocable de l'île d'origine et/ou à l'impossibilité de se réadapter à la vie insulaire. Man Malaita explique à ce sujet : « This land is my home now. I can no longer return to the old ways. My island life is dead and gone forever » (*The Secret* 32). On retrouve la même plainte chez Man Paama dans les pages suivantes : « If they were to return me to my island, I would have no village to return to » (33) puis « I have no island life to return to either. No island life, no island home, no island village. All gone now. This place is my home now » (35). La répétition de ces deux phrases au contenu sémantique proche au début et à la fin de l'histoire de Man Paama, renforcée par celle de la négation « no » marque un enfermement structurel du récit qui renvoie dans un premier temps à l'enfermement du personnage sur le navire puis à l'enfermement de ses souvenirs traumatisants dans la mémoire et dans le récit, des souvenirs qui resurgissent sous formes d'images spontanées exprimées à l'aide de mots juxtaposés sans construction grammaticale élaborée : « Grandfathers, grandmothers, uncles, aunts, brothers, sisters. Fathers with their children, mothers with their babies. All bound. Tied in a line, writhing, like a caterpillar on a leaf » (*The Secret* 34). Ces souvenirs font eux-mêmes l'objet d'une réitération à la page suivante dans un nouveau paragraphe où, après la capture des siens et la sélection de certains d'entre eux, Man Paama évoque comment les autres membres du village ont été jetés par dessus bord : « Old people. Grandfathers, grandmothers, uncles, aunties. Young people [...] All thrown over the side. Bound. Chained » (35). A cette analogie descriptive s'ajoute une correspondance des sons entre le moment de la capture et l'épisode

de la noyade organisée : en effet, aux sons retentissants des fusils et des hommes en approche viennent répondre les cris et les bruits de noyade dans la deuxième partie de l'histoire où l'on passe de « Crashing, smashing, tearing, ripping through the trees » (33) à « screaming, gasping, gurgling. Drowning » (*The Secret* 35). Les correspondances structurelles du récit créent une sensation d'enfermement et montrent qu'il n'y a en définitive pas d'échappatoire possible mis à part la mort pour les Insulaires. Le village de Man Paama a par ailleurs été décimé, rendant toute idée de retour impossible¹¹⁶. A l'impasse physique sur le bateau s'ensuit une impasse géographique ressentie une fois en Australie : celle-ci devient alors un lieu d'implantation choisi, où les Insulaires décident de s'établir et essaient de faire perdurer la mémoire des leurs.

3.2.2.2. Le lieu d'implantation choisi comme lieu de « remémoration, mémorisation et commémoration »¹¹⁷

Tout d'abord, il faut préciser que ce lieu correspond à l'endroit où l'ancêtre s'est installé avec sa famille. Contrairement à Jack Wimbis qui est resté vivre à la plantation, les autres ancêtres, libérés de leur servitude, ont choisi de s'implanter ailleurs, soit parce qu'ils ont fui comme Wacvie, soit parce qu'ils ont bénéficié de meilleures conditions de vie et ont pu acquérir de la terre comme le père de Noël. Lieu d'unité et de rassemblement autour duquel se construit l'histoire familiale, le lieu d'implantation choisi possède pour les auteurs une

¹¹⁶ Dans *Wacvie* aussi, on apprend que la mère et la sœur du jeune homme sont mortes et que ce dernier n'a plus personne à qui écrire à Biap (95). De même dans *Marani in Australia*, une fiction destinée aux enfants, Tarua, le père du héros éponyme, doit informer son fils venu le chercher en Australie du décès de sa mère sur l'île suite à une maladie de l'homme blanc qui s'est répandue dans tout le village (103).

¹¹⁷ Je reprends ainsi les termes utilisés par Paul Ricoeur dans sa propre « enquête phénoménologique, portant sur les rapports entre remémoration, mémorisation et commémoration » dans sa partie dédiée à la mémoire personnelle et à la mémoire collective (*La mémoire* 154) car ils sont représentatifs des phénomènes mémoriels engagés sur le lieu d'implantation choisie comme mon analyse le montrera.

valeur affective particulière en tant que lieu partagé offrant « l'occasion privilégiée de se replacer en pensée dans tel ou tel groupe » selon Ricoeur (*La Mémoire* 147). Maurice Halbwachs ajoute que l'histoire vécue et rapportée qui s'y trouve rattachée sert de « cadre vivant et naturel sur quoi une pensée peut s'appuyer pour conserver et retrouver l'image de son passé » (*La mémoire collective* 38). Associée au lieu d'implantation nouvellement choisi, cette image du passé auquel on rend hommage à travers le récit est construite à partir des souvenirs d'enfance des auteurs, qu'il s'agisse des leurs ou de ceux du groupe auquel ils appartiennent. Halbwachs explique sur ce point que « la mémoire s'enrichit d'apports étrangers qui, dès qu'ils ont pris racine et retrouvé leur place, ne se distinguent plus des autres souvenirs » (43). La mémoire des autres vient ainsi renforcer la mémoire personnelle et lui donne une valeur collective dès lors qu'elle concerne des événements passés communs aux membres d'un groupe. Grâce à elle, Faith Bandler est en mesure de raconter l'histoire de son père alors que, étant âgée de cinq ans seulement au moment de son décès, elle l'a vraisemblablement peu connu. Le lieu d'implantation familiale apparaît ainsi comme un lieu de remémoration où l'on ravive et perpétue la mémoire des ancêtres et où se construit celle des plus jeunes. L'image du feu est ici récurrente et significative, associée au souvenir que l'on partage et réactualise le soir sur la plage (*Fragments* 22) ou dans la cuisine extérieure¹¹⁸ de Wacvie, dans laquelle Ivy, la mère de Bandler, découvre chaque matin les restes des histoires contées la veille par son mari aux enfants dans les cendres du feu :

Around the fireplace, as seats for the adults, were pine boxes, some old as the house itself and almost as shiny as the family's Sunday boots. Wacvie always sat on the same box. Each morning, in front of that box, sketched on the ground were illustrations of the stories he had told the night before [...] The boys enjoyed most the stories told of the white winged ships that had gone to the shores of Ambrym in search of men to work the Queensland sugar fields. On the mornings after those stories, Ivy would find islands and ships in the cold grey ashes, and she would shiver, remembering those stories. She felt an affection for this kitchen ; it held the past, and the past was the foundation of her family's future.

¹¹⁸ Bandler explique que leur maison possédait deux cuisines : l'une, intérieure et équipée d'un four, était celle d'Ivy alors que l'autre, extérieure, possédait un grand foyer où Wacvie faisait du feu (*Welou* 35).

(*Welou* 35-36)

Le caractère itératif et ritualisé de ce moment privilégié de transmission à l'intérieur du cercle familial, marqué par l'adverbe « always », le complément circonstanciel de temps « each morning » et l'auxiliaire « would », tend à désigner le nouveau lieu d'implantation comme un nouveau lieu de mémoire, à la fois investi par les souvenirs des anciens et ceux des plus jeunes en cours de construction. En ce sens, c'est un lieu où se forge leur identité insulaire et australienne, puisque l'Australie constitue désormais leur pays d'appartenance. Dans *Sea of Poppies*, le premier roman de sa trilogie *Ibis*, Amitav Ghosh évoque aussi la transférabilité des souvenirs des *giritiyas*¹¹⁹ et autres personnes déportés (pour diverses raisons) en les comparant à des braises qui reprennent vie dans un nouvel environnement :

No matter how hard the times at home may have been, in the ashes of every past there were a few cinders of memory that glowed with warmth –and now, those embers of recollection took on a new life, in the light of which their presence here, in the belly of the ship that was about to be cast into an abyss, seemed incomprehensible [...] (414)

Dans la cale du navire, leurs souvenirs acquièrent une nouvelle signification qui reflète de manière immédiate la perte de leur foyer et de leur famille mais ils n'en mesureront la portée qu'après leur arrivée en un lieu différent de celui de leur vie précédente.

L'exemple des Insulaires australiens déplacés montre qu'ils ont transposé la notion de « home » de leur île d'origine vers le lieu d'implantation familiale où ils ont littéralement établi leurs racines par la transplantation¹²⁰ de graines (ici arbres fruitiers et tubercules) qui marque leur territoire et par le travail de la mémoire qui s'y est fixée à partir de fragments reconstitués. Mabel Edmund revient également sur l'importance de ce lieu communautaire au regard des souvenirs qu'il évoque à chacun : « When I lived in Northside, the centre of the

¹¹⁹ Travailleurs indiens engagés sous contrat (« *giritiyas* ») pour travailler dans les champs de canne à sucre aux Iles Maurice et à Fidji notamment.

¹²⁰ En référence au commerce de l'opium qui sert de toile de fond à *Sea of Poppies*, Catherine Delmas commente : « Transportation is also associated with transplantation, on the literal level (the exporting of seeds) and as a metaphor for the displacement of people » (« Transplanting Seeds in Diasporic Literature » 2016, 24).

community was 'the flat', and today it holds many memories for a great many descendants of the first South Sea Islanders who made their homes there » (*No Regrets* 12).

En tant que lieu de transmission de la mémoire et de l'héritage culturel insulaire, ce dernier constitue un espace commémoratif grâce auquel les vestiges du passé se trouvent ravivés par le souvenir près du feu à l'instar de braises qui peuvent repartir à tout moment. A la fin du récit de Man Malekula, cette métaphore est d'ailleurs utilisée pour souligner la résurgence de ses souvenirs : « Man Malekula sighed as he finished speaking. He lent over and poked the coals of the fire into life. Sparks flew into the air and danced, off into the night » (*The Secret*, 37). De même, la répétition d'histoires contées par Wacvie dans *Welou* met en valeur cette capacité des Insulaires à redonner vie à un passé prisonnier de leur mémoire et assimilé à des cendres mortes. Dans *Marani*, Tarua, le père du jeune garçon, ne lui confie-t-il pas : « Yes, I remember. You make it all come alive again » lorsque celui-ci lui raconte la vie sur l'île? La référence au feu apparaît ainsi comme un symbole de vie et de résurgence lorsqu'il s'agit de faire renaître le passé de ses cendres, tandis que ces dernières sont associées à la perte et la mort de la vie insulaire. Dans *The Secret*, la série d'anecdotes contées par les différents Insulaires s'achève d'ailleurs ainsi : « The men sat silent. Each one with his own thoughts, his own memories, his own heartache. The fire was a dull glow. Embers turned to ashes » (41). Autre allusion au feu dans *Fragments*, où tout espoir de résurgence du souvenir semble encore possible bien que fragile et incertain, à l'image de la flamme vacillante dans le passage suivant:

Kwailiu had spoken to his son Harry many times of his island home, when he and his young son sat round the fire together [...] He talked of a country Harry would never see. Young Harry, even in his childhood, felt the strength of his father's words, as they sat in the semi-darkness with only the glare of the flickering flame of the log fire. (*Fragments* 129)

Par conséquent, le lieu d'implantation familiale témoigne de la tension existante entre

« living here and remembering/desiring another place » propre à une culture diaporique selon James Clifford (« Diasporas » 1994, 311). Cette tension, articulée autour des notions de perte et d'espoir suscité par l'enracinement dans un nouveau territoire, est perceptible dans le récit à travers un processus de commémoration plus large qui rend hommage à l'ensemble des Insulaires, kidnappés, survivants et/ou disparus, et alimente la mémoire collective.

3.3. Mémemorialiser le passé par le récit

Outre le fait que le récit de vie permette de témoigner d'un passé contesté et de lutter contre l'oubli, ce qu'a montré le chapitre 1, le rôle significatif de la mémoire ne s'arrête pas à un simple travail de remémoration et de réinterprétation, il s'accompagne également d'un sens du devoir, d'un sentiment de dette dont on doit s'acquitter à l'égard des ancêtres et autres disparus qui se sont efforcés de préserver et transmettre une partie de leur héritage culturel. Les récits des Insulaires australiens prennent alors une tournure commémorative qui consiste à rendre hommage à ces personnes et au passé afin d'ancrer leur expérience dans l'espace historique et littéraire australien en vue d'une reconnaissance officielle de leur existence.

3.3.1. Le devoir de mémoire

Les récits de vie des trois auteurs insulaires qui ont eu accès à la mémoire de leurs ancêtres, à savoir Bandler, Fatnowna et Wimbis, montrent qu'ils ont à coeur de partager avec le lecteur cet héritage personnel constitutif de leur identité dans le but de rétablir la vérité sur un passé renié et partiellement oublié lié aux conditions de la venue de leurs ancêtres en Australie, qui leur confère un statut de victime. Selon Paul Ricoeur, c'est « la justice, qui,

extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif » (*La mémoire* 2000, 107).

Les récits insulaires répondent ainsi à ce que Ricoeur appelle un « impératif de justice », c'est-à-dire au « devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi » (2000, 108). C'est ce devoir de mémoire que les auteurs s'imposent à eux-mêmes et/ou qui émane d'une injonction de la part de leurs ancêtres. En effet, dès son retour du Vanuatu pour retrouver la trace de sa famille, Bandler se dit déterminée à raconter l'histoire de son père. Exprimée dans l'introduction de Wacvie, cette détermination est également partagée par Wimbis et Fatnowna, à qui leurs ancêtres ont expressément confié la mission de ne pas oublier leurs origines et les circonstances qui les ont conduits en Australie. On notera d'ailleurs le mode injonctif utilisé par le père mourant de Wimbis lorsqu'il s'adresse à son fils :

But don't forget to tell them about their island heritage and don't forget to tell them our story yarns. Remember to tell them how their grandfather came to this land. Pass the stories on to them, like I passed them on to you. The spoken word, not the written, is our tradition. It's our history. (*The Secret* 71).

De même Fatnowna évoque à plusieurs reprises la volonté de son grand-père, puis celle de son père de voir perdurer leur mémoire et leur héritage culturel à travers leurs enfants :

Kwailiu felt he must tell all he could to his only son so if he himself were to go to join his ancestors soon, Harry would never forget where he came from and what people he belonged to and would never forget how his father and mother had come to their new land. (*Fragments* 129)

L'utilisation de l'auxiliaire modal « must » dans cet extrait montre que Kwailiu lui-même se sent obligé de partager son histoire avant d'enjoindre son fils à faire de même avec la répétition de « would never forget », par égard pour ses ancêtres mais aussi par souci de conserver cet héritage commun, comme s'il devait s'acquitter d'une dette à leur encontre.

Dans ses conclusions sur le rapport entre devoir de mémoire et idée de justice, Ricoeur énonce que « l'idée de dette est inséparable de celle d'héritage » avant de poursuivre : « Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes » (*La mémoire* 108). Cette part évoquée par Ricoeur constitue un enjeu identitaire majeur pour les anciens Insulaires australiens et doit être transmise aux plus jeunes.

Une vingtaine de pages plus loin, Fatnowna souligne la même volonté de préservation et de transmission des souvenirs chez son père dans un passage où la répétition emphatique du verbe « vouloir » renforce un sentiment d'obligation identique à celui ressenti par Kwailiu : « Dad wanted us to know what kind of people Malaitans are [...] But he wanted us to know, to remember who we were » (147). Puis il conclut :

In my mind, I can still see and hear, as vividly as if it was yesterday, the things the old people and my father wanted me to learn, and never forget. That's something that has kept us together and urged on the spirit in us ; and it is a great thing for us to keep these memories alive today. (*Fragments* 147)

Cet extrait met en outre l'accent sur la connaissance apportée par les ancêtres avec la répétition de « we know » à trois reprises, à la suite de la phrase suivante : « And my brothers and I have kept the customs and the ways of our forefathers in our memory through all these years » (*Fragments* 147). Comme le montre l'usage du pronom de première personne du pluriel « we », le devoir de mémoire contient une « fonction fédérative » (Ricoeur, *La mémoire* 107) qui oriente et entretient la mémoire collective vers une finalité plus politique liée au devenir identitaire des descendants insulaires australiens. Les récits se font alors commémoration et le travail de mémorialisation peut commencer.

3.3.2. Le récit comme lieu de mémoire

Aux fonctions de préservation et de transmission incluses dans le devoir de mémoire s'ajoute une autre composante relative au travail de commémoration qui se met en place à travers l'écriture. Il s'agit en effet de rendre hommage non seulement aux ancêtres et à leur mémoire mais aussi à tous ceux qui ont disparu sans laisser de trace, ces oubliés de l'histoire coloniale qui n'ont pas pu témoigner. Bien que cette volonté de rendre hommage aux ancêtres soit implicite dans les récits étudiés, elle est clairement mentionnée dans l'avant-propos de *Faith of our Fathers : A Journey of the Three Fatnownas 1866-1999*, un récit de vie intergénérationnel écrit par Teresa Fatnowna en hommage à son défunt mari, Christian Harold Fatnowna, un des frères de l'auteur : « the main purpose of this book is to pay tribute to a loving dedicated husband » (i). L'histoire de ses ancêtres, les souvenirs de chacun et les différents documents qui accompagnent le récit sont autant d'éléments destinés à être transmis aux jeunes générations. Ils s'inscrivent dans un processus de mémorialisation qui d'après la définition du verbe « *to memorialise* » donnée dans l'*Oxford English Dictionary Online*¹²¹ vise à préserver la mémoire d'une personne.

Dans *The Secret*, Wimbis et Wright rendent aussi un hommage explicite à ceux qui n'ont pas eu l'opportunité de parler et ont disparu de la mémoire collective à travers les propos tenus de personnages fictifs tels que Man Paama ou Man Tegua : « Our brothers and sisters were left behind. Dead and dying. Their flesh left to rot from their bones. A legacy given to our people by the man-stealers » (*The Secret* 37). Ils évoquent à ce titre un héritage entaché par la mort, la perte et l'oubli d'Insulaires disparus à jamais, comme le montrent les deux

¹²¹ Consulté le 8 septembre 2015.

passages suivants : « Overboard they went. Disappearing from existence, as if they never were [...] By the time we reached Australian shores, another four were gone. Erased. Rubbed out from memory » (*The Secret* 40). Il s'agit d'un héritage invisible à qui les auteurs essaient de donner une matérialité en évoquant le regard de ces disparus, un regard qui hante encore la mémoire des survivants à l'image de Canaan, le guerrier originaire de Lakon que Jack retrouve en Australie : « Canaan, the warrior from Lakon, let out an agonized cry. 'Wimbis, the eyes! The eyes haunt me still. I must run! I have to run from them' [...] Running. Running, running through the scrub. Running. Running, running from the haunting eyes » (*The Secret* 29). Alors que Canaan se remémore avec horreur la scène de carnage qui l'a poussé à fuir de manière compulsive pour échapper à ces regards obsédants, comme l'indique la répétition de « running », toute l'ampleur de son traumatisme semble se révéler à lui au moment où il s'exclame « Wimbis, the eyes! ». Pour lui, tous ces Insulaires issus d'îles différentes se retrouvent unis dans la mort : « All the same now. All one people now. Dead. South Sea Islanders » (27). Le patrimoine insulaire comporte ainsi deux visages : une partie invisible, héritée des ancêtres, traumatique car réduite au silence et associée aux pertes humaines et souffrances infligées par l'homme blanc ainsi qu'une partie visible, également silencieuse, presque effacée, à laquelle Fatnowna fait référence dans l'extrait suivant :

The Aboriginal people left their mark on this place, but the marks the Kanakas made are more visible. If you go round to some mountainous areas the Kanakas cleared, like the Etowrie area, you can see evidence of where the Islanders worked : straight up these mountains. There is still evidence there, the heaps of stones, bearing silent testimony to those hard days. (*Fragments* 126-127)

Une des tâches confiées aux travailleurs insulaires consistait en effet à enlever les pierres des futurs champs de canne et à les entasser ou les assembler sous forme de murs afin de délimiter des terres, des zones de pêche ou de baignade pour les contremaîtres et leurs familles. Certains de ces murs subsistent encore aujourd'hui près de Bundaberg. Produits du

labeur des Insulaires, ces amas de pierres évoqués par Fatnowna se transforment en monument rendant hommage à leur mémoire sous la plume de Wright et Wimbis : « Heaving, dragging, lifting them, to make a wall. To make a monument. A monument to the suffering, the endurance, of these South Sea people » (*The Secret* 19). On notera à la même page le contraste entre le bruit des pierres soulevées et déplacées sous les coups de fouet, les invectives des contremaîtres et le silence qui entoure désormais ce mur inscrit dans le paysage australien, représenté à la page suivante sous un imposant quart de soleil qui semble jeter des flammes. Cette alternance entre son et silence intervient de manière récurrente dans le récit, notamment dans la scène sanglante décrite par Canaan, où le bruit des balles de fusil et des corps transpercés laisse place à un silence à peine interrompu par les faibles gémissements des quelques survivants. Canaan y évoque « the noise of the pellets of death » et explique :

Blood and fragments of bone splattered and splurged all over the hole of hell. Splattered and splurged all over me as I crouched beneath the ladder. On and on it went until the hole was knee deep in blood. The walls ran with blood. Bodies lay sprawled on top of one another. The air became silent. No more firing from the guns. (*The Secret* 27)

L'allitération en « s », « p » et « l » dans les verbes « splatter » et « splurt », eux-mêmes répétés dans deux phrases courtes successives, recrée pour le lecteur les bruits perçus par Canaan au moment du massacre avant de signifier la mort des Insulaires dans le verbe « sprawl ». Le silence qui s'ensuit est lourd de signification : il prend une tournure solennelle et commémorative dès lors qu'il est associé au récit à travers le souvenir. Le récit lui-même se fait monument, un mémorial dédié aux Insulaires australiens et composé de mots¹²² pour répondre au besoin de commémoration et de matérialisation de ce qui a disparu en l'inscrivant dans l'espace historique et littéraire australien pour les futures générations. Clive Moore en

¹²² Dans *American Indian Autobiography*, H. David Brumble III fait référence au même phénomène : « in some sense most Indian autobiographers seek to return [to the old ways] –if only by the workings of memory, if only by mounting a memorial in words » (166).

arrive à la même conclusion lorsqu'il présente *Fragments* comme « a monument to the Islanders' resilience during a discreditable period in Australia's history, and a memorial to the man himself » (« Noel Fatnowna and his Book » 147).

Ce besoin de matérialisation d'un héritage menacé par l'oubli correspond à ce que Pierre Nora définit comme un besoin d'archives, lié à la perte de la mémoire spontanée chez les plus jeunes générations (« Entre mémoire et histoire » 1997, xxiv). En effet, l'historien considère que « moins la mémoire est vécue de l'intérieur, plus elle a besoin de supports extérieurs et de repères tangibles d'une existence qui ne vit plus qu'à travers eux » (1997, xxvi). Composés d'archives personnelles (photos de famille) et publiques (certificat de mariage¹²³, rubrique nécrologique de journaux¹²⁴), les récits insulaires constituent des lieux de mémoire qui servent à raviver la flamme de souvenirs partiellement perdus et reconstruits dont la dimension personnelle et collective renforce une identification commune en demande de reconnaissance. Cette demande se justifie par le reniement dont ont été victimes les Insulaires dès l'adoption du Pacific Island Labourers Act en 1901 qui a conduit à une certaine marginalisation voire au déni de leur existence avant de les mener directement dans les oubliettes de l'histoire australienne. Le besoin de reconnaissance, un « acte mnémonique par excellence » selon Ricoeur (2000, 557) résulte ainsi de cette amnésie plus ou moins générale qui a fait disparaître de la conscience collective les images d'Insulaires engagés, assimilés à des esclaves travaillant dans les champs de canne à sucre pour l'homme blanc. La création de lieux de mémoire insulaires par le récit témoigne d'un passage de la mémoire à l'histoire, qui « a fait à chaque groupe l'obligation de redéfinir son identité par la revitalisation de sa propre

¹²³ *The Secret*, p. 51. Certificat de mariage de Jack et Sarah Wimbis.

¹²⁴ *Fragments*, p. 135-6. Nécrologie de Luke Logomier, le beau-père d'Harry Fatnowna, père de Noël, publiée dans *The Northern Churchman*.

histoire » selon Nora (1997, xxix). Pour reprendre et compléter la formule de l'historien français, ce sont le devoir de mémoire *et* le devoir de reconnaissance qui font de chacun l'historien de soi (xxix) dans le cadre du processus de reconstruction identitaire à l'oeuvre chez les populations déplacées. Certes l'écriture fixe l'histoire des Insulaires australiens comme un monument ou une plaque commémorative semblable à celles qui leur sont dédiées à Mackay, Townsville, Bundaberg ou Cairns par exemple. Néanmoins, comme l'a noté Victoria Kuttainen (67), elle conserve également sa propre fluidité par le jeu des répétitions et déplacements de valeurs et de sens qui mettent en relief la dimension relationnelle de l'identité insulaire australienne, qui fera l'objet du deuxième grand volet de cette thèse.

Le premier volet de la thèse s'achève ainsi sur le constat d'un besoin et d'un devoir de mémoire dans la littérature insulaire australienne, tant pour apporter un témoignage, personnel, subjectif et discordant sur les événements qui ont entraîné leur installation en Australie que pour commémorer des ancêtres disparus avec une partie de leur héritage insulaire. En mêlant des souvenirs issus de la mémoire individuelle et collective dans un cadre de transmission privilégié, celui de la famille, les auteurs de ces récits de vie transgénérationnels cherchent également à revitaliser leur patrimoine et leur histoire insulaires à travers l'évocation de lieux de mémoire qui jalonnent leur parcours identitaire. L'écriture est alors utilisée comme outil de réappropriation historique et de réaffirmation identitaire. C'est aussi un vecteur de transmission d'un héritage oral en perdition chez les jeunes générations, qui se retrouve inscrit dans l'espace littéraire australien avec ses propres caractéristiques : forte présence d'un discours oralisé, ritualisation du processus de transmission orale, maniement de figures de style telles que l'ironie, la répétition, les

comparaisons ou métaphores végétales et animales, utilisation du silence ou de la saturation descriptive dans un récit composite ponctué par l'attachement à la terre et le lien à la mer, la perte et la résilience. Tous ces éléments constituent les tenants d'une poétique de l'insularité engagée dans un processus de résistance, d'adaptation et de reconnaissance identitaire dont la portée est éminemment politique. Une autre composante de cette poétique qui sera à l'étude dans la deuxième partie de cette thèse a trait aux relations entre identités individuelles et collectives en tant que positionnements dans l'espace social australien.

PARTIE II. S'IDENTIFIER DANS L'ESPACE SOCIAL, NATIONAL ET TRANSNATIONAL : UNE QUESTION DE POSITIONNEMENT

En définissant l'identité comme : « a process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute, or a related set of cultural attributes, that is given priority over other sources of meaning » (6), Manuel Castells met l'accent sur sa dimension culturelle, c'est-à-dire sur les savoirs, savoir-faire et cosmologies transmis par l'environnement social et familial en un lieu et à une époque donnés. Le premier grand volet de cette thèse a établi que la proximité culturelle les Insulaires australiens, due à leur insularité et leur zone géographique d'origine –îles mélanésiennes du Pacifique Sud–, avait indéniablement permis leur rapprochement. De plus, leur relation s'est trouvée renforcée par des conditions extérieures communes liées à leur servitude dans un système économique discriminatoire qui reposait sur leur exploitation. Pris dans des relations de pouvoir dont ils ne comprenaient au début ni les règles, ni les enjeux, ils ont dû se rassembler pour survivre sur une base identitaire culturelle commune, tout en tenant compte des spécificités culturelles de leur île d'origine, en les adaptant à leur nouvel environnement et en se démarquant des autres communautés présentes, en particulier celle des blancs, le plus souvent synonyme d'oppression.

Le deuxième volet de la thèse montrera qu'ils ont dû apprendre à gérer leur statut hybride, pas tout à fait Insulaires du fait de l'arrachement à leur mode de vie traditionnel, déchirés entre un sentiment de plénitude identitaire stable et totalisante d'un côté et l'image tronquée et déformante car stéréotypée renvoyée par les blancs de l'autre : « less than one and double », selon la formule de Bhabha (*The Location of Culture* 1994,138-139). Mis à part que pour les Insulaires déplacés, le dédoublement du sujet est au moins double si l'on

peut dire : il y a en effet détachement par rapport à l'image de l'Insulaire vivant dans les îles Salomon ou au Vanuatu et le reflet négatif perçu dans le regard des blancs, auxquels s'ajoute la réalité de leur nouveau statut de travailleurs noirs non-Aborigènes et personnes déplacées. L'égalité posée par Bhabha avec la conjonction « and » s'avère alors plus complexe que prévu dans ce cas précis, ou plutôt, elle apparaît comme répliquable à l'infini dès qu'il y a un changement d'interface ou de configuration culturelle.

Ceci nous mène à envisager l'identité sous la forme de positionnements à géométrie variable qui se manifestent par la façon d'être et le discours, induisant par-là même autant de ramifications identitaires. Évolutifs, ces positionnements, associés à des temporalités et des lieux différents, se définissent par rapport à l'Autre et à soi-même sur une période de vie et dans un contexte social donnés. Comme le notent Smith et Watson (41), ils induisent une multiplicité d'identifications qui ne se superposent pas mais s'entrecroisent et interagissent dans le temps et l'espace.

Les auteurs insulaires australiens ont privilégié le choix de récits rétrospectifs afin d'établir des liens entre ces divers positionnements identitaires qui s'articulent autour d'un projet à la fois individuel et commun : celui de voir leur histoire et leur identité reconnues au grand jour. Venons-en à la définition de l'identité que propose Stuart Hall :

Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything that is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous « play » of history, culture and power. Far from being grounded in a mere « recovery » of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past. (« Cultural Identity » 1989, 225)

Certes, par désir de retrouver une plénitude identitaire perdue, les auteurs insulaires essaient de la fixer dans le récit en un passé éternel, ce qui pourrait être considéré comme un réflexe défensif destiné à préserver leur identité originelle d'Insulaires du Pacifique Sud menacée d'oubli. Cependant, leurs récits ne se limitent pas à cet aspect-là puisque les

Insulaires australiens y évoquent aussi les positionnements qu'ils ont adoptés au cours de leur vie, en tant qu'hommes ou femmes noirs, travailleurs sous contrat ou indépendants, représentants de parti politique ou d'une dénomination religieuse particulière par exemple. Pour compléter la formule de Hall, il faut ajouter que la manière dont on se positionne dans le passé a un impact sur les circonstances et les revendications présentes. Elle conditionne également les réponses apportées par les institutions politiques.

Ce deuxième volet s'intéressera donc à la manière dont le récit et les représentations articulent les positionnements identitaires des personnages et des auteurs dans le champ des relations sociales et de l'espace énonciatif à travers un processus d'identification et de différenciation lié à la notion d'altérité. Comme expliqué précédemment, ce processus soutient les relations de pouvoir et de résistance entre Insulaires et blancs, des relations pour le moins ambivalentes car construites à partir d'un sentiment mêlé de fascination et de répulsion.

Une autre composante du travail de mémorialisation et d'écriture consiste par ailleurs à montrer comment l'individu s'affirme en tant que sujet dans la sphère sociale et le récit à l'intérieur duquel plusieurs identités s'entrecroisent et interagissent. Non figées et évolutives, ces identités s'organisent en réseaux de relations au-delà des frontières de la nation australienne. Subramani rappelle que les notions de race et d'ethnicité jouent un rôle fondamental dans le processus de formation sociale et identitaire, le concept de race constituant un thème majeur de la littérature du Pacifique Sud (1992, 18). Néanmoins, en raison des connexions variées, plus larges et établies par les Insulaires en-dehors des communautés du fait de leur expérience diasporique, la question de l'identité ne peut se résumer à un discours réducteur et essentialiste sur la race ou la nation. Elle comporte une dimension transnationale et translationnelle propre à une culture pensée comme stratégie de

survie selon Bhabha (247), dans le cadre d'un déplacement de populations et de la nécessité de transposer leur culture dans un nouveau contexte. Ce phénomène ne peut cependant être réduit à la réplique à l'identique que suggère l'emploi du terme mathématique « translation » : chez les Insulaires australiens, il opère au contraire par adaptation et intégration de nouvelles composantes culturelles et se rapproche en cela des pratiques complexes de la traduction entre langues étrangères.

En référence à Hall et Bhabha, le chapitre quatre s'attachera d'abord à montrer comment le personnage de Wacvie permet à Faith Bandler d'articuler la différence comme une identité valorisée qui inverse les stéréotypes tant au niveau du langage, du comportement que des représentations corporelles. Le discours de l'altérité présenté par l'auteur vient ainsi étayer une prise de conscience et de pouvoir à la fois individuelle et collective qui permet d'élargir le champ du discours identitaire en passant du « je » au « nous », c'est-à-dire en lui donnant une dimension collective.

Il sera aussi question de la manière dont le narrateur insulaire se positionne et se construit à travers les processus d'interprétation et de remémoration propres au récit de vie dans *Fragments* de Noel Fatnowna et *No Regrets* de Mabel Edmund, où l'auteur évoque notamment son combat politique, son ascension sociale et la reconnaissance de son travail. La notion d'identité narrative développée par Paul Ricoeur sera ici débattue afin de déterminer dans quelle mesure elle participe au phénomène d'identification dynamique à l'œuvre dans les récits insulaires.

En définitive, le chapitre quatre viendra mettre en évidence trois différents types de prises de pouvoir : celle de Wacvie et d'Emcon, qui, en tant que porte-paroles de la communauté insulaire, permet l'émergence d'un sujet insulaire à titre individuel et collectif ; celle de Noel Fatnowna que l'on pourrait qualifier de prise de pouvoir « énonciative » dans

la mesure où il s'affirme en tant que narrateur, inscrit dans un espace d'énonciation, participant à la construction du sujet insulaire d'un point de vue narratif et enfin une prise de pouvoir politique de Mabel Edmund à travers son combat contre la différence qui se mue en valorisation de *sa* différence.

Le chapitre cinq mettra l'accent sur la question du positionnement identitaire des descendants insulaires australiens du Pacifique Sud dans une perspective actuelle de reconnaissance de leur histoire et de leur héritage culturel. On insistera sur l'évolution des identités dans un espace socio-géographique territorialisé et marginalisé. Marquées par les notions de liminalité et d'hybridité, notamment développées par Avtar Brah et Susan Stanford Friedman, ces identités évoluent dans un environnement diasporique où plusieurs ethnies cohabitent et interagissent, rendant poreuses les frontières géographiques et sociales préalablement établies par les colons européens.

Enfin, le chapitre six aura pour objectif de mettre en évidence la dimension connectée de ces identités sous la forme de va-et-vient mémoriels et de ritournelles qui instaurent une dialectique du flux et du reflux—« tidalectics » en anglais, en référence au mouvement des marées (« tide »)—élaborée par Kamau Brathwaite et réactualisée par Elizabeth DeLoughrey. Ces connexions forment un réseau d'identités-relations ou identités-rhizomes qui sont à la fois ancrées, mobiles et déterritorialisées, marqueurs d'appartenance et de connexion dans une vision archipelisée du monde définie par Édouard Glissant comme espace de diversité et de métissage.

4. CHAPITRE 4. Se démarquer des représentations coloniales et valoriser sa différence

La première partie de ce chapitre se focalisera sur le rôle ambivalent des signes et stéréotypes utilisés par Bandler dans *Wacvie* afin de soutenir un discours identitaire insulaire qui repose sur l'altérité tout en autorisant une certaine perméabilité de ces frontières qui favorise la circulation de flux de désir liés aux enjeux de pouvoir et de domination. Puis il s'agira de percevoir comment la mémoire et l'imaginaire servent de support à l'émergence du sujet insulaire tant sur le plan individuel que collectif.

4.1. De l'ambivalence des stéréotypes

Une étude des signes marqueurs d'identité dans *Wacvie* apportera un éclairage sur la manière dont Faith Bandler joue avec les stéréotypes raciaux liés à la couleur de peau pour présenter une perception de l'altérité d'un point de vue insulaire. Cette perception en demi-teinte renforce les différences entre blancs et noirs tout en opérant également un transfert de valeurs et de pouvoir favorable à l'émergence d'un sujet insulaire, un sujet qui s'adapte et se construit à travers l'altérité.

4.1.1. L'altérité du point de vue insulaire

4.1.1.1. La peau comme signe identitaire et objet d'un discours stéréotypé

Stuart Hall et Homi Bhabha ont tous deux montré dans leurs champs d'étude respectifs que l'identité d'une personne n'est pas une et indivisible dans la mesure où chacun se définit par rapport à lui-même en tant que tel mais aussi par rapport à un Autre dont le regard nous renvoie une image de nous-mêmes. En citant un passage de *Peau noire, masques blancs* dans lequel Frantz Fanon se découvre dans le regard d'un enfant blanc, Hall explique que cet Autre n'est pas extérieur à nous-mêmes, il fait partie de nous et joue un rôle dans la manière dont on s'identifie et se positionne en tant que sujet. Il est responsable de la césure qui s'opère à l'intérieur du processus d'identification dès lors que l'on prend conscience non seulement des ressemblances ou similitudes qui nous rapprochent de certains mais aussi des différences que nous entretenons avec d'autres :

Secondly, identity means, or connotes, the process of identification, of saying that this here is the same as that, or we are the same together, in this respect. But [...] that structure of identification is always constructed through ambivalence. Always constructed through splitting. Splitting between that which one is, and that which is the other. (« Old and New Identities » 2000, 47-48)

Je nuancerai la conclusion de Hall et celle de Bhabha en avançant que le discours identitaire est par définition *au moins* double et ambivalent, tiraillé entre les multiples positionnements sociaux de chacun qui correspondent à autant d'identités sociales acquises ou désirées, en perpétuelle évolution. Car le désir joue ici un rôle important dans cette conception postcoloniale de l'identité axée sur l'altérité comme le rappellent Hall (« Cultural Identity » 1989) et Bhabha (*The Location of Culture* 1994). Ce dernier revient notamment sur la notion de différence et de dédoublement de l'identité en rapport avec une dialectique

du désir qui s'exprime à travers le processus psychanalytique d'identification à l'Autre (72-73). Relisant Fanon à la lumière de Lacan, il poursuit son argumentation (et celle de Hall) en démontrant que ce processus d'identification se manifeste par la production d'une image de notre identité caractérisée à la fois par l'absence de l'autre et sa présence mais aussi par la transformation que cette image génère à l'intérieur du sujet :

Finally, the question of identification is never the affirmation of a pre-given identity, never a *self-fulfilling prophecy* – it is always the production of an image of identity and the transformation of the subject in assuming that image. The demand of identification – that is, to be *for* an Other – entails the representation of the subject in the differentiating order of otherness (*The Location* 64).

Une fois encore, Bhabha souligne que l'identité n'est en rien prédéterminée et surtout elle ne correspond en aucune manière à un tout totalisant qui comblerait l'individu. Au contraire, la production d'identité à travers l'altérité est toujours en devenir, elle exprime un besoin de l'autre, un manque – pour reprendre un concept de Jacques Lacan – qui alimente par ailleurs un désir d'être comblé à travers le processus d'identification.

C'est à travers le prisme de ces deux conceptions théoriques de l'identité que l'on examinera les moyens par lesquels l'altérité s'exprime dans *Wacvie* de Bandler, une altérité marquée dans le langage par d'abondantes références à la couleur de peau et l'utilisation d'un discours stéréotypé en lien avec ce signe. Ce processus d'identification en déconstruction et reconstruction par l'expression exprime la différence à divers niveaux en imprègnant le vocabulaire, les comportements et les représentations corporelles des différents protagonistes. Il met également en évidence un renversement des valeurs coloniales traditionnellement associées au discours des blancs en affirmant d'autres valeurs au profit des Insulaires.

Si l'on remonte à l'époque où la colonie australienne autorise l'introduction d'une

main d'œuvre de couleur sur son sol¹²⁵, on se rend compte que ce sont les colons anglais eux-mêmes qui introduisent et inscrivent ce signe comme marqueur identitaire dans le langage juridique en lui donnant une connotation particulière : en effet, il est associé à l'exploitation d'une main d'œuvre corvéable à merci, censée être inférieure à l'homme blanc et dotée d'une meilleure résistance physique en milieu tropical. Plus tard en 1901, la constitution du Commonwealth of Australia fait machine arrière et inscrit définitivement le signe blanc comme marqueur dominant en adoptant le Immigration Restriction Act¹²⁶, plus connu sous le nom de White Australia Policy. Ce dernier limite l'arrivée d'immigrants de couleur¹²⁷ sur le territoire afin d'en préserver la teneur majoritairement britannique. Bhabha démontre que dans ce contexte prédéterminé par des conceptions erronées se construit le stéréotype, notamment celui qui touche à la couleur de peau. La différence de couleur de peau devient alors un objet de discrimination à la fois visible et naturel selon Bhabha : « colour as the cultural / political *sign* of inferiority or degeneracy, skin as its natural '*identity*' » (114). La peau devient ainsi un marqueur identitaire de différence culturelle et raciale à travers le stéréotype (112). En contexte colonial, elle acquiert une dimension métonymique et discriminatoire car elle devient synonyme d'une identité dénigrée par les colons blancs bien qu'elle n'en constitue au préalable qu'un aspect physique limité. Elle devient alors signe au sens piécéen du terme, c'est-à-dire le produit d'une relation dynamique entre un objet immédiat (ici la peau), un objet dynamique (le stéréotype discriminant dont il est l'objet) et

¹²⁵ En 1847, un entrepreneur, Benjamin Boyd fit entrer des Insulaires mélanésiens pour le compte de Robert Towns afin de travailler dans l'industrie pastorale. L'expérience s'avéra désastreuse car peu d'entre eux survécurent au premier hiver (Docker 1970).

¹²⁶ Voir à ce sujet le site internet des archives nationales australiennes : « <http://naa.gov.au> » consulté le 03/11/15. Il faudra par la suite attendre plusieurs années avant que le Racial Discrimination Act de 1975 soit adopté.

¹²⁷ Essentiellement des non-Européens, qu'ils soient noirs, arabes ou asiatiques comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre cinq.

un interprétant (le colon blanc qui crée et renvoie le stéréotype discriminant) (Merrell 2001, 28).

Cette relation dynamique axée sur la distinction raciale par la couleur de peau opère à double sens dans *Wacvie* lorsque Bandler présente au lecteur plusieurs archétypes du colon blanc en situation de domination à travers la description de son comportement et de son discours stéréotypé vis-à-vis des travailleurs insulaires. Néanmoins, cette catégorisation sociale et raciale n'intervient qu'après la rencontre avec les blancs car au début, ces derniers sont simplement assimilés à des créatures :

The fathers told of how the ships had come up out of the sea, with creatures—whom they doubted at first to be men—with big noses, and ears that were partly hidden with reddish hair. The skin of their faces showed different shades of reds and pinks » (*Wacvie* 8).

La couleur de leur peau est bien sûr l'un des premiers facteurs qui frappe les Insulaires tant elle est différente de la leur et rougit au soleil ; notons que le mot « blanc » ne figure pas encore dans leur vocabulaire. De même, les habitants des îles ne sont pas présentés comme « noirs » au début du récit car Bandler préfère utiliser le terme « people » pour les désigner (9, 15, 16, 17). Cependant, dès l'instauration d'un contact répété et conflictuel avec les navigateurs britanniques et leurs équipages mixtes, composés d'Irlandais, Écossais, Anglais et parfois d'autres Insulaires, ces derniers deviennent répertoriés dans la catégorie « white people » (15) ou « white skins » (19), associée à l'image du maître dès que *Wacvie* arrive en Australie : « white masters » (57). La première référence à « black men » (21) intervient peu après au moment de la vente des Insulaires et elle est clairement associée à une image de servitude contrainte qui évoque l'esclavage, comme l'indique Bandler dans sa référence à « auctioned slaves » (21). Stuart Hall rappelle que cette référence à la couleur noire ne repose pas exclusivement sur un phénomène de pigmentation de la peau dans la mesure où elle tient également compte de l'histoire et de la culture du peuple ainsi désigné, deux composantes

qui sont aussi en partie inscrites dans leur peau. Le terme « Black » peut alors correspondre à une catégorie politique dans un contexte historique particulier, lié à un processus de décolonisation, de reconnaissance ou à des aspirations nationalistes :

Black is not a question of pigmentation. The Black I'm talking about is a historical, a political category, a cultural category. In our language, at certain historical moments, we have to use the signifier. We have to create an equivalence between how people look and what their histories are. Their histories are in the past, inscribed in their skins. (« Old and New Identities » 2000, 53)

Dans *Wacvie*, la différence entre la pigmentation réelle de la peau et son appellation effective démontre un usage politique codifié des signes « noir », « blanc » et « marron » : en effet, Bandler mentionne à plusieurs reprises le teint rose, rouge, (8, 9, 15, 21) voire violacé (23) de l'homme blanc lorsqu'il est en colère comme l'une de ses caractéristiques physiques alors que la peau des Insulaires est décrite comme étant marron et non noire: « the brown men » (28, 49), « the brown women » (28), « when one's skin was brown » (34), « her brown breast » (40), « more brown men » (42), « warm brown skin » (82). Alors que ce dernier signe témoigne d'une volonté de l'auteur de se démarquer du discours aborigène qui s'est radicalisé et essentialisé depuis le référendum de 1967, l'usage des signes identitaires « noir » et « blanc » vient appuyer le discours stéréotypé négatif sur chacun des deux groupes qui se retrouvent associés à des valeurs et à des normes de comportement différentes. Pour le philosophe Kwame Anthony Appiah, ces normes ont été préalablement définies comme caractéristiques de chaque groupe identitaire et internalisées en tant que telles : elles constituent ainsi une conception sociale du groupe en question (*The Ethics of Identity* 2005, 67). Dans le discours que Bandler prête aux blancs, les noirs se trouvent souvent décrits à l'aide de termes péjoratifs tels que « black bastard » (*Wacvie* 25, 62) « nigger » (52, 86) ou « the blacks » (58, 60, 62, 72, 77), les deux premiers constituant des insultes et le dernier comportant une connotation négative dans le contexte colonial de l'époque. Les Insulaires y

sont présentés comme des souffre-douleurs qui doivent subir la violence et la colère des contremaîtres blancs, comme dans le passage suivant :

Unmercifully, with all his strength, [the angry purple-faced overseer] flicked the whip across the sweating, flannel-covered backs, and vehemently cursed them in the new language, repeating over and over the two words : « Black bastards! Black bastards ! » (*Wacvie* 25)

La surabondance de termes illustrant ces deux éléments démontre qu'ils constituent tous deux un moyen pour les contremaîtres d'affirmer leur pouvoir et d'asseoir leur position en milieu de tableau à la plantation, entre les Insulaires dont la vie importe peu d'un côté et les propriétaires de plantation à satisfaire de l'autre :

The overseers knew well that they held in their hands the power of life and death ; an islander was valuable while he worked, like a horse ; when he weakened he must be destroyed. Their desire for power was fulfilled and their gratification made them fit and faithful servants for the rich plantation owners. (*Wacvie* 31)

De manière évidente, Bandler s'appuie sur la conception sociale et raciale que les blancs ont à l'égard des noirs pour étayer son propos. Suivant une logique similaire, elle renvoie également au lecteur une image stéréotypée des blancs telle que celle projetée par les esclaves noirs, auxquels elle s'identifie / prête voix par le discours, soit directement en tant que narrateur, soit par le biais de ses personnages insulaires. Les blancs y sont diabolisés en maîtres cruels qui molestent leurs serviteurs dans leur seul intérêt : les références à « white master » (37, 57), « white boss » (43), « white devils » (44, 49, 50) et « white demons » (35) attestent de cette perception dans le récit. Elle fait écho à l'importance d'une brutalité rituelle associée à sentiment de terreur relevée par Paul Gilroy (119) comme l'une des caractéristiques des récits d'esclave de W.E.B. Du Bois. A noter cependant que le mot « noir » n'est utilisé que par les blancs : Bandler préfère se démarquer de cette représentation connotée en associant insularité et couleur de peau marron. La valorisation de cette couleur n'a à ma connaissance pas de rapport avec le marronnage qui, dans un contexte caraïbe, désigne la

fuite d'esclaves noirs partis vivre se réfugier dans les forêts et les montagnes loin des plantations. Le mot « marron » (en anglais « maroon ») n'est d'ailleurs jamais utilisé dans ce sens par l'auteure.

De tels discours aboutissent à une représentation racialisée et dualisée des groupes en présence qui permet à l'auteur non seulement de dénoncer les abus de pouvoir des blancs fondés sur leurs propres conceptions stéréotypées et discriminatoires mais aussi de renverser les valeurs associées à chacun dans les normes établies par le discours colonial blanc. Dans une perspective axiologique et politique, il faut dès lors revenir sur l'emploi des signes « marron », « noir » et « blanc » en démontrant de quelle manière Bandler leur attribue de nouvelles valeurs associées à une perception insulaire de l'altérité.

4.1.1.2. Renverser les valeurs du discours colonial par la création de nouveaux stéréotypes

Alors que le signe « noir » se trouve associé à des représentations négatives dans le langage et dans le discours de l'homme blanc, il se voit altéré en « marron » et investi positivement par Bandler à travers son éloge d'une esthétique insulaire morale et physique qui tranparaît dans les représentations corporelles et le comportement de ses personnages. Cette dimension esthétique vient mettre en exergue un positionnement éthique du sujet au regard de la relation qui s'établit entre extérieur et intérieur, contenant et contenu due à l'interférence de l'altérité au cœur même de la subjectivité comme le souligne le philosophe Emmanuel Lévinas. Selon lui en effet, cette interférence, qui équivaut à : « introducing into the heart of subjectivity a radical and anarchical reference to the other which in fact constitutes the inwardness of the subject » (cité dans Bhabha 1994, 22), engendre un processus d'extériorisation de soi en lien avec l'activité créatrice. Un soi qui, dans son rapport

à l'autre, se fonde non seulement sur de l'identique, c'est-à-dire sur ce que l'on a de commun avec les autres, mais aussi sur du différent, autrement dit ce qui nous distingue des autres, comme l'a notamment montré Ricoeur dans « L'identité narrative ». Le signe « marron » prend alors tout son sens parce qu'il traduit une expérience commune de discrimination et de brutalisation à la fois psychologique et physique, inscrite dans la chair. Il vient également se substituer à la perte du nom insulaire, marqueur d'appartenance à un lieu dont les Insulaires sont désormais séparés. En s'appropriant de manière positive le mot « marron », Bandler vient témoigner de l'histoire commune de son peuple et lui donne une nouvelle visibilité, pour ne pas dire une nouvelle identité qui le démarque des autres groupes en présence, les Aborigènes notamment. Par cet acte politique, elle s'inscrit directement dans la lignée de la lutte contre la discrimination raciale qu'elle avait entamée lors de son combat pour la tenue d'un référendum en 1967 et à une plus grande échelle dans la lutte pour les droits civiques des noirs en Amérique à laquelle elle avait été sensibilisée par ses frères, abonnés aux publications de la National Association for the Advancement of Colored People (Lake 2002, 20). Stuart Hall revient sur cette réévaluation positive du signe racial dénigré dans le passage suivant :

We said « You have spent five, six, seven hundred years elaborating the symbolism through which Black is a negative factor. Now I don't want another term. I want that term, that negative one, that's what I want. I want a piece of that action. I want to take it out of the way in which it has been articulated in religious discourse, in ethnographic discourse, in literary discourse, in visual discourse. I want to pluck it out of its articulation and rearticulate it in a new way » (« Old and New Identities » 2000, 54)

La référence à « action » et la répétition emphatique de « I want » mettent ici en valeur l'agencéité de ceux qui, comme Bandler, réinvestissent le signe racial d'une valeur positive pour permettre l'émergence de sujets jusque-là non considérés comme tels. Dans *Chroniques Kanak* (1995), l'ethnologue Alban Bensa explique comment, à partir de 1970, le peuple autochtone de Kanaky-Nouvelle-Calédonie choisit d'utiliser l'appellation « Kanak »

connotée négativement dans le langage des Européens pour « stigmatiser le colonialisme et affirmer leur identité » (55). En revanche, dans *Wacvie*, Bandler ne se contente pas de reprendre le terme « noir » et de le réarticuler positivement : elle se démarque au contraire du discours noir associé à la lutte des Aborigènes et aux représentations réductrices des blancs¹²⁸ en mettant l'accent sur la spécificité des Insulaires, cette peau marron satinée qu'elle érige en critère de beauté et d'identité : « The men were tall and well-proportioned with skin as fine as satin. The women were of gentle, soft, enduring beauty, with uncreased skin and white teeth. Liquid eyes, black, like precious stones set in blue-white satin » (7). Les adjectifs employés et les comparaisons avantageuses avec du satin ou des pierres précieuses livrent au lecteur une représentation esthétique du signe marron en adéquation avec les notions de beauté (« well-proportioned », « fine ») et de bonté (« gentle, soft ») dont le mot « noir » est en général privé dans le discours colonial blanc. Maggie, par exemple, l'épouse du propriétaire de la plantation, admet que couleur noire de ses amants la répugne : « Now, she told herself, his blackness repulsed her. Never again would a black « boy » touch her ! » (*Wacvie* 81). Ces critères, déjà présents chez les philosophes et historiens de la Grèce antique à travers les concepts de *kalos kagathos*, littéralement le beau et le bon, permettent d'établir une « synergie entre beauté du corps et beauté de l'âme » ou beauté morale, entre le dehors et le dedans, si l'on s'en tient à la définition de Barbara Cassin dans le dictionnaire Le Robert¹²⁹. On retrouve plus tard cette association entre le beau et le bon (« beautiful and

¹²⁸ Malgré sa lutte aux côtés des Aborigènes, Bandler avait été écartée du bureau du FCAATSI du fait de sa non-Aboriginalité (Lake 2002, 153). L'emploi du signe « marron » dans ce contexte lui permet de marquer sa distance par rapport à un discours unitaire noir qu'elle tenait elle aussi autrefois (Lake 2002, 151) mais qui n'est plus d'actualité au moment de l'écriture de *Wacvie*.

¹²⁹ Définition de « beauté » issue du dictionnaire Le Robert édition 2003, dans la rubrique dédiée au « bel et bon ». Cet article a été consulté en ligne le 12 novembre 2015 à l'adresse suivante : <<http://www.robert.bvdep.com>>.

good ») dans de nombreux extraits de la version autorisée de la *King James Bible*¹³⁰. La description physique et morale des personnages de *Wacvie* vient illustrer cette correspondance en de multiples occasions : alors que le noir ou le sombre sont associés à la beauté physique, la bonté de caractère, ou la douceur pour Bandler, le blanc est un signe de laideur, de violence, de haine et de cupidité, empreint d'une vulgarité certaine. En effet, dès le début de son récit, l'auteur décrit le corps du jeune *Wacvie* en ces termes :

Wacvie was tall and straight as a young tree reaching skyward for the sun. His shoulders were very broad, his whole body was without surplus flesh. Thick, black, woolly hair rested on the topmost rim of a square forehead and a short, broad nose divided his high-boned cheeks. The shape of his chin was like the sharpened edge of a stone axe. (9)

Tout en lui inspire la force physique (« tall », « very broad ») et un sentiment de rectitude morale (« straight as a young tree », « without surplus flesh ») marquée par les contours géométriques de son visage (« the topmost rim of a square forehead », « a short, broad nose divided his high-boned cheeks ») qui donnent un caractère cubiste, esthétique à l'ensemble. Son regard profond [« his deep, brown eyes » (29)], la beauté sculpturale de ses mains [« the strong, sculpted hands » (29)] et celles des autres travailleurs insulaires [« their large, square but beautiful hands » (29)] contribuent également à cette représentation esthétique qui préfigure la force morale de *Wacvie* en tant que meneur épris de liberté. Elle tranche radicalement avec l'image des visages roses, cramoisis des blancs, avec leurs grandes oreilles et leur long nez, engoncés dans des vêtements qui empêchent leur peau de respirer et provoquent des odeurs désagréables : « Their smell was sour, like the smell of over-ripe fruit » (8).

Les femmes ne sont pas en reste puisque la beauté d'*Emcon* n'échappe pas à *Ted Fox*, le grand propriétaire de plantation en visite chez *Russell* et *Maggie Cameron*, les maîtres

¹³⁰ Accessible en ligne sur le site internet <<http://kingjamesbibleonline.org>>.

pour lesquels elle et Wacvie travaillent. Fox est attiré par la grâce d'Emcon [« Fox took pleasure in once again being served so graciously by this brown-skinned woman » (70)], ses mains aux longs doigts effilés [« remembering the servant girl's long slender fingers » (65)], son visage et sa peau marron qu'il admire, comme le montrent les deux passages suivants :

Fox found himself staring at her hands and face, and comparing them with the red, spotted hands and ash-white faces of his Darling Point maids. Secretly, he admired brown skin. It wouldn't matter how little she saw of Sydney's weaker sunlight, Emcon's skin would still be brown. (*Wacvie* 68)

Malgré son appartenance à la classe des travailleurs, la beauté naturelle des mains de la jeune femme n'est en rien altérée ou entâchée et reste empreinte d'un certain exotisme à travers leur couleur marron qui attire Fox, en dépit de ses préjugés raciaux à l'encontre des noirs. Rien à voir avec la pâleur blafarde de ses autres domestiques. Que ce soit chez Emcon ou les travailleurs insulaires, les mains matérialisent ainsi un lien entre beauté et labeur, autrement dit entre sexualité, économie, et incidemment pouvoir, comme le note McClintock dans un contexte victorien (« 'Massa' and Maids : Power and Desire in the Imperial Metropolis » 1995, 103).

Pris entre son désir pour Emcon et le mépris que lui inspire son peuple, le comportement de Fox s'avère pour le moins ambivalent et aboutit à une présentation élogieuse où le signe marron se trouve investi positivement dans le regard de l'homme blanc. Cette présentation intervient après le portrait sans concession que Bandler dresse de Maggie, un portrait qui met en évidence ses masses de graisse, sa laideur et sa vulgarité, en opposition directe avec la beauté et la délicatesse de sa servante Emcon. Dès son apparition dans le récit, Maggie est présentée comme un personnage très corpulent et disgracieux, ce qui témoigne de son obsession pour la nourriture : Bandler fait régulièrement allusion à « her fat belly » (51), « her huge body » (55), « the layers of fat » (55), « her full weight » (77) et « her thick thighs » (77). Ces caractéristiques physiques suscitent l'aversion de l'un de ses amants

insulaire, néanmoins compensée par un présent appartenant au maître de maison :

She was unaware that none of them were happy about taking pleasure with her, that they considered she didn't really know how to excite a man. She didn't know that each man had come to her thinking he might as well take his share, since others would have her if he didn't. Even if the piles of red flesh, flabby thighs and blue veins were repulsive, it was free and he was usually rewarded with some of Russell's tobacco or a bottle of his rum. (*Wacvie* 53)

Le fait que Maggie soit obligée de monnayer ses rapports sexuels avec les travailleurs insulaires pour satisfaire ses besoins montrent que faute d'être objet de désir, comme Emcon, elle doit se contenter de servir d'objet de consommation avec une promesse de compensation, un rôle nettement moins valorisant. Par ailleurs, les couleurs criardes de son maquillage outrancier pour attirer le regard de Fox [« the red of her cheeks, clashing with her flaxen hair » (86)] et les situations dans lesquelles Maggie est mise en scène, attestent d'une certaine vulgarité, tant par manque de goût que de raffinement ou du fait de leur banalité :

Before harnessing her belly into the stays, she glanced at herself in the mirror. Cake and cream were fattening. She mustn't eat them again [...] Then, as was her custom, she went out to the white-painted lavatory to relieve her bladder. (*Wacvie* 81)

Présenté comme un rituel domestique de Maggie, l'épisode de la salle de bains se poursuit à la même page avec « Sitting on the lavatory seat gave her time to plan luncheon » puis « wiping herself with the soft tissue paper taken off the last parcels that had arrived from Brisbane », le rhabillage et le lavage des mains. Autrement dit, il évoque des détails ordinaires dont le lecteur se serait bien passé s'ils n'étaient venus contrebalancer le raffinement des objets qui entrent en contact avec le corps de Maggie : « a purple silk blouse and a cream tussore silk shirt » (80), « her favourite fragrant soap rested on its floral china dish » (80), la serviette de bain [« fresh and sweet », « its softness caressed her flesh » (80)], sans oublier le papier toilette nouvellement arrivé de Brisbane ! Ce raffinement des objets qui l'entourent place encore une fois Maggie en défaut et ne suffit pas à l'imprégner d'une quelconque grâce ou élégance, des caractéristiques auxquelles Bandler était personnellement

très attentive, notamment d'un point de vue vestimentaire.

Il y a une volonté délibérée de l'auteure de toujours présenter son personnage à son désavantage. Elle explique comment Maggie doit sangler son ventre à l'intérieur de son corset (51, 81) pour pouvoir le contenir et utilise le regard de Fox pour comparer les deux femmes, notamment lorsqu'il se remémore les longs doigts d'Emcon qui contrastent avec les mains boudinées de Maggie (65). En outre, l'image récurrente des masses de graisse trouve un écho direct dans l'évocation des piles de fromages et gâteaux entassés sur les plateaux pendant les repas :

The deep cream lace cloth was almost covered with trays of cheese, dishes of homemade strawberry jam and pats of butter, while silver bowls, lined with white linen napkins, were piled with buns and scones and silver jugs of milk and cream rested on silver saucers (*Wacvie* 70).

Quelques pages plus loin, les « huge moulds of dark cream butter » et les « cheeses bursting at their cloth seams » (83) renvoient littéralement à l'image du corset que Maggie peine à attacher. Cette surdétermination du mot « gras » par l'utilisation d'un vocabulaire similaire appliqué à la description physique de Maggie et à celle de la nourriture renvoie à la gourmandise de ce personnage qui essaie de se raisonner sans grande conviction : « Cake and cream were fattening. She mustn't eat them again » (81). Maggie est en effet obsédée par la nourriture et croit en ses vertus d'apaisement en temps de conflit comme le révèlent les extraits suivants : « [she] was preoccupied with her scones and cream » (72), « To her, eating brought comfort. If she offered Fox and the other guests some more food, maybe it would take their minds off the mill problems » (73) et « Maggie's thoughts had returned to food » (78). Mis en parallèle avec son appétit sexuel au moment où elle décide simultanément de ne plus avoir de rapports avec les Insulaires et d'arrêter de trop manger (81), son appétit démesuré et la profusion de nourriture à la table des blancs semblent d'autant plus choquants que les Insulaires reçoivent très peu de nourriture. Bandler les décrit en ces termes :

« tormented by hunger and parched mouths, even when their bellies were full with child » (61). A travers les pensées d'Emcon qui travaille dans la cuisine et sert à table, l'auteure dénonce ce contraste en juxtaposant l'abondance de nourriture chez les maîtres et les visages affamés des enfants insulaires dans les deux extraits suivants : « All that eating and drinking, burning their throats with hot tea, staining their napkins with egg yolk » (82) et « She opened the kitchen door, straining to hold back the tears, as she smiled at the small, hungry faces of the children who had come with their mothers to collect the scraps » (83).

A l'indifférence et au mépris des blancs, marqués par l'évocation de leur regard bleu et froid, notamment celui de Mrs Young [« her cool, blue eyes were cold and hard as she cursed Emcon » (34)], les Insulaires opposent leur solidarité et le réconfort mutuel qu'ils s'apportent : « their togetherness gave mutual solace – crumbs of comfort cushioning the blows of hostility, brotherly affection strengthening the will to survive » (26). La couleur marron et l'obscurité de manière générale sont d'ailleurs associées à des sentiments de chaleur humaine, de réconfort et de sécurité comme dans les exemples ci-après : « Darkness was hiding his people » (17), « the warm milk that flowed from her brown breast » (40) et « her black hair and warm skin » (82).

Même les objets et les animaux dépeints par Bandler participent à cette mise en place d'une esthétique de l'altérité dans laquelle le sombre se trouve associé à la beauté : la jument du révérend McKennon est ainsi présentée comme étant « a beautiful mare as black as the suit he was wearing » (37) et la chaise en acajou sur laquelle s'assoit Maggie se caractérise par son élégance et sa délicatesse, qualités qui font défaut à sa propriétaire :

Maggie Cameron thoughtfully went to her dainty mahogany desk, raising the lid and taking out her violet-coloured writing tablet. She sat her huge body on the small exquisite chair, covering it all except the delicate back-rest, her stays holding in the layers of fat that would otherwise have smothered the beautifully grained wood. (*Wacvie* 55)

On assiste ainsi dans ce récit à une renégociation de la valeur des signes relatifs à la couleur de peau dans une perspective postcoloniale, un phénomène que Gayatri Spivak évoque « in terms of reversing, displacing and seizing the apparatus of value-coding » dans un article intitulé « Postcoloniality and Value »¹³¹. Cette négociation est selon elle propice à la création d'un espace catachrétique qui permet l'utilisation métaphorique de mots dont le sens se trouve déformé, voire réformé. Ici cependant, l'extension métaphorique se fait par résonance et élargissement, non par transformation, à travers l'utilisation de termes similaires qui mettent en relation une analogie d'apparence extérieure et des caractéristiques intrinsèques communes, comme le montre la récurrence du mot « gras » par exemple. En donnant une dimension axiologique à certains signes, notamment à celui de la couleur de peau, Bandler introduit un nouveau jugement de valeur subjectif présenté comme une norme dans le discours. Il devient alors un critère d'identification sociale mélioratif qui sous-tend le projet politique de l'auteur, si l'on s'en tient à la définition proposée par le philosophe Anthony Appiah, selon qui le phénomène d'identification constitue « the process through which individuals shape their projects ». Il poursuit :

In identification, I shape my life by the thought that something is an appropriate aim or an appropriate way of acting for an American, a black man, a philosopher. It seems right to call this « identification » because the label plays a role in shaping the way the agent makes decisions about how to conduct his life, in the process of construction of one's identity. (*The Ethics of Identity* 2005, 66)

Le double projet de Bandler consiste à revaloriser l'insularité afin de permettre aux jeunes générations de s'identifier positivement dans la société australienne et de faire que cette identification positive soit reconnue comme telle au sein même de la nation. Elle tient également à rappeler le rôle des Insulaires dans la construction d'une économie prospère et dénonce parallèlement les abus de pouvoir dont ils ont souffert. Bien que cette revalorisation

¹³¹ Cité par Bhabha (1994, 263).

entraîne une polarisation et une surdétermination métonymique des représentations, ces dernières ne sont pourtant pas aussi tranchées qu'il y paraît, prises au jeu d'une économie de désir dans la relation à l'Autre où les limites sont souvent poreuses et fluctuantes.

4.1.2. Jeux d'ombres et de lumières

Toujours dans une perspective d'inversion des stéréotypes véhiculés par le discours colonial, cette revalorisation de l'insularité se trouve accentuée par une dénonciation des excès de l'homme blanc à travers la représentation d'un monde corrompu et déshumanisé où s'incarne une vision biblique de la Chute. En dépit de ses travers, l'homme blanc suscite néanmoins l'envie en raison du pouvoir qu'il détient et des conditions de vie qui sont les siennes. De même et inversement, l'homme noir constitue un objet de désir pour le blanc qui voit en lui un objet de soumission utilisé pour satisfaire ses envies personnelles, qu'elles soient d'ordre économique ou sexuel. Ce désir de l'Autre marque alors une rupture dans le champ des représentations stéréotypées qui vient brouiller les limites instaurées par chacune.

4.1.2.1. Vision d'un monde d'après la Chute

On se souvient du souvenir idéalisé de l'île, marqué par la luxuriance, la beauté, l'absence de contrainte, de guerre ou de maladie partagée par Bandler au début de *Wacvie*. Au contraire, l'évocation des corps, des comportements et des relations entre maîtres et serviteurs à la plantation montrent que c'est un lieu de souffrance pour les Insulaires. Comparé à un enfer [« this hell on earth » (31)], il renvoie à la vision biblique d'un monde d'après la Chute, régi par des diables blancs corrompus par leurs propres désirs quitte à en perdre leur humanité, tel le personnage de Kurtz dans *Heart of Darkness* (1899) de Joseph

Conrad. Les auteurs insulaires dénoncent tous l'ironie de cette situation car loin d'apporter la lumière de la civilisation aux « sauvages » du Pacifique, les blancs sont présentés eux-mêmes comme des individus brutaux et non civilisés au comportement inhumain, hypocrite, égoïste et haineux. Wright revient également sur le comportement bestial des hommes blancs lorsqu'il compare le violeur de Sarah à « a raging bull » alors que la jeune fille est présentée comme « a rag doll » (*The Secret* 46). Utilisé pour évoquer ces missionnaires, « bent on saving the souls of the black savages of the Pacific » (27), le terme « savage » est également transformé en verbe pour caractériser la violence des actes perpétrés par les blancs dans le passage suivant : « the wailing of the women for their men as they were being savaged by the crew of the slave vessel » (18). En transférant le mot d'un peuple à l'autre, Bandler donne à penser au lecteur que le plus sauvage n'est pas nécessairement celui qui a été étiqueté comme tel. Et en opposant certaines caractéristiques du bon sauvage ici associées aux Insulaires, fiers de leur culture et de leurs valeurs, à une vision du colonisateur sauvage blanc qui a perdu ses valeurs chrétiennes, Bandler dénonce la cruauté et l'hypocrisie d'un système de colonisation et d'exploitation mis en place par l'Européen blanc. Celui-ci se prétend investi d'une mission civilisatrice à l'encontre des peuples « sauvages » issus des contrées les plus reculées d'un empire déchu¹³², car miné par une croyance dogmatique en sa propre supériorité et son propre intérêt sous couvert d'un hypothétique bienfondé de ses actions. La religion ne sert alors que de prétexte à assouvir la recherche d'un profit personnel quoi qu'il en coûte, si l'on en croit l'expérience du père de Theodore Young, le propriétaire de la première

¹³² Au moment où les auteurs insulaires écrivent, à partir de 1977, l'Empire britannique n'existe plus et a été remplacé par le Commonwealth, dans le cadre duquel nombre de ses anciennes colonies sont devenues indépendantes. Voir la définition de « Commonwealth of Nations » proposée sur <http://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Commonwealth_of_Nations/114245/>. Consulté le 4 août 2017.

plantation où travaille Wacvie : celui-ci abandonne en effet rapidement l'habit du missionnaire pour travailler dans l'industrie sucrière avant d'être assassiné par son fils qui obtient ainsi le contrôle de la plantation.

Dans le récit, les maîtres blancs semblent être en proie à un dérèglement des désirs causé par leur *hubris*, à l'image de Maggie et de son obsession pour la nourriture, des contremaîtres et de leur soif de pouvoir [« fired with ambition and greed » (28), « their desire for power » (31)], eux qui détiennent le droit de vie et de mort sur les esclaves dans les champs ou encore à l'image des propriétaires de plantation tels que Ted Fox, en recherche de profits toujours plus grands (63). Pour Bandler, ces désirs incontrôlés dus à un appétit déréglé témoignent du caractère corrompu de l'homme blanc, évoqué à travers les expressions suivantes : « the warped and twisted minds of the field masters » (31), « viciously » et « mean-minded white men » (36). Même constat de corruption dans *The Secret* où Wright fait dire de manière proleptique à l'innocente jeune fille rencontrée par Wimbis dans la cale du bateau : « but I think it could be, that the white people have darkness in their hearts », bien qu'ils cherchent prétendument à construire « a place of light and laughter » (8), avant de conclure après la scène de viol : « The black child corrupted by the white man's sin » (11). Ces expressions dénotent une sorte de décadence morale en lien avec les actions perpétrées : parricide, mensonge, viol, adultère et vol (28) qui vont à l'encontre des dix commandements énoncés par Dieu dans l'Exode. A l'image de Theodore Young père, ils ont renié leur foi en Dieu au profit d'une nouvelle idole : « Sugar cane, that monstrous idol, sucking the life out of those who tended it, devouring so many, always hungry for more » (*Welou* 27).

De plus, l'auteur associe la dégénérescence des colons européens à leur lieu de provenance, leur renvoyant ainsi un discours sur la classe qu'ils utilisent contre leurs maîtres. Ainsi, le lecteur apprend que Theodore Young père est issu des bas-fonds de Londres (« the

slums of London » 27) avant de s'engager avec un groupe de missionnaires en partance pour l'Australie. Dans la littérature victorienne, ces bas quartiers londoniens constituent souvent un lieu de dépravation marqué par la violence, la luxure et l'assouvissement de désirs en tout genre, tels que ceux auxquels s'adonnent le Mr Hyde de R.L. Stevenson (1886) ou encore le Dorian Gray d'Oscar Wilde (1890), issus de deux romans éponymes qui mettent en scène la transformation morale et physique de leur héros, en proie à un orgueil de plus en plus démesuré et incontrôlé les menant finalement à leur perte. Dans *Wacvie*, le vocabulaire sensoriel des odeurs vient aussi renforcer cette impression d'excès synonyme de dégénérescence à travers l'image d'une maturité avancée qui préfigure le pourrissement : « their smell was sour, like the smell of over-ripe fruit » (8). Toujours dans le même registre, les Insulaires semblent au contraire préservés de cette corruption à la fois physique et morale, comme le montrent les extraits suivants : « their teeth did not decay » (7) et « Far from being perfect, perhaps, but [their small community] had a natural balance and was without decadence » (7-8). On assiste alors à une dénonciation et à une ferme condamnation de l'*hubris* européen qui a motivé l'élan impérialiste et expansionniste britannique dans plusieurs contrées du monde, sans se préoccuper des conséquences de leurs actes. Cette condamnation intervient également chez certains auteurs britanniques de la période coloniale tels que Joseph Conrad dans *Heart of Darkness* (1889) ou Rudyard Kipling dans *The Man Who Would Be King* (1888), puisque chacun à leur manière dénoncent les travers d'un système qui corrompt l'esprit de ceux envoyés en avant-poste.

En conclusion, Bandler nous donne ici à voir un discours racialisé extrêmement critique à l'égard des blancs, appuyé sur une vision chrétienne dont ils se sont manifestement détournés mais qui a permis aux Insulaires de se rassembler et de retrouver une partie des valeurs associées à leur héritage culturel. Alors que les blancs sont obsédés par le profit et

l'argent comme le pouvoir que tous deux confèrent, les Insulaires aspirent à la liberté et à une terre à exploiter, comme les Hébreux dans l'Ancien Testament. En dépit de ces différences de forme et de fond, une économie de désir se met en place entre chaque groupe et chaque individu.

4.1.2.2. Une économie de désir axée sur une surdétermination des signes métonymiques

Le passage de la couleur de peau à la couleur des choses pour désigner leurs valeurs intrinsèques démontre que le récit s'inscrit dans un processus de surdétermination métonymique qui touche à la fois la description physique des personnages, leur comportement moral mais aussi la description d'objets dans la maison, à travers l'évocation des textures et matières qui leur donnent une coloration particulière en fonction des relations de pouvoir que ces objets matérialisent. Loin de constituer des détails inutiles d'ordre simplement culinaire ou domestique¹³³, ils contribuent à la mise en place d'une véritable économie axée sur le désir de prendre le contrôle de l'autre, de s'en affranchir ou encore de posséder les mêmes choses que lui. Par conséquent, les frontières instaurées par les représentations stéréotypées ne semblent plus aussi imperméables qu'au premier abord. Corps, tenues vestimentaires, couleurs, textures et matières constituent autant d'objets de désir pris dans un double jeu qui tend à renforcer les différences entre chaque groupe tout en créant des zones de contact et de transfert à travers le désir suscité. Ainsi, la couleur blanche, bien que décriée en de nombreuses occasions du fait de son association avec un pouvoir colonial brutal et dominateur, constitue également un signe de richesse, de raffinement et

¹³³ Voir la critique d'Adam Shoemaker (mentionnée au chapitre un) qui dénonçait chez Bandler « [the] over-emphasis upon culinary and house-keeping minutiae in the houses of the Queensland plantations managers » (*Black Words, White Page* 1989 2004, 162).

d'ascension sociale qui suscite l'envie des Insulaires lorsqu'elle se trouve combinée à certains objets, tissus et matières. La description de la maison des maîtres dans *Wacvie* et le sentiment que le jeune homme ressent alors à cet instant en sont un exemple : « Wacvie could see the distant plantation house, white and dominating the whole scene [...] When the soft mossy-like clouds floated behind the house, it was such a tranquil scene that the whole of Wacvie's body ached with homesickness » (25). De même pour leur tenue vestimentaire : « his snow-white trousers and shirt » (28), « his long, white-linen clad legs » (69) et leurs accessoires : « his freshly laundered soft white linen handkerchief » (41), « its white linen shoe » (86).

D'autres éléments du décor intérieur s'ajoutent à cette omniprésence du blanc synonyme de pouvoir et de richesse: « white linen napkins » (70), « her white china wash dish » (80) et « the white-painted lavatory » (81). Parallèlement à une surdétermination positive du signe insulaire, Bandler construit une surreprésentation du signe blanc, dont le caractère impeccable dans le code vestimentaire par exemple évoque à la fois l'intransigeance des blancs et le travail acharné des Insulaires employés de maison, occupés à nettoyer, frotter et polir tout ce qui est possible afin de témoigner du statut social de leurs maîtres. Cette impeccabilité extérieure tranche néanmoins avec leur conscience intérieure entachée pour ainsi dire par le péché, comme l'ont noté certains auteurs.

Il est aussi question de statut social et de pouvoir dans la description de matières et tissus puisque les blancs portent essentiellement du lin ou de la soie, tels que Fox : « the Chinese silk of his pyjamas » (75) et Maggie : « a purple silk blouse and a cream tussore silk skirt » (80), alors que les Insulaires sont vêtus de simples chemises en flanelle : « the sweating, flannel-covered backs » (24). Emcon observe d'ailleurs avec envie le raffinement des vêtements portés par Mrs Young, une épouse de planteur invitée par Maggie : « She compared the clothes she had been given with those that Amy Young wore, noticing how

much finer those of the white woman were. They were made of soft linen and piles of lace » (*Wacvie* 34). Elle éprouve également le désir de pouvoir elle aussi un jour porter un chemisier de dentelle blanche : « Well, one day, she might own a white lace blouse and a black skirt » (34).

Par ailleurs, le pouvoir et la richesse des blancs se trouve également matérialisés par les piles de vaisselle utilisées à l'arrivée de Fox : couverts en argent gravés aux initiales des Russell (56), plats en argent ou en émail (56, 70, 79), sans oublier la porcelaine et le marbre présents dans le mobilier du cabinet de toilette de Maggie (80). Couleurs et matières entrent ainsi en résonance dans le récit pour illustrer à leur manière les relations de pouvoir entre blancs et Insulaires.

Les corps ne sont pas en reste dans la mesure où ils représentent des lieux de tension où s'articulent des désirs parfois contradictoires qui viennent bouleverser l'ordre établi par les stéréotypes du discours colonial et témoignent de leur ambivalence¹³⁴ comme l'affirme Bhabha (*The Location of Culture* 1994, 95) : alors que Fox se surprend à éprouver du désir pour Emcon malgré le mépris qu'il affiche à l'égard des siens, Maggie prend du plaisir avec les Insulaires qui travaillent pour son mari malgré l'aversion que suscite leur couleur de peau.

Dans un autre registre, Wacvie n'hésite pas à tourner le contremaître en dérision (« mocking the overseer in whispered mimicry ») ou à répéter les mots vulgaires qu'il emploie pour s'adresser aux Insulaires [« Wacvie was repeating some of the mean, vile words of the overseer » (26)] bien qu'il aspire à la liberté et peut-être même au pouvoir dont ce dernier dispose.

Ces exemples illustrent la tension provoquée par l'Autre en tant qu'objet de désir et

¹³⁴ Un terme défini par Ascroft, Griffiths et Tiffin comme « a continual fluctuation between wanting one thing and wanting its opposite » (*Postcolonial Studies* 2007, 10).

de dérision évoquée par Bhabha (*The Location of Culture* 1994, 96), qui mène à la transgression des limites imposées par le discours colonial comme le montrent les extraits précédents. La récurrence de signes métonymiques ayant aussi vocation à être des objets de désir dans une représentation éthique, esthétique et micropolitique des relations de pouvoir entre blancs et Insulaires dans *Wacvie* permet alors de mettre en évidence un transfert, un déplacement possible des désirs à l'intérieur même des frontières du discours colonial et de celles instaurées par Bandler à travers ses stéréotypes : des frontières rendues poreuses par la circulation de flux de désirs émanant de conceptions différentes de l'altérité, grâce auxquels le sujet insulaire peut s'affirmer. Dans ce contexte propre à Faith Bandler, il semble difficile de d'apporter son soutien aux propos réducteurs de Shoemaker lorsqu'il déclare : « Stylistically, *Wacvie* is the most simple and the most reserved of the Black Australian novels » (*Black Words, White Page* 162).

4.2. Émergence du sujet insulaire

Alors que Bandler met en place un transfert des rôles, des pouvoirs ou des valeurs en lien avec une prise de conscience insulaire qui permet à ses héros de s'affirmer en tant que sujets dans *Wacvie*, Noel Fatnowna et Mabel Edmund développent une stratégie différente en se focalisant sur une prise de pouvoir énonciative qui valorise leur identité narrative, témoigne de leur ascension sociale et de leur agencité en tant qu'auteurs-narrateurs s'exprimant en leur propre nom.

4.2.1. Transfert des rôles dans les relations de pouvoir : le tandem Wacvie/Emcon

4.2.1.1. Affirmer ses qualités...

Dans *Wacvie*, Bandler met en scène des sujets insulaires qui ressortent par contraste grandis des multiples épreuves qu'ils ont endurées au contact des blancs, grâce à leurs capacités de résistance et d'adaptation qui leur ont permis d'acquérir une connaissance du monde blanc à l'instar de Wacvie et Emcon : chacun à leur manière et dans leur sphère respective ils se font les défenseurs des intérêts de leur communauté et encouragent les leurs à s'adapter. Tous deux sont d'ailleurs animés d'une soif de maîtriser l'anglais et les coutumes qui conduit Wacvie à apprendre l'écriture et la lecture à partir de vieux journaux étudiés le dimanche tandis qu'Emcon observe avec intérêt le mode de fonctionnement de sa maîtresse Amy Young pour comprendre ses habitudes:

She was an observant girl and curious about the customs and habits of Amy Young – the washing and ironing of the family clothes, the scrubbing of the floors, the use of house linen, changed so freely in the hot weather. Above all, Emcon was interested in the methods of cooking. (*Wacvie* 33)

Très vite, comme Wacvie, Emcon apprend à lire, à parler anglais et à lire l'heure. Elle partage également ses connaissances nouvellement acquises avec les autres Insulaires : « Emcon shared her knowledge of the white man's world with the others » (36). Tous deux excellent par ailleurs dans les tâches qui leur sont confiées, comme en atteste le vocabulaire laudatif choisi par Bandler pour illustrer leurs talents. En effet, Wacvie est présenté par Russell comme « a champion horseman, and [who] handled the animals expertly » (57) et « one of his most capable servants » (62). Quant à la cuisine d'Emcon, elle suscite l'appréciation de Maggie (« Such well-cooked food! » 56) et celle de Fox, à en juger par les adjectifs mélioratifs employés : « such delicious scones » (65), « magnificent meal » (66), « such a perfect meal » (70). Lorsque Maggie vient vérifier les couverts d'argent, elle constate que ceux-ci sont polis et reflètent son visage (56). De même, à la page suivante,

quand Russell passe en revue les deux petits cabriolets découverts qui seront utilisés pour transporter les invités, il remarque que le cuivre et les bois de chacun brillent avec éclat. Tous deux sont alors tentés de remercier leurs serviteurs pour leur bon travail, mais ils s'en abstiendront de peur de remettre en question leur statut de maître ou celui de leurs domestiques, considérés comme inférieurs malgré leurs qualités : « It was difficult not to thank these men for their good work » (58) et « She almost thanked Emcon but checked herself » (56). Bandler montre ainsi au lecteur qu'il n'y a pas de reconnaissance extériorisée pour les Insulaires sur ce plan-là.

4.2.1.2. Wacvie et Emcon comme agents insulaires

En revanche, elle met en parallèle l'évolution de ces deux personnages, chacun dans leur champ d'action respectif, et en fait des agents qui au-delà de l'action même qu'ils sont censés exécuter, manifestent la volonté de la maîtriser. Le terme « master », d'abord utilisé pour désigner les blancs, vient progressivement qualifier les nouvelles compétences acquises par Wacvie et Emcon : « Yes, Emcon had certainly mastered the art of making butter » (78) et « Today, for this task, he was the master of his own time » (96). Ceci indique que ces deux Insulaires acquièrent une forme de pouvoir en lien avec leur capacité à s'adapter et à exceller dans les tâches qui leur sont confiées. Emcon détient également une autre forme de pouvoir sur Ted Fox en raison du désir qu'il éprouve pour elle, un pouvoir qu'elle entend utiliser pour négocier une amélioration des conditions de vie des siens : « She would use this man like a tool, like her kitchen tools; she could use him to make things better for her people » (75). Bien que lors de sa première visite dans sa chambre, elle oppose une résistance à Fox et s'adresse à lui d'un ton autoritaire [« You mustn't put your hands on me », « firmly holding

his hands with her own, forcing him, in the darkness, to face her » (75)], elle prend la mesure du pouvoir qu'il exerce sur Russell et sur les autres et décide d'en tirer partie dans l'intérêt des siens, sachant que'elle ne peut lui tenir tête indéfiniment. Il n'y a pas de scène de viol brutal comme dans *The Secret* mais plutôt un accord tacite consenti par Emcon en réponse au désir de Fox : « Come on, now. Tomorrow we'll fix it for your people. Come on, come to me. We'll fix it, you'll see... » (75). Ce désir ne peut certes essuyer de refus mais les tournures employées par l'auteur montrent que Fox le subit et essaie de le contrôler alors qu'il vient interrompre le cours de ses pensées, comme dans les exemples suivants : « Fox took pleasure in once again being served so graciously by this brown-skinned woman, reluctantly forcing himself to converse with his host » (70), « Once again, he found himself thinking of Emcon » (67), « Fox found himself staring at her hands and face » (68). L'emploi du verbe « find » à la forme pronominale suggère qu'il s'agit d'un acte involontaire, non contrôlé qui le distrait de ses préoccupations purement logistiques et orientées vers le profit. Plus que dans tout autre récit insulaire, le corps constitue dans *Wacvie* un enjeu de pouvoir et de domination, pris dans une économie de désirs qui vient animer et perturber les relations entre maîtres et serviteurs jusqu'à l'obtention d'un certain équilibre, lorsque les maîtres se rendent compte à quel point les Insulaires leur sont indispensables et que ces derniers le comprennent aussi : « Wacvie understood how dependent the whites were on them » (114).

A sa manière, Wacvie contribue également à l'amélioration des conditions de vie des siens, dans la mesure où il est le premier à demander un salaire en échange du travail effectué par les Insulaires et il les encourage à travailler pour économiser, acheter de la terre et devenir libre. Wacvie et Emcon jouissent tous deux d'un statut particulier du fait de leur engagement aux côtés des leurs, de leur adaptabilité et de leur aptitude à bien faire, enfin, de la confiance qu'ils gagnent auprès de leurs maîtres. Russell et Maggie Cameron leur accordent en effet

une certaine autonomie et un pouvoir de décision que même les contremaîtres ne peuvent leur contester : « The boss's faith in this black almost bordered on respect [...] This black man had been free of questions and orders from the overseers for many months now » (129). De même, concernant Maggie : « Still, she was relieved that she no longer had to decide how and when to serve it » (80). Bandler ajoute également pour souligner le rôle actif d'Emcon : « Just how much Maggie had to do with the ordering of the house stores, [Russell] was not sure, but he suspected it was done without her supervision » (125).

Néanmoins, ce nouveau statut se trouve mis en péril lorsque Fox envisage d'employer les deux Insulaires à son propre service, l'un en tant que garçon d'écurie à Melbourne (62), l'autre en tant que serveuse à Sydney (66). Mus par leurs propres intérêts, Russell et Maggie s'emploieront à les protéger chacun à leur manière, Russell en s'abstenant de dénoncer Wacvie, soupçonné d'être un agitateur [« When they questioned him to name the agitators, he insisted on feigning ignorance. Russell knew that Wacvie was the ringleader, but he was also one of his most capable men » (62)], Maggie en mettant en doute le sérieux d'Emcon de peur de la perdre (66). Les Cameron ont en effet tous deux conscience de la qualité du travail fourni par ces deux Insulaires qui leur sont indispensables dans le nord où il est si difficile d'avoir du personnel compétent et ils ne souhaitent en aucun cas s'en départir. C'est aussi grâce à Russell qu'Emcon est informée de la décision de Fox¹³⁵ et qu'elle décide de fuir avec son mari Welo, sa fille et Wacvie. Russell et Maggie (malgré la jalousie qu'elle éprouve à l'encontre d'Emcon) en viennent ainsi à considérer les deux Insulaires comme bien plus que de simples domestiques, ce qui de fait leur donne une individualité dont ils étaient privés à leur arrivée en Australie.

¹³⁵ Ce dernier laisse en effet la lettre de Fox partiellement ouverte sur son secrétaire de manière à ce qu'Emcon la voie en faisant le ménage dans son bureau.

On retrouve cette même caractéristique dans deux romans du nord du Queensland tropical, *Cindie* (1949) et *Brown Sugar* (1974), respectivement écrits par Jean Devanny et Nancy Cato, deux auteures blanches qui se sont intéressées au développement de l'industrie sucrière dans la région et y ont passé plusieurs années de leur vie. Leurs fictions décrivent les relations qui s'instaurent entre planteurs et travailleurs de communautés différentes (Insulaires, Aborigènes, Chinois pour n'en citer que quelques-unes), et mettent en valeur le développement d'une certaine relation de respect, voire d'égalité entre blancs et Insulaires en particulier, malgré des conditions de vie et de travail difficiles. Dans *Cindie* en effet, un Insulaire nommé Tirwana dit à son maître : « Never before has Tirwana worked so hard. But, Boss, never before have I worked for a boss who talks to the Kanaka like a white man » (107) et dans *Brown Sugar*, John Efate, le jeune Insulaire kidnappé au début du roman, parvient à épouser la fille du missionnaire pour lequel il travaillait sur son île d'origine. Car le nord est aussi un environnement hostile pour les hommes blancs qui doivent quitter les villes du Sud pour venir s'y installer avant de faire venir leur famille et les Insulaires représentent une main d'oeuvre précieuse s'ils souhaitent réussir dans leur entreprise. Par conséquent, les frontières sociales y sont certes marquées mais n'empêchent pas le respect ou une forme de reconnaissance, contrairement aux grandes villes du sud¹³⁶ où les grands patrons de l'industrie sucrière tels que Fox restent obnubilés par leur profit et considèrent les Insulaires comme un moyen pour parvenir à leur fin.

Par leur force de caractère, Wacvie et son pendant féminin Emcon acquièrent une forme de pouvoir qui leur permet de devenir des individus à part entière dès lors qu'ils décident de s'affranchir de leurs maîtres et de prendre la fuite afin de prendre en main leur

¹³⁶ Brisbane, Sydney ou Melbourne.

avenir : « Emerging now for the first time in this land, as individuals, Wacvie and Welo found satisfaction in the work of building their own house » (130). Cette prise de pouvoir va de pair avec leur capacité à s'affirmer en tant que sujet dans des situations parallèles qui illustrent leurs qualités de meneurs. D'un point de vue narratif, elle se traduit par un usage plus important du style direct au fur et à mesure que le désir de liberté de Wacvie s'affirme, comme si les Insulaires pouvaient enfin prendre la parole, ainsi que par une forte récurrence du pronom personnel « we » (102, 109, 111) qui atteste de la tournure collective et assertive de leur énonciation.

4.2.2. Prise de pouvoir énonciative et positionnement multiple du sujet

Alors que Bandler donne progressivement à son défunt père Wacvie le pouvoir de s'exprimer au fil d'un récit semi-fictif, Noel Fatnowna et Mabel Edmund choisissent une stratégie différente qui consiste à mettre en avant leur cheminement personnel en tant que descendants d'Insulaires, narrateurs de leur propre histoire et de celles des autres, porteurs d'une identité narrative en construction à travers le récit de vie. Il ne s'agira pas de revenir sur l'utilisation d'un discours oralisé ou de figures telles que la répétition, d'humour, d'ironie, de non-dit déjà évoqués dans le deuxième chapitre de cette thèse mais plutôt d'analyser comment le processus de refiguration présenté par Ricoeur dans *Temps et Récit I* (1983, 107) permet de mettre l'accent sur la dimension évolutive d'identités narratives personnelles et / ou collectives qui marquent une rupture entre le moi et le même (« Narrative Identity » 1991, 75).

4.2.2.1. Se définir en tant que narrateur insulaire

J'ai déjà évoqué le discours oralisé assumé par Fatnowna car il est propre à une tradition de transmission orale de la culture, des mythes et des histoires des ancêtres arrivés sur le continent australien. Ce discours place le lecteur en position d'écoute face aux multiples événements qui ont jalonné sa vie, celles de son grand-père Kwailiu et de son père Harry et sont autant d'éléments constitutifs de son identité personnelle et collective. Le récit apparaît dès lors comme un moyen privilégié favorisant une interprétation de soi que Ricœur appelle « identité narrative », c'est-à-dire « la sorte d'identité à laquelle un être humain accède grâce à la fonction narrative » (« L'identité narrative » 1988, 295) qui permet à une personne de « mettre en récit de manière concordante » et rajouterais-je, intelligible « les événements de son existence » selon Johann Michel (« Narrativité, Narration, Narratologie » 127). Alors que Ricœur axe sa réflexion identitaire sur l'idée d'une « permanence de soi » dans le temps, il est toutefois conscient des « discontinuités qui affectent l'identité personnelle » (« Narrativité » 126) dans sa relation au temps, notamment au niveau de l'une de ses trois composantes, l'identité narrative¹³⁷ qui « peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie » (*Temps et Récit 3* 1985, 443). Mon objectif consiste ici à montrer que ce positionnement de Fatnowna en tant que narrateur/auteur dans son récit de vie est évolutif et dynamique du fait des multiples refigurations (au sens ricoeurien du terme) dont ce dernier a fait l'objet lors des enregistrements¹³⁸ sur cassette effectués par l'anthropologue Roger Keesing et qui correspondent à autant de réinterprétations, d'analyses

¹³⁷ Les trois composantes de l'identité personnelle sont selon lui : l'identité-idem, proche de la notion de caractère, l'identité-ipse, qui correspond au « maintien de soi par la parole donnée à autrui » selon Johann Michel (« La construction du concept d'identité narrative » 2003, 126) et l'identité narrative.

¹³⁸ Malheureusement, je n'ai pas eu accès à ces enregistrements qui auraient peut-être donné davantage d'informations relatives aux phénomènes de configuration (ou mise en intrigue) dévolu à Keesing et à celui de refiguration émanant de Fatnowna.

introspectives des événements constitutifs du passé de l'auteur et de son identité personnelle. Bien qu'en langage ricoeurien, l'opération de configuration, c'est-à-dire de mise en intrigue, soit l'œuvre de Keesing, la préfiguration, ou « pré-compréhension du monde » (*Temps et Récit 1* 1983, 108) et la refiguration résultent toutes deux du travail de Fatnowna, laissant apparaître différentes voix émanant de positions subjectives mobiles à l'intérieur de la narration. Ricœur affirme à ce sujet :

Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées. (*Temps et Récit 3* 1985, 443).

Le caractère répétitif de certaines anecdotes de *Fragments* constitue autant de traces de ces réinterprétations successives, bien que Keesing, en tant qu'éditeur également chargé de la configuration du récit, en ait supprimé une partie (Introduction xi). Dans un article intitulé « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales » (2003), le sociologue Johann Michel rappelle que ces refigurations sont dues à un « transfert » de l'identité du personnage du récit à l'identité personnelle de l'auteur (128), autrement dit à un passage de la fonction de personnage à celle de narrateur, qui opère une réflexion sur lui-même et sur sa vie. Pour Smith et Watson (*Reading Autobiography* 2007, 72-73), ce transfert entre le « narrated self » et le « narrating self » donne lieu à différentes postures énonciatives car le « je » de la narration passe d'une position de sujet de l'histoire à celle d'agent du discours, comme l'avait déjà montré Françoise Lionnet (73). Cette agencéité se caractérise par l'emploi de l'ironie et la remise en cause de certaines actions comme cela a déjà été évoqué, mais aussi par l'instauration de pauses réflexives introduites par des verbes employés au présent à la première personne du singulier, parfois accompagnés de marqueurs temporels destinés à accentuer le décalage nécessaire à la réflexion, tels que « I remember » (*Fragments* 19, 31, 125, 145, 150), « I don't know », « I

suppose » (18), « I think of it now » (51), ou encore « I believe » (78), « I think » (125, 152). Néanmoins, un glissement s'opère progressivement dans le récit dès lors que Fatnowna passe de « I remember » à « remember » (96, 97, 148) ou de « you can imagine » (91, 125) à « imagine » (96, 150), des injonctions adressées au lecteur qui marquent une véritable affirmation de l'auteur dans son rôle de narrateur, un auteur qui cherche à contrôler le récit, réinterprète les événements de sa vie et les réoriente avec une visée politique, pour ne pas dire idéologique : la reconnaissance de sa propre histoire et de celle de son peuple. Il se pose alors en commentateur, se prend à argumenter, renforçant tour à tour le caractère réflexif et introspectif du récit et invitant le lecteur à faire de même, comme dans l'extrait suivant :

The time of deportation was near. It's worth pausing to look back a bit at the Labour Trade that had brought these Islanders to Queensland, and then rejected them as unwanted remnants.
Was it a form of slavery ? In one way the Islanders who were kidnapped in the early years were slaves, since they didn't have choice about coming in the first place, or about working. They did get paid, though, and they did get sent home – though not always to the right island. The ones who came as indentured labourers, who signed up for the three-year terms, weren't slaves according to law, although they had little freedom and were sometimes moved around by the planters as though they were slaves or prisoners. It was like a kind of slavery... (*Fragments* 123).

Dans cet extrait, le retour au présent indiqué par « it's worth » marque dans le récit une rupture temporelle qui souligne la nécessité d'un regard rétrospectif (sous la forme d'une longue digression de cinq pages) pour faire un bilan sur la situation des Insulaires depuis leur arrivée en Australie jusqu'au moment de leur déportation. De plus la manière dont Fatnowna introduit son questionnement (« Was it a form of slavery ?) invite le lecteur à la réflexion tout en le guidant à travers des faits qu'il contrebalance par ses propres commentaires après les avoir énoncés, comme le montre la répétition de « though ». Cette réflexion guidée et argumentée relève de la rhétorique et témoigne de l'éloquence de Fatnowna déjà soulignée par Keesing et Moore.

Même principe dans le passage suivant où le présent est également employé pour introduire une autre digression réflexive : « Well, by this time deportation was just roud the

corner, and before I go back to Kwailiu and his family, we need to think back on what it was about. It was a hard time for the Islanders in Queensland » (127). Ce glissement témoigne de la tension existante entre le pédagogique et le performatif, deux valeurs qui selon Bhabha se disputent la construction de l'autorité narrative (*The Location of Culture* 1994, 212) et, de manière plus large, la construction de la nation en tant que narration (209). Bien que tous deux participent au processus d'agencement identitaire et de subjectivation à travers la production d'un discours culturel, le pédagogique se rapporte à une accumulation continue de faits historiques liés au passé tandis que le performatif renvoie à l'expérience de l'altérité et s'exprime sous forme de répétitions de signes identitaires à l'intérieur de la narration. Bhabha explique à ce sujet : « In the production of the nation as narration there is a split between the continuist, accumulative temporality of the pedagogical, and the repetitious, recursive strategy of the performative » (209). Alors que dans le cadre semi-fictif de *Wacvie*, ces répétitions entrent en résonance et interagissent de manière dynamique en tant que composantes d'une poétique du signe marqueur d'identité et d'altérité, elles prennent la forme de simples affirmations d'appartenance raciale à caractère collectif telles que « we Islanders » (29, 36) « us Islanders » (28), « us Island kids » (34), « our island people » (34), « we black people » (52, 97), « we Malaita people » (61), « we Melanesians » (111), « we blacks » (169) chez Fatnowna. Ces exemples montrent que le pronom « we » n'est pas une donnée stable et unique, car suivant le contexte d'énonciation, il ne renvoie pas au même groupe de personnes : il peut en effet correspondre au positionnement identitaire actuel de l'auteur (29), à sa position d'enfant (34) ou à ses autres identifications en tant que noir, Insulaire de Malaita (dans les Salomons) et mélanésien, qui constituent autant de composantes de son identité narrative, mobiles à travers le récit. A chaque fois cependant, Fatnowna étend ces identifications à un groupe de personnes comme s'il parlait au nom de

tous, ce qu'indique la répétition emphatique du pronom « we » accolé à chacune d'entre elles. Autre caractéristique intéressante : le contexte d'énonciation devrait normalement suffire au lecteur pour comprendre à qui le pronom « we » fait référence ; malgré cela, l'auteur rajoute régulièrement en apposition le nom ou groupe nominal qu'il est censé remplacer en tant que pronom. Il en résulte une forme d'emphase qui tend aussi à bipolariser le discours, à l'articuler dans sa différence et à l'exprimer avec fierté, comme pour répondre au discours insultant et méprisant de certains blancs à travers des invectives du type « you nigger » ou « you black bastard » (112). Cette bipolarisation entre « we » et « you » vaut également pour le lecteur, avec qui l'auteur développe une certaine complicité tout en le prenant à témoin, en l'appelant à imaginer, voir (37, 124) se rappeler, comprendre. Pas de position d'écoute passive donc pour ce lecteur « redevenu agent, initiateur d'action », selon Ricœur (*Temps et Récit 3* 1985, 447) qui, entraîné par la verve de Fatnowna, se doit de souscrire, ou non, aux jugements éthiques formulés par l'auteur.

Le discours de l'auteur laisse ainsi apparaître différents positionnements narratifs et énonciatifs dus au processus de refiguration qui, selon Quelquejeu, « a le sens d'une reprise continuelle de moi par moi » associant « répétition » et « différenciation » (« Reconnaître les identités collectives » 2008, 56) et entraîne un déplacement de soi, non seulement sur le plan individuel mais aussi sur le plan collectif, en rapport avec la visée politique de Fatnowna. Ces positionnements témoignent du caractère mobile des différentes composantes identitaires de l'auteur qui s'articulent et se construisent en relation les unes par rapport aux autres au fil du récit et mettent en valeur son agencéité. Cela démontre par ailleurs que la notion ricœurienne d'identité narrative, ici appliquée au récit de vie à la première personne, n'est pas du tout monolithique puisqu'elle comporte plusieurs valences, plusieurs fragments qui forment des réseaux de connections mobiles semblables au rhizome et font retour au gré

des besoins de l'auteur et du message à transmettre. Ces réseaux ne sont pas fixes, ils évoluent également dans le récit et participent d'une véritable dynamique par le jeu d'identités qui se font et se défont, comme l'avait observé Ricœur (*Temps et Récit* 3 446) et comme je le montrerai plus en détail dans les deux chapitres suivants.

4.2.2.2. Du rejet de la différence à l'engagement politique dans *No Regrets*

Chez Mabel Edmund, on retrouve ce positionnement multiple de l'auteur qui évolue au fil du récit et constitue une prise de pouvoir énonciative témoignant dans *No Regrets* d'une ascension sociale et politique sous la forme d'un discours engagé qui refuse dans un premier temps toute différence ou préjugé relatifs à la race ou la couleur de peau avant de s'affirmer à travers cette différence. Dans l'extrait suivant, Edmund évoque sa douloureuse expérience du racisme lors d'une visite à la maternité de Rockhampton où mères blanches et mères noires étaient séparées :

Little did I realise that this was to be a turning point in my life and from here on I would prove to the world that I wasn't different from anyone. I had actually suffered segregation for the first time in my life, and I intended to show someone, I didn't really know who, that I was as good if not better than them. I was very hurt to find out that people who were white thought they were superior to black people (*No Regrets* 49).

Puis son refus de la différence s'étend progressivement aux rapports homme-femme et à la question du statut social lorsqu'elle déclare : « a woman has as much ability and intelligence as any man » (58) et « I met people of high rank and just ordinary folk, to me they were all the same » (59). Au sujet de sa candidature au conseil local en tant que représentante du parti travailliste australien, elle explique :

I had to convince the councillors that I was as capable as they at holding a position on the local council, especially a shire council. For years and years, men had dominated the councils. There were either big property owners or owned a hotel or a business of some sort. They didn't believe that a little housewife could intelligently debate any issue at the boardroom table. I proved them wrong (*No Regrets* 59).

Le discours d'Edmund se caractérise alors par une notion d'égalité très prégnante

comme le montre la répétition du comparatif d'égalité « as... as » et l'expression « all the same », car elle cherche à se démarquer des clichés traditionnels sur les femmes et les noirs afin de contredire l'infériorisation systématique dont ils sont chacun victimes dans le discours masculin blanc. D'où l'affirmation de sa capacité à faire aussi bien que les blancs, voire mieux, comme s'il y avait nécessité à surcompenser le poids du dénigrement permanent, soit par la violence et la provocation chez Fatnowna, soit par les actes et les mots chez Bandler. Fatnowna évoque en effet les bagarres et les courses poursuites qui l'opposaient aux blancs dans sa lutte contre l'injustice pendant sa jeunesse et son adolescence :

Some people were cheeking us and some people were calling us black fellas and niggers, and things like that. I heard it and it really hurt me. There was only one way I used to respond to it – I used to fight [...] Between us, we Island kids had plenty of fights, because of the cheekiness of some of those children, who didn't treat us as fellow human beings, the way the children of the farmers did » (*Fragments* 34).

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai montré que chez Bandler, ce sont les phénomènes de (sur)valorisation de l'insularité, d'inversion des stéréotypes et des relations de pouvoir qui viennent contrer l'infériorisation par le discours blanc. Edmund a elle aussi recourt à un processus de valorisation lorsqu'elle évoque son rôle en tant que première femme noire élue conseillère dans le comté (« shire ») de Livingstone en 1970, un rôle qui met en exergue sa pugnacité, son goût du défi et son souci d'équité. A la fin de *Hello Johnny !* (1996), elle rappelle que ces qualités ont été héritées des hommes qui ont marqué sa vie et à qui elle rend hommage à travers ce récit :

I am applying the lessons I have learned. From Johnny my brother who taught me that when you get knocked down, you don't just lie there like a coward, you get up fighting. From Johnny my father who taught me never to give up, to keep going, and in the end you will succeed. And from Johnny my father-in-law, who taught me that no matter what happens or how bad the situation is, a smile will always carry you through and it doesn't cost anything » (*Hello Johnny !* 61).

Elle insiste également sur sa capacité à prendre des décisions en adéquation avec ses valeurs, sans se laisser intimider par qui que ce soit: « I never gave in » (59), « I didn't let anyone walk over me » (60), « I was going to stand by my decision » (73) et « I stood firm

by my decision » (93), comme pour réaffirmer, non sans fierté, son propre pouvoir en dépit de circonstances à priori peu favorables : « Being a woman was hard enough, being black made it more difficult and being a member of the Labor Party when the majority of them were National Party was worse » (59). Après l'énumération des difficultés auxquelles elle a été confrontée, le lecteur comprend aisément son sentiment de victoire personnelle, voire de revanche, quand Edmund déclare: « I proved them wrong » (59) ou : « I had him eat his words » (59), au sujet d'un conseiller dubitatif quant à sa capacité à tenir la distance et suivre l'ordre du jour. Alors que sa différence lui semble soudain brutalement confirmée en termes négatifs dès qu'elle quitte le cercle protecteur de sa communauté pour entrer dans le domaine public, elle prend conscience des problématiques raciales qui traversent la société australienne à plus grande échelle et souhaite s'investir davantage pour aider les siens : « I did much travelling and became aware of public opinion concerning black people and how the wider community felt on different issues concerning my people » (*Hello Johnny!* 56). Le passage de « black people » à « my people » dans cet extrait témoigne certes d'une prise de position politique à caractère collectif mais aussi d'une transition plus personnelle entre un refus affiché de la différence et une affirmation valorisée/valorisante de sa différence. En effet, son entrée dans le monde marque le début d'un parcours de la reconnaissance lié à son engagement politique qui lui permet d'acquérir un statut social et surtout de gagner le respect de ses collègues et des personnes qu'elle représente : « I had been accepted by the other councillors as a worthy member » (*No Regrets* 60) et « As a councillor, I had the respect of the folk in the community and I worked very hard to justify their faith and confidence in me » (58). Dans les intitulés de chapitre de *No Regrets*, Edmund choisit plusieurs prépositions et un comparatif qui témoignent des nouvelles directions données à sa vie et induisent autant de nouveaux positionnements sur le plan social, en tant qu'élue du parti travailliste ou

membre de la National Aboriginal Loans Commission¹³⁹ nommée par le Gouverneur Général d'Australie par exemple. Ces positionnements se reflètent dans les différents « we » et « our » adoptés par l'auteur au long du récit, se référant tantôt à sa famille (6) ou à la communauté d'insulaires dans laquelle elle vit (36), tantôt aux membres du conseil dont elle fait partie (59) ou à ceux de la Aboriginal Loans Commission (64, 84). Elle évoque tout d'abord son espace communautaire restreint « our little part of the world » (48) avant de mettre en valeur le mouvement qui la pousse en dehors grâce à l'acquisition d'une voiture : « get out of our secluded environment » (52) et la propulse finalement vers le haut de l'échelle sociale, à la découverte de nouveaux horizons géographiques et intellectuels, en Australie et ailleurs : « First Step up the Ladder » (56) puis « Stepping out into the World » (72), « Coming out of the Valley of Shadows » (86) « Venturing Further » (89), et enfin « Looking forward » (93). Dans *Hello Johnny!*, elle résume cette ascension avec humour par l'expression suivante : « From Spring Carts to Qantas Jets » (61). L'importance donnée aux directions dans son parcours contribue à une valorisation de son ascension et de la reconnaissance qui l'accompagne, une reconnaissance à laquelle Edmund est très sensible, comme le montre la répétition de termes relatifs à son statut, que j'ai placés en italique dans les extraits suivants : « Being the only *lady councillor* on the team I was always treated *as a lady* » (58), « I always accepted them as gentlemen and in return they treated me *as a lady* » (60), « a *Lady Commissioner* » (81), « *Commissioner* Edmund » (83). Elle évoque de plus certains privilèges qui prennent la forme de signes indicateurs de réussite comme dans *Wacvie*, telle que la Mercedes blanche qui la conduit à chacun de ses déplacements lors d'une visite officielle à Darwin. Edmund déclare à son sujet :

Every morning, a white Mercedes Benz with white velvet seats picked me up and dropped me where

¹³⁹ Une fonction qu'elle occupa de 1974 à 1980.

I was to go. It was driven by a Commonwealth driver, and a fellow from the Department of Aboriginal Affairs came with me. The Mercedes had been used when the Queen visited Darwin. (*No Regrets* 81)

Le fait que cette voiture luxueuse pour l'époque soit blanche, avec des sièges en velours blanc et qu'elle ait servi à transporter la reine d'Angleterre suffit à démontrer le degré de pouvoir et d'importance qu'elle confère à celui qui en bénéficie. Sans compter que le conducteur est issu d'une nation appartenant au Commonwealth, l'entité politique qui dès 1931 a remplacé l'Empire britannique. Par ailleurs, la visite de lieux emblématiques du pouvoir intellectuel et culturel anglais, tels que Cambridge, Oxford ou Londres, lors d'un congrès sur les arts et la communication organisé par le Centre Biographique International de Queens College à Cambridge, participe aussi de ce processus de valorisation.

L'auteur relate par ailleurs avec fierté les rencontres et les événements marquants de sa vie publique, de même que les distinctions honorifiques qui lui ont été attribuées, notamment la médaille de l'Ordre d'Australie, une récompense prestigieuse qui vient couronner son travail en 1986. Edmund déclare à cette occasion :

It was a great honour for me the day when I went to Government House, Brisbane, accompanied by my two relatives, Judy and Heather. The governor, Sir Walter Campbell, pinned the medal on me. If I could have got out of curtsying to him, maybe I would have. But no, that day was to be the highlight of my life, I was being recognised by the Queen for my work towards my fellow man. It was a great honour. I was nervous, but very happy to know that all those years of work had now received some recognition. (*No Regrets* 95)

Cette reconnaissance est d'autant plus importante aux yeux d'Edmund qu'elle émane de la reine d'Angleterre, souveraine d'un ancien empire hégémonique qui établit son pouvoir sur l'Australie, malgré la présence des Aborigènes. Non seulement Edmund parvient à être reconnue pour son travail par les Blancs en tant que femme noire et sans diplôme agissant pour les siens mais aussi pour son parcours en tant qu'artiste. En effet, ses peintures sont pour la première fois exposées dans une galerie d'art à Rockhampton durant la semaine du festival NAIDOC (*National Aborigines and Islanders Day Observance Committee*) en 1987, après

deux années passées dans une école d'art aborigène et insulaire à Cairns.

A titre de comparaison, on se souviendra que Faith Bandler, elle aussi très impliquée dans la politique en faveur des Aborigènes d'Australie et des Insulaires, avait obtenu bon nombre de récompenses, mais elle avait refusé de recevoir le titre de « Member of the Order of the British Empire » (MBE) en 1976, une récompense octroyée pour accomplissement ou service remarquable rendu à la communauté. Ce refus marquait sa protestation à l'encontre de Sir John Kerr, le Gouverneur Général d'Australie qui venait de démissionner du gouvernement du Premier Ministre Gough Whitlam, dont elle était une fervente supportrice, comme le rappelle Marilyn Lake dans sa biographie. En effet, Bandler avait à plusieurs reprises eu l'occasion de le rencontrer lors de conférences organisées par the Aboriginal-Australian Fellowship dont elle faisait partie (*The Time Was Ripe* 1983, 112,129) et elle se disait convaincue de son anti-racisme, lui qui avait soutenu le référendum de 1967 et avait interdit toute forme de discrimination à caractère racial ou ethnique contre les migrants non britanniques comme le rappelle Stuart Macintyre (*A Concise History of Australia* 2002, 232).

Alors que l'expérience politique de Bandler est construite en dehors de ses récits de vie, sur une trame collective nationale incluant les souvenirs et les témoignages des acteurs majeurs du changement dans *The Time Was Ripe* (1983) et *Turning the Tide* (1989), le parcours personnel de Mabel Edmund semble plus modeste. Cependant, ce parcours témoigne de différentes prises de position qu'elle a défendues avec courage, même seule contre tous : « Though I knew my hand would be the only one raised in objection, I still raised it high » (*No Regrets* 59). Il constitue alors un message d'espoir pour les jeunes générations en montrant que l'on peut s'affranchir des limites et des rôles imposés par le discours colonial blanc dans une perspective plus large que celle du cadre communautaire restreint auquel on appartient, un élément que je développerai dans le chapitre suivant.

En conclusion, l'étude des récits de vie insulaires dans ce chapitre aura permis de mettre en valeur la manière dont les auteurs et leurs personnages se positionnent par rapport au discours colonial blanc en répondant à une infériorisation et un dénigrement systématiques par une valorisation de leur différence. Alors que chez Bandler, cette valorisation de l'altérité insulaire passe par une inversion des clichés véhiculés par les blancs, une dénonciation de leur esprit corrompu et l'instauration de nouveaux stéréotypes associant insularité, beauté, bonté, agencéité et prise de pouvoir, elle donne lieu chez Fatnowna à l'affirmation d'une identité narrative mobile et évolutive au gré des refigurations de l'auteur qui marquent son agencéité en tant que narrateur insulaire et viennent appuyer son discours politique en faveur d'une reconnaissance des siens et de leur histoire. Il est également question de reconnaissance dans le discours féministe et noir d'Edmund, lorsque, en seconde partie de *No Regrets*, elle témoigne de son parcours politique et artistique en dépit de sa différence. Dans tous les cas, il s'agit de déconstruire des structures de pensée héritées de la domination coloniale en renversant les représentations fixes et systématiques qu'elles engendrent et en montrant à quel point les frontières entre ces représentations réifiantes peuvent être perméables par le jeu du désir qui anime les relations de pouvoir à l'intérieur des récits insulaires. L'évocation de clichés et de contre-clichés à caractère racial qui attribuent une valeur aux personnes ainsi qu'aux objets a pour effet de créer des résonances narratives, des connexions qui cheminent au-delà des limites des discours figés et donnent aux récits une dimension moderne et poétique, composantes d'une pensée de la Relation comme nous allons le voir.

5. CHAPITRE 5 : Liminalité, hybridité et Relation : l'expérience des descendants insulaires en espace diasporique

Cet avant-dernier chapitre concernera plus spécifiquement la question du positionnement identitaire des descendants insulaires du Pacifique Sud dans un espace socio-géographique diasporique où plusieurs ethnies cohabitent. Il s'agit de resituer leurs écrits dans une perspective actuelle de reconnaissance de leur histoire, de leur héritage culturel et de comprendre leur impact sur le discours identitaire insulaire. Exprimé soit directement par Fatnowna et Edmund, soit indirectement chez Bandler dans *Welou, My Brother*, ce positionnement identitaire n'est pas unique et figé. Il dévoile au contraire son caractère fluide, ramifié et relationnel au fil du récit. Dans un premier temps, je reviendrai sur les notions de liminalité et d'hybridité en rapport avec l'expérience communautaire de ces descendants et la construction d'un espace diasporique qui s'étend au-delà des clivages raciaux et des tentatives de territorialisation outrancières, propres au discours colonial qui s'arroge le droit de nommer à sa guise et d'établir des frontières raciales, sociales et géographiques à son avantage. Ma tâche consistera alors à montrer que ces frontières ne constituent plus exclusivement des zones de démarcation mais fonctionnent aussi comme des zones de contact, des passages disait Glissant (*Philosophie de la Relation* 2009, 57) autour desquels se créent des espaces d'échanges qui contribuent à faire le lien entre les cultures et les civilisations dans une vision archipélisée et créolisée du monde. Par « archipélisée », il faut entendre ouverte à « d'autres alliances non mécanisées de la pensée » (52) tandis que « créolisée » signifie métissée du fait de l'interaction entre ses différentes composantes (65).

Le chapitre précédent m'a permis de développer la perméabilité des frontières dressées par les discours colonial et insulaire tant dans les valeurs associées à chaque groupe que dans leurs représentations respectives à travers une récurrence de signes qui témoignent de transferts de pouvoir entre les deux. Je souhaiterais maintenant me concentrer davantage sur l'idée de frontière telle qu'elle est appréhendée par les descendants insulaires, qu'il s'agisse de limites sociales, géographiques imposées donnant lieu à un sentiment de cantonnement et de marginalisation, ou encore d'un espace diasporique évolutif, perçu comme un lieu d'échange et/ou d'entraide entre les groupes en présence. Deux types de discours découlent de ces perceptions : l'un désireux de faire entendre sa voix en provenance de la marge, l'autre soucieux de marquer son intégration dans un espace diasporique élargi.

5.1. Faire entendre un discours de la marge

Difficile pour les auteurs insulaires de ne pas évoquer la place qui leur a été octroyée par les blancs non seulement dans le discours, mais aussi dans la dénomination et la délimitation arbitraire des espaces sociaux-géographiques en fonction de la race et du statut social. Tandis que les Européens organisent à leur guise les espaces urbains et en monopolisent le centre, les Insulaires vivent dans un premier temps en périphérie, près du bush et de la mer, dans des lieux qui témoignent de leur marginalisation mais les protègent encore des discriminations de l'homme blanc, avant de se rapprocher du centre et de ressentir plus vivement le racisme ambiant. C'est cette expérience de division des espaces liée à la race et au statut social que Fatnowna et Edmund font découvrir au lecteur, avant de poursuivre leur cheminement dans un espace diasporique plus ouvert.

5.1.1. Vivre en espace territorialisé et marginalisé

5.1.1.1. La marge comme espace de protection

Il s'agit ici de montrer comment les descendants insulaires font état d'une territorialisation à la fois verbale, sociale et géographique des espaces australiens dans un discours colonial blanc qui fait ainsi continuité avec le discours des planteurs et contremaîtres britanniques à la plantation. Cette territorialisation imposée les amène à comprendre quelle place leur est octroyée dans le monde des blancs et fait de certains lieux des espaces de discrimination. Il faut en effet se souvenir que dès l'arrivée des premiers colons britanniques en Australie en 1788, ces derniers ont pris possession des lieux et des espaces au nom de la Reine, les ont renommés et ont établi des limites en fonction de leurs propres critères, sans tenir compte des populations aborigènes qu'ils repoussaient vers des contrées moins hospitalières. En d'autres termes, ils territorialisent et colonisent non seulement par les actes mais aussi par les mots, en nommant et en organisant l'espace selon des structures et des règles particulières qui marquent leur appropriation et préfigurent un découpage strict en fonction de catégories à la fois raciales et sociales déterminées. Dans leur étude de deux géographes¹⁴⁰ chargés de cartographier l'espace australien, Graves et Rechniewski soulignent l'utopie d'un tel projet :

[their] cartography was a tool to appropriate the « empty continent » of Australia by projecting onto it utopian social and political solutions to problems at home. In constructing their utopias, they drew on a range of resources : maps, grid patterns, nomenclature, iconography and mathematical formulae in order to achieve the ideal divisions of territory and distribution of land that would realise their quest to establish a « new Britain ». (« Mapping Utopia » 2012, 1)

Cette utopie alimente le projet d'expansion impérialiste tout en laissant faussement

¹⁴⁰ Thomas J. Maslen (1787-1856) et James Vetch (1789-1869).

croire que la terre y est libre de droits et peut être idéalement organisée avec l'aide de la science.

La conférence de Berlin en 1871¹⁴¹ illustre ce même principe et constitue un parfait exemple de découpage colonial à en juger par la manière dont les représentants de plusieurs gouvernements européens se sont arrogé le droit de découper et de se répartir les terres fertiles et les zones fluviales d'Afrique sans tenir compte des populations existantes, dans une course effrénée à l'expansion et à l'organisation territoriale connue sous le nom de « scramble for Africa ». Dans leur définition du mot « cartographie », Ashcroft, Griffiths et Tiffin reviennent sur le lien entre organisation, dénomination et contrôle de l'espace en contexte colonial par la création de cartes :

The process of discovery is reinforced by the construction of maps, whose existence is a means of textualising the spatial reality of the other, naming or, in almost all cases, renaming spaces in a symbolic and literal act of mastery and control (*Post-Colonial Studies* 2007, 28).

Les cartes permettent ainsi de nommer et de séparer par des lignes fixes des espaces découverts lors d'expéditions maritimes organisées par les grandes puissances coloniales et valident leur appropriation par l'Occident, comme le rappelle le géographe Luc Vacher dans un article intitulé « La représentation de la frontière maritime dans les cartes régionales et la construction d'une vision de l'Océanie » (69).

A l'échelle de leurs vies individuelles, les récits de Fatnowna et d'Edmund témoignent de ce découpage spatial dans la mesure où les discours qu'ils portent, tant du point de vue blanc qu'insulaire, servent dans un premier temps de vecteurs à une délimitation des espaces sociaux-géographiques à la fois physique et nominative en fonction de la race et du statut social. Ainsi, dans *No Regrets* et *Fragments*, chaque auteur présente son lieu

¹⁴¹ Voir l'article de Jean-Baptiste Michel intitulé « Main basse sur l'Afrique ! » dans *GéoHistoire* (2015).

d'habitation comme un lieu où ils ont choisi de s'installer, bien qu'il soit difficile d'accès et situé à l'écart des villes. Dans *No Regrets*, Edmund évoque en effet l'installation de sa famille dans une zone appelée Northside qui se trouve le long des berges de Moores Creek au nord de Rockhampton : « There were no streets or suburbs or built-up areas as we know North Rockhampton today. It was mainly brigalow scrub, and prickly pear growing everywhere » (11). Dans la phrase suivante, elle mentionne à nouveau l'existence d'une végétation— « prickly pear infested scrub »— qui suppose le caractère inhospitalier de leur zone d'installation envahie par la végétation, en marge de la ville comme le dénote l'absence d'habitations ou de constructions. A cette époque, l'accès aux terres était encore très limité pour les Insulaires car ils ne pouvaient acheter que celles dont les Européens ne voulaient pas. Edmund explique néanmoins que cet espace liminal correspond au lieu choisi par plusieurs Insulaires pour s'installer auprès de leurs amis, souvent des hommes restés célibataires qui espéraient revoir leur île et retrouver leur famille avant de comprendre qu'ils n'y retourneraient probablement jamais, nous dit l'auteur (12).

Quant à Noel Fatnowna, il passe sa jeunesse non loin de la plage d'Eimo¹⁴² à Eulbertie, la ferme où travaille son père, située à une quinzaine de kilomètres de Mackay. Le weekend, lui et sa famille descendent à Blacks Beach, une zone marécageuse couverte de mangrove, propice à la pêche et à la baignade suivant la marée, comme l'indique le passage suivant : « We had a wonderful time in the swamps, all the black people. We never went out onto the beaches, but we just sort of circulated around, through the scrub and down the swamp and the mangrove flats, where the big tide comes » (*Fragments* 9). Là encore, on constate que les Insulaires choisissent une zone de rassemblement que des Européens, selon leurs critères,

¹⁴² Voir la carte dans *Fragments* (xii).

pourraient qualifier de peu agréable. Cependant, le fait qu'elle soit située à proximité de la plage, un espace ouvert à peine effleuré autour duquel ils ne font que circuler, leur assure une certaine tranquillité et une mise à l'abri de la curiosité des blancs, de regards intrusifs et dominateurs auxquels ils ont été soumis dès leur arrivée sur le sol australien. L'appellation « Blacks Beach » n'est sans doute pas due au hasard et bien que Fatnowna n'en précise pas l'origine, on peut tout à fait envisager qu'elle ait été ainsi nommée par les colons blancs, pour imprimer grâce au toponyme une démarcation supplémentaire qui concrétise la différence raciale et sociale d'un point de vue colonial. Edmund est plus explicite à ce sujet lorsqu'elle fait part au lecteur des deux appellations qui coexistent pour désigner son lieu d'habitation : pour les Insulaires, ce lieu correspond à « Northside » alors que les blancs l'appellent « Kanaka Town ». Dans l'extrait suivant, Edmund condamne cette dénomination car le terme « Kanaka » est considéré comme péjoratif par les Insulaires dans la mesure où il constitue une forme explicite de distinction raciale et sociale :

The area where the South Sea Islanders built their shacks and homes soon became known to the white community as « Kanaka Town ». I have never liked the term Kanaka Town. To me it seemed it was always used in a derogatory manner by Europeans. The Islanders never used the term. (*No Regrets* 11-12)

Comme si elle souhaitait se démarquer du mépris des Européens, l'auteur rappelle par ailleurs que ce lieu est associé à des souvenirs heureux de sa jeunesse : « I spent a happy childhood in the place they called « Kanaka Town » (10). En fait, les espaces liminaux dans lesquels vivent Edmund et Fatnowna constituent des espaces communautaires qui leur donnent un sentiment de sécurité et où ils se sentent protégés, à l'écart des blancs. L'évocation des montagnes qui entourent l'habitation des Fatnowna à Eimo renforce ce point de vue, notamment lorsque l'auteur les compare à un refuge : « They were leaving these mountains that had been home for so long, that had been their refuge from a world that did not want

them. They were now going to live in European style, in amongst the white people » (*Fragments* 52). Les contacts entre Insulaires et blancs sur cet espace d'implantation se limitent dans un premier temps à une certaine catégorie sociale d'Européens, essentiellement des fermiers et propriétaires de station d'élevage qui vivent dans un environnement proche et emploient souvent les parents des auteurs. Cette catégorie est à distinguer des blancs issus des milieux urbains modestes qui viennent progressivement s'installer près des Insulaires, modifiant le paysage social et les comportements de chacun. De lieux qui protègent où la mise à distance semble pour ainsi dire consentie, les espaces d'implantation insulaire deviennent en zone périurbaine des lieux de marginalisation et de ségrégation selon les codes d'une répartition sociale et spatiale à l'europpéenne.

5.1.1.2. La marge comme espace de ségrégation

Du fait d'un découpage des terres situées aux alentours des villes et de leur vente à des blancs plus pauvres, issus de la classe ouvrière, qui s'écartent du centre et s'installent à la périphérie au fur et à mesure que les villes s'agrandissent, les Insulaires se trouvent de plus en plus confrontés dans leur voisinage à un nouveau type de population blanche, avec leur conception des barrières sociales et raciales bien présentes à l'esprit. Dans ce passage introductif extrait du chapitre « Growing up Black in a White World », Fatnowna rend compte des conséquences spatiales et sociales de cette appropriation et de cette délimitation des espaces par les blancs :

It was when I was at school, when I was about eleven, that I first began to learn what it meant to be black in a white world. All my life I had known that I was black, but we didn't have much to do with white people ; and nobody seemed to make much of it, even when I first went to school. The children at our school were the children of farmers around the area. They never paid much attention to us as black children because their families had employed black people on their farms for many years. So it didn't make much difference there. One of us was just another person.

But the things began to change for us. New roads were being built in the district. Quarries were being dug. Land was being divided up, and sub-divided. And other people were coming to live in the area.

This was a different type of white people now : a poorer class of white people. These were poor working class people who now had started to accumulate things and get money. This working class white man was different from the farmers. And he – and his children – did pay attention to our being black. It was as if they had to prove they were better than we were, prove that we were the lowest on the social ladder (*Fragments* 33).

Selon l'auteur, cette nouvelle répartition des espaces induit un changement dans le comportement des blancs vis-à-vis des Insulaires en favorisant d'une part, une certaine rivalité sociale entre ces deux catégories situées au bas de l'échelle sociale et, d'autre part, un durcissement des différences géographiques et raciales les séparant en dépit de leur proximité physique, ce qui engendre également un comportement différent chez les Insulaires (on se souvient des accès de colère et des rixes évoquées par Fatnowna dans ce même chapitre de *Fragments* (42, 46).

Dans le premier paragraphe, l'auteur décrit une sorte de cohabitation paisible avec les fermiers où chacun tient sa distance sans que la couleur de peau ne soit prétexte à discrimination systématique (on notera d'ailleurs que l'auteur tend à minimiser cette différence par des expressions du type : « nobody seemed to make much of it » ou « it didn't make much difference there », soit parce qu'il ne s'en souvient plus, soit parce qu'il n'y prêtait pas attention, étant enfant à l'époque). Le second paragraphe laisse au contraire émerger, tant dans la forme que dans le fond, un affichage clair de la différence, que ce soit dans l'origine sociale de ces nouveaux blancs, dans leur comportement ou dans le ressenti de Fatnowna à leur rencontre. La répétition des termes « different » et « difference » vient ainsi renforcer le contraste entre une certaine indifférence de la part des fermiers face à la couleur de peau des Insulaires et le dénigrement annoncé de ces nouveaux blancs, qui non seulement les insultent mais amènent aussi les autres à faire de même par leur attitude. Pour Edmund comme pour Fatnowna, l'école constitue le premier lieu où ils sont confrontés à une différence, qui engendre parfois des réactions racistes de la part d'enfants blancs alors peu

habitué à voir des enfants noirs se rendre à l'école. Edmund explique à ce sujet :

Growing up when I was a child, there weren't many black kids about the place. The school that I went to, you could count them on one hand. I guess it was then, even though I never came across racism at school, I had the feelings within me that because of my colour I was different from the other kids in Rockhampton » (*No Regrets* 1)

L'expérience de Fatnowna apparaît quant à elle davantage marquée par le racisme, bien qu'il n'en ait pas réellement conscience au début :

I first became really aware of what being black meant when a child at school called me a nigger. I didn't know what it meant : to me, it seemed just another word. I came home and I asked my mother : « What's a nigger ? » She could not tell me and said : « Oh, cheeky people I think. » She didn't know what the word meant [...] After that, there seemed to be a big change coming over the other children. It wasn't long until the other children started to say things like that too » (33).

Le fait que sa mère ne soit pas en mesure de lui révéler le caractère insultant du terme « nigger » ne veut pas dire qu'elle en ignore le sens contrairement à ce que pense l'auteur, bien que le mot n'ait sans doute plus été utilisé par les fermiers blancs alentour, mais cela démontre qu'elle souhaite lui épargner cette première rencontre directe avec le racisme. De même dans *My Place*, l'auteur aborigène Sally Morgan ne semble pas non plus saisir la portée négative du terme « Boong »¹⁴³ employé par les autres enfants de l'école à son encontre. C'est sa sœur Jill qui, en lui révélant la signification de ce mot, lui fait prendre conscience de leur aboriginalité. Cet épisode intervient juste après que Morgan a découvert sa grand-mère en pleurs dans la cuisine, s'exclamant dans un mélange de colère et de désespoir : « You bloody kids don't want me, you want a bloody white grandmother, I'm black. Do you hear, black, black, black ! » (*My Place* 97), après avoir tenté de cacher son aboriginalité à ces petits-enfants afin de les protéger du racisme des blancs. Morgan comprend alors toutes les implications de ces révélations lorsqu'elle déclare : « I suddenly understood. There was a lot of social stigma attached to being Aboriginal at our school » (*My Place* 98). Contrairement à Morgan, il n'y a pas de révélation brutale pour Fatnowna, mais plutôt une prise de conscience

¹⁴³ Terme péjoratif pour désigner les Aborigènes en Australie.

progressive du comportement désobligeant de cette nouvelle vague de blancs vis-à-vis de lui, un comportement qu'il l'associe à de l'impertinence pour essayer de suivre la définition donnée par sa mère : « I started to get a feeling over me that some of these people were cheeky. What did they have to be cheeky about ? » (33). Dans ce contexte, le terme « nigger » apparaît comme un marqueur du cloisonnement social et racial mis en place par les colons européens dans leur réaménagement de l'espace australien. Ce cloisonnement se traduit géographiquement par la délimitation d'espaces dédiés aux blancs ou aux noirs dans une logique ségrégative qui autorise l'accès à certains lieux ou non, notamment dans le centre ville.

Tandis que sa famille s'était rapprochée de Rockhampton peu avant sa naissance, dans un mouvement de la périphérie vers le centre cette fois, Edmund revient, comme Fatnowna, sur l'impact de la nouvelle partition de l'espace à Northside : « The land was being subdivided into blocks and sold to European folk. Gradually the Islanders were getting closed in on » (*No Regrets* 17). Son propos justifie ici le sentiment d'enfermement social et physique ressenti par les Insulaires à l'arrivée des blancs, un cantonnement renforcé par la mise en place de nouvelles régulations qui limitent leurs droits et libertés au profit des blancs, comme le montrent les deux passages suivants tirés de *Hello Johnny* ! :

Long Beach has meant a lot to the South Sea Islanders over the years. For many years it has provided fish and food for the people but the Government laws have crept in and slowly taken over and the South Sea Islanders can no longer fish at will (7).

Where the locals were able to go out and catch a feed of fish, they now have to have licences and all the regulations that go with having a licence means that you have to be a full time fisherman. So as life gets harder, the freedom goes. Like Streuber's Creek that is silting up and starting a new creek in another direction, life goes on for the Islander people. But they have lost their interest in fishing, because they have been defeated by white man's rules and regulations (8).

C'est avec une nostalgie empreinte d'un certain pessimisme qu'Edmund évoque la manière insidieuse (suggérée par des expressions telles que « crept in », « slowly taken

over ») dont les Européens prennent progressivement mais sûrement possession des espaces jadis occupés librement par les Insulaires et les réorganisent en fonction de leurs besoins, à l'image de Streuber's Creek dont l'écoulement a été modifié et s'effectue désormais dans une autre direction. Puis elle revient sur les lois restrictives des blancs lorsqu'elle se remémore les moments passés avec son amie Lexie :

Lexie loved riding horses and we often used to go for rides up the beach or down to Keppel Sands and we would race each other along the beach. In those days everyone rode horses and there wasn't many people around the place. Today you can't ride your horse on the beach, there are laws against it (23).

A la fin de *Hello Johnny* ! Edmund ajoute que cette appropriation touche également les Aborigènes, eux qui dès le début de la colonisation européenne ont été en partie massacrés, chassés de leurs terres puis cantonnés à vivre dans des réserves comme le montre le passage suivant : « There weren't that many black people living in Rockhampton when I was a child growing up. They had all been removed from the towns to live on reserves » (57); avant de poursuivre :

Nowadays, the coastal lands are not enough for the white man and he wants all the desert and the centre of the country too. There is much gold and precious minerals out there to be mined and sold overseas that they don't care about the traditional owners, they just relocate them to another location (*Hello Johnny!* 60).

Que ce soit à l'intérieur des terres ou sur le bord de mer, Insulaires (et Aborigènes) semblent condamnés à subir l'emprise colonialiste et avide des Européens, c'est-à-dire dans ce contexte, les colons britanniques qui s'efforcent également de contenir et de limiter la présence de ces populations par des lois migratoires restrictives conformes à la politique de l'Australie blanche. A partir des années 1920, les syndicats de travailleurs obtiennent que seuls les blancs soient autorisés à travailler dans les plantations ou les raffineries de sucre, condamnant les Insulaires à un travail illégal de nuit¹⁴⁴ (*Fragments* 166). En milieu urbain, la

¹⁴⁴ Entre 1919 et 1921, le Queensland's Arbitration Court établit qu'aucun travailleur de couleur ne peut travailler dans les plantations de canne à sucre, excepté si la plantation appartenait à un compatriote.

ségrégation est de mise, car les Insulaires se voient refuser l'accès à des lieux publics du fait de leur couleur de peau. Fatnowna insiste à plusieurs reprises sur ce point dans sa description d'espaces non autorisés auxquels se trouvaient associés un certain nombre d'interdictions telles que celles en vigueur à l'Imperial Hotel où l'on refusait de servir les gens de couleur (46) ou dans le centre-ville : « You couldn't congregate together around town in the late forties, after the war ; the police wouldn't let you. They'd move you on, or come down and say you were swearing or drinking » (44) puis: « But we couldn't go into town and join the ladies' croquet club or the white people's clubs because they thought we would degrade them physically, by drinking out of their teacups or sitting at the same table » (*Fragments* 169).

Il évoque des exclusions à répétition, appliquées de 1906 à 1946 (167), en tout lieu et à tout âge, à la ville comme à l'école¹⁴⁵ que ce soit pour obtenir un prêt bancaire et acheter de la terre (157), ou encore pour participer à l'effort de guerre¹⁴⁶. Ces exclusions se font également ressentir dans le discours teinté d'amertume de l'auteur, notamment au travers de répétitions emphatiques et de métaphores filées relatives au vocabulaire de la marge et du dehors. De tels effets témoignent du statut d'exclus des Insulaires et renforcent l'idée d'une marge comme zone de cantonnement dans le chapitre intitulé « Outcasts in a White World » :

The Australian Workers' Union forbade us to take part in the working of the cane ; and I tell you, it was very hard ! We were now living on the canefarms or riverbanks or hills or scrub egdes. It seemed that we were living on the edge of everything ; down on the edge of the bank of the creek, or the edge of the scrub, or somewhere out of sight in out-of-the-way places where we could be got if we wanted. Nobody wanted to see us, but they knew we would work hard for them when they wanted us. Our life was on the margins, out of sight (*Fragments* 167).

Renvoyant à une nouvelle ère de pouvoir des syndicats, cet extrait vient entériner et amplifier le sentiment d'exclusion contenu dans d'autres passages qui lui font écho par

¹⁴⁵ Interdiction de s'approcher, de jouer ou de toucher des jeunes filles blanches ce qui était considéré comme un péché impardonnable (35).

¹⁴⁶ Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Insulaires ne pouvaient pas s'engager car ils n'étaient pas considérés comme australiens (*Fragments* 169).

l'utilisation de termes forts renvoyant à la situation des sans-abris : « We were fringe-dwellers » (157) ; « because of the colour of our skins, so many of us are still on the margins » (158). Fatnowna souligne cependant la plus grande acceptation des siens après la guerre du fait du manque de main d'œuvre, bien qu'ils demeurent marginalisés : « After the war, things were better – but remember how, when I was a young man, we blacks still hung around the margins, still fought with the police, still got kicked out of the white men's pubs » (169). Sa référence à « the time of the phasing out of the black man » évoque d'ailleurs la politique de l'Australie blanche qui prévoyait une extinction progressive des Aborigènes, décimés par les violences perpétrées à leur rencontre, les maladies transmises par les Européens et les déplacements répétés¹⁴⁷. Ici, l'auteur étend cette hypothèse aux Insulaires en les incluant dans la catégorie « black man » pour montrer la généralisation de ce phénomène à tout travailleur noir quelle que soit son origine, en dépit des strates sociales existant entre chaque groupe.

Dans *No Regrets*, Edmund partage son expérience de la ségrégation et du cantonnement racial à l'hôpital de Rockhampton en deux occasions, pour la naissance de ses enfants et peu avant le décès de son père. Ces souvenirs douloureux que l'auteur associe à des blessures (48, 69) laissent l'empreinte du racisme dans sa mémoire. Dans le premier cas, lorsqu'Edmund se rend à la maternité, l'isolement se manifeste à travers l'emploi d'un vocabulaire qui matérialise la séparation et l'éloignement avant de prendre une tournure plus sombre, en relation avec l'enfermement et la contamination :

The maternity hospital in Rockhampton had a separate ward for black mothers. It was a small room off the end of the back verandah of the main ward. It had three beds, a pan room, bathroom and a small room with three cots [...].

During the Second World War the hospital had used that little ward to lock up women who caught venereal disease from the American soldiers. They still had bars on the windows when we were there. And it was like a gaol, you weren't allowed out of bed until the tenth day after you had given birth (*No Regrets* 48-49).

¹⁴⁷ Voir à ce sujet *Imagined Destinies : Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory 1880 - 1939* (McGregor 1997).

En associant ici le pavillon réservé aux femmes noires à une prison, ce passage met en lumière le lien idéologique entre maladie, couleur de peau noire et emprisonnement, un lien symptomatique d'une certaine perception blanche du « problème aborigène », imprégnée du Darwinisme social et étendue aux personnes noires. Les Insulaires ont ainsi le sentiment de devoir être mis à l'écart de peur d'une contamination physique qui serait avilissante pour l'homme blanc. Fatnowna déclare d'ailleurs à ce sujet : « they were frightened that the blacks or the Islanders would desecrate their bar, let alone use the glasses or go and have a leak in their toilet. You know, they thought we were contaminated » (*Fragments* 47). Puis à nouveau : « they thought we would degrade them physically, by drinking out of their teacups or sitting at the same table » (169). L'auteur emploie deux termes forts, « desecrate » et « degrade » pour souligner une prétendue souillure morale entre noirs et blancs dans l'esprit de ces derniers, une souillure synonyme d'exclusion pour les Insulaires, comme l'indique cet épisode de *No Regrets* dans lequel Edmund conduit son père mourant à l'hôpital afin qu'il puisse y recevoir des soins adaptés :

Our friend said he would get him into the hospital section of a nursing home for old people [...] When we arrived, I went in and asked for the sister-in-charge. She came, and I explained to her who I was. Her next question set me right back on my heels : « Is your father as dark as you ? » When I told her « yes » she said, « We don't take black people here. » Then she went out to the car to check how black my dad was. She came back and said, « Your father is dying. » I said I knew he was, that was why I wanted professional care for him. But she still didn't take him, because he was black. I asked her were they prejudiced and she said, « Oh no, I am not dear, but some of the other patients might say something to upset him. » (*No Regrets* 70)

Il est ici particulièrement frappant de constater encore une fois, sur un plan humain, à quel point le discours blanc racialise les noirs. Il les enferme dans une catégorie en dressant des frontières de tout ordre, physiques, morales, géographiques ou sociales dans tous les espaces où les contacts sont inévitables. L'hypocrisie avec laquelle l'infirmière prétend se soucier du bien-être du père mourant d'Edmund alors qu'elle lui refuse tout accès à des soins

susceptibles de soulager sa douleur physique sonne comme une cruelle ironie aux oreilles de l'auteur qui conservera ce souvenir d'exclusion pour elle toute sa vie telle une blessure personnelle [« the deep hurt and pain that was in my heart », « the personal tragedy » (71)] avant de l'effacer symboliquement en détruisant le manuscrit écrit par Kath Walker (Oodgeroo Noonuccal de son nom aborigène) à ce sujet. Des années plus tard, Edmund s'en était en effet ouverte à l'auteur aborigène pour se libérer de sa souffrance : « I was able to pour out the hurt that had been locked up inside of me for so long, because I knew she would understand. » (*No Regrets* 71). Walker avait alors publié une nouvelle d'après l'histoire d'Edmund, ce qui lui avait valu une récompense. Elle en avait alors envoyé une copie à Edmund, qui l'avait brûlée.

Ce phénomène d'exclusion s'applique également dans le discours blanc qui réifie l'homme noir en le transformant délibérément en objet de conversation. Il se trouve alors réduit à une posture d'auditeur passif, contraint d'écouter des propos discriminatoires sans possibilité immédiate de réponse, comme cela pourrait être le cas dans le cadre d'une conversation normale où tous les participants sont considérés comme égaux. Mabel Edmund évoque cette posture peu confortable dans l'extrait suivant de *Hello Johnny !* :

I never mean to eavesdrop, but when you are travelling on a train on the day trip from Rockhampton to Brisbane, it takes ten hours to get to the destination, so you are trapped, a captive audience. Unless you have a set of earplugs or a walkman set and can listen to tapes then you have to listen to your travelling companions (58).

Elle y relate deux épisodes de sa vie dans lesquels elle s'est trouvée en porte à faux, prise au piège de conversations traumatisantes et marginalisantes sur les noirs. Dans le premier cas, Edmund avait environ six ans et elle attendait le bus avec sa mère. Elle explique :

Some ladies were sitting there talking. One had a girl about my age and she looked at her mother and said : « Mummy why is that girl black ? » Back came the mother's hurried reply : « She was born in the night time darling. » I remember standing there looking at my mum and wondering if this was true.

As soon as we were home, I asked her why did I come in the night time. She told me I was black because my father and mother were black, and so all of their children would be the same as their parents. The woman had lied to her daughter (*Hello Johnny ! 56-57*).

Alors que la jeune Edmund prend pour la première fois conscience du fait qu'elle est noire, ni elle ni sa mère n'interviennent, toutes deux restent interdites, exclues de la conversation malgré leur présence. Outre le fait d'être indirectement interpellée sur sa couleur de peau par une enfant blanche, c'est avant tout l'explication absurde donnée par sa mère qui fait comprendre à l'auteur le décalage idéologique existant entre chaque groupe. Un décalage marqué par le mensonge, entériné par la mère de l'enfant et réitéré quelques années plus tard dans un contexte similaire lorsqu'une autre jeune fille blanche pose à sa mère la même question sur l'origine de la couleur de peau de l'auteur et que cette dernière lui répond : « she was left in the smoke too long » (57). Seule la réaction d'Edmund diffère dans la mesure où sa prise de recul lui permet de comprendre l'absurdité d'une telle affirmation et de la dénoncer pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un mensonge, tels que ceux que les colons blancs ont institutionnalisés à grande échelle (suprématie de l'homme blanc civilisateur) pour légitimer leur prise de contrôle du territoire australien.

Le deuxième épisode de marginalisation dont l'auteur fait l'expérience a trait aux conversations qui s'engagent fréquemment entre les usagers de transports en commun lors de leurs déplacements. Edmund, alors adulte, aborde dans une perspective généralisante les sujets de conversation préférés de certaines personnes promptes à la discussion. Elle laisse entendre que les événements décrits sont récurrents, à en juger par les adverbes de fréquence utilisés :

Travelling on public transport for any long distance travel you will always find that there is one or more persons on board [...] who seem to believe that you now want to know all there is to know about their personal life. Sometimes this becomes very embarrassing for the people sitting in close vicinity of these talkative folk [...] Their main subjects seem to be their neighbour, her husband and family, or their own husband. Most times, the poor fellow, according to them, is the biggest no-hoper this side of

the black stump ! [...]

Another one of their favourite subjects that some of them love to expound on is Aborigines. « The blacks in this country ! They've got it good ! » they inevitably start off with. « The government gives them everything they want and they don't have to work, just sit around in the parks and drink all day long, making a nuisance of themselves » (*Hello Johnny!* 57-58).

Bien que dans ce contexte, les noirs désignent ici les Aborigènes, on imagine aisément le malaise ressenti par l'auteur, seule femme noire enfermée dans un compartiment de train avec des personnes blanches qui débattent sans retenue de leurs préjugés sur la condition des siens, comme si elle était invisible, inexistante : « I was so hurt and embarrassed, being the only Black sitting in the carriage » (58). Le malaise laisse finalement place à une blessure qu'Edmund a gardée en elle durant toutes ces années. On comprend dès lors que le besoin de dire, d'écrire, lui permet de faire sortir ce qui est enfermé à l'intérieur d'elle-même (*No Regrets* 71), une situation traumatisante de marginalisation gravée dans sa mémoire.

Ces trois exemples de discrimination ne sont pas les seuls, comme l'affirmait Faith Bandler lors d'une émission télévisée intitulée « Face the Press : Slavery in Australia, an Interview with Faith Bandler » dans sa réponse à l'un des journalistes qui lui demandait si elle gardait en mémoire des exemples de discrimination : « Many come. I cannot count them : you don't record specific incidents because you run out of paper and pencil » (ma transcription). Il semble en effet difficile pour les auteurs insulaires de tous les énumérer dans la mesure où ces actes se reproduisent de manière plus ou moins ouverte, subtile ou insidieuse dans la vie de tous les jours ; par conséquent, leur choix se porte sur les éléments les plus marquants, qui font eux-mêmes événement au sens où Patrick Chamoiseau l'entend, c'est à dire qu'ils constituent une « émergence [...] qui donne du relief à un quelconque réel » et aide à « construire l'ossature d'une histoire personnelle » (*Un dimanche au cachot* 2007, 131). Bien qu'il s'agisse ici d'expériences négatives au cours desquelles leur différence semble leur être jetée en pleine figure, ces événements participent à la construction personnelle et

identitaire des auteurs qui transforment la valeur négative de leur différence contenue dans le regard de l'autre en élément positif qu'ils revendiquent finalement comme une part de leur identité.

Enfin ces actes discriminatoires font écho à la dévalorisation systématique de leurs ancêtres par les blancs dès leur enlèvement sur l'île d'origine et démontrent que les préjugés raciaux, ces barrières sociales et idéologiques, persistent ou se reconstituent sous d'autres formes suivant les époques, depuis la période des plantations jusqu'à l'assimilation puis à l'intégration des Insulaires dans la société australienne. La politique d'uniformisation raciale de l'Australie et le souhait d'une population à composition majoritairement britannique ou nord-européenne jusque dans les années 1970 ont entraîné la mise en place de classifications strictes et de quotas d'immigration imposés par des lois à caractère discriminatoires qui devaient garantir et protéger la teneur blanche de la population australienne selon Martine Piquet (*Australie plurielle* 2004, 95, 116, 144). Ces restrictions établies à grande échelle sur des principes raciaux viennent renforcer un système de stratification sociale visible même à l'intérieur de la marge où se trouvent Insulaires australiens, Aborigènes et immigrés d'autres communautés.

5.1.2. Strates raciales et sociales à la marge : hiérarchiser pour mieux régner

En fait, on se rend compte que loin d'être « contaminés » physiquement et moralement par les noirs, ce sont les blancs qui contaminent les autres communautés avec leurs perceptions raciales et leurs préjugés erronés qui viennent biaiser les relations entre chaque groupe. C'est en effet au contact des blancs en milieu urbain ou péri-urbain que les Insulaires et ceux qui vivent à la marge ressentent la ségrégation et la marginalisation, ils y

apprennent leur place comme l'explique Fatnowna (35) non seulement par rapport aux blancs, mais aussi entre personnes de couleur. Il existe également une hiérarchie sociale entre les blancs d'origine britannique, ceux venus d'Europe du nord et ceux du sud, ce qui vient renforcer un effet de stratification à l'intérieur même de la marge, avec des Européens blancs non considérés comme tels et des non-blancs insulaires, aborigènes ou asiatiques. Cette volonté systématique de catégorisation et de différenciation à outrance marque encore une fois un désir de préserver à l'intérieur du pays une majorité blanche qui enracine sa lignée dans le territoire australien comme le dit Edouard Glissant¹⁴⁸ (*Poétique de la Relation* 2009, 25) et en assure le contrôle politique.

5.1.2.1. Hiérarchisation des blancs

Les récits insulaires laissent apparaître plusieurs catégories de blancs qui se distinguent entre eux par leur origine raciale, sociale et leur lieu d'implantation en Australie. Dans *Wacvie*, j'avais déjà noté la différence de statut qui existait entre les riches magnats de l'industrie sucrière tels que Fox, établis dans les villes du sud à Brisbane, Sydney ou Melbourne et les gérants de plantation qui devaient s'exiler dans le nord tropical du Queensland pour y cultiver la canne à sucre. Les bénéfices réalisés permirent à une certaine bourgeoisie provinciale de s'y développer. Alors que le système de ces immenses plantations devait peu à peu péricliter, soumis à de rudes contraintes de main d'œuvre, de climat et de rentabilité, de plus petites exploitations se développèrent sur des terres achetées par de nouveaux migrants européens venus s'installer comme travailleurs. Plusieurs bénéficièrent de plans d'aide à l'installation pour venir combler le manque de main d'œuvre et contribuer

¹⁴⁸ Dans *Poétique de la relation*, Glissant définit l'identité comme « cette revendication ou cette connaissance d'une lignée inscrite dans un territoire » (1990, 25).

à accroître la population de cet immense pays afin de garantir un « développement économique nécessaire au maintien d'un niveau de vie décent », notamment après les attaques japonaises sur Darwin, Broome et Wyndham lors de la deuxième guerre mondiale comme le souligne Martine Piquet (*Australie plurielle* 2004, 140). Obnubilée par la prééminence accordée à la population blanche qui devait être inscrite dans la constitution de 1901, l'Australie n'a eu de cesse de favoriser l'introduction de colons blancs majoritairement d'origine anglo-celtique dès l'arrivée de la première flotte de détenus en 1788 à Sydney Cove. Dans *Race and Racism in Australia* (2006, 85), David Hollinsworth explique que cette population britannique tripla en nombre entre 1832 et 1842.

Martine Piquet apporte par ailleurs un éclairage intéressant sur l'existence de « clivages profonds » entre Anglais, Écossais et Irlandais (*Australie plurielle* 2004, 96). Ces derniers avaient fait l'objet de déportation massive au dix-neuvième siècle pour cause d'infraction contre les biens (« property offences ») rappelle Macintyre (*A Concise History of Australia* 2004, 43) du fait de leur tentative de résistance à l'oppression des grands propriétaires anglais qui essayaient de s'octroyer leurs terres. Pire, ceux-ci étaient parfois considérés comme une race inférieure et à part : « [their] inherent cultural or religious differences disqualified them as 'white' » (Hollinsworth 2004, 86). Piquet rappelle à ce sujet que :

[P]armi les « races » européennes, les « races » germaniques tenaient le haut du pavé tandis que les « races » celtiques, latines et slaves étaient considérées comme notoirement inférieures. Les premières étaient audacieuses, entreprenantes, laborieuses et hautement morales, les autres étaient, pêle-mêle et à des degrés divers, fantasques, paresseuses, amORAles et esclaves de leurs instincts (*Australie plurielle* 2004, 95-96).

Les conceptions eugénistes qui prévalaient au moment de la colonisation de l'Australie résultent des théories scientifiques développées avant même que celles de Darwin sur l'évolution n'aient été dévoyées par le biologiste et philosophe Herbert Spencer. En 1735,

le naturaliste suédois Linné développa une taxonomie selon laquelle l'humanité se diviserait en quatre races de couleur (les Européens, les Africains, les Asiatiques et les Indiens d'Amérique qualifiés de « peaux rouge ») d'après l'idée d'une grande chaîne de l'évolution inspirée de la création divine. Puis les théories de Johann Friedrich Blumenbach et de l'ethnologue britannique James Cowles Pritchard mirent en avant l'idée d'une hiérarchie entre les races, ce dont Russell McGregor nous donne un aperçu dans le prologue d'*Imagined Destinies : Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880-1939* (1997, 7). En définitive, les Irlandais furent beaucoup plus nombreux que les Écossais à venir s'établir en Australie par exemple, notamment suite à la Grande Famine de 1850. Plusieurs furent aidés par l'Église catholique qui dépêcha de nombreux prêtres sur cette nouvelle terre. Par un retournement ironique de situation, on considère aujourd'hui qu'environ un tiers des Australiens déclarent avoir un ancêtre irlandais¹⁴⁹.

Autre exemple de hiérarchisation et de discrimination flagrante envers des Européens, celle qui frappa les Italiens¹⁵⁰ venus pour beaucoup travailler dans les plantations de canne à sucre dès 1891, puis dans les mines et les exploitations agricoles. Surnommés dans la presse locale les « Chinois d'Europe » (Hollinsworth 2006, 86) en référence aux Chinois qui affluèrent en Australie après la découverte d'or en 1851 et qui concentraient l'essentiel des discours racistes au même titre que les Indiens (du sous-continent indien) venus travailler sous contrat comme « indentured workers », les Italiens furent également jugés inférieurs, « non-assimilables » et péjorativement comparés à des noirs (Hollinsworth 2006, 87). En effet, comme ils travaillaient dans les plantations de canne à sucre, ils avaient la peau tannée

¹⁴⁹ Voir l'article « Has Australia Forgotten its Irish Past ? » de Ronan McDonald paru dans le *Sydney Morning Herald*, consulté le 21 juillet 2016.

¹⁵⁰ Voir le site Internet <<http://italianlegacy.com>> consulté le 21 juillet 2016.

par le soleil cuisant et on leur reprochait ce teint basané, très prononcé s'ils venaient du sud de l'Italie pour échapper à des conditions de vie très dures (Piquet 2004, 126). Dans les années 1920, de très vives tensions éclatèrent entre Australiens et Italiens, aboutissant à la mise en place de quotas de migration exigés par l'*Australian Workers' Union* afin de garantir l'emploi d'au moins 75% d'Australiens dans l'industrie sucrière (Piquet 2004, 126).

En tant qu'Européens méridionaux, les Maltais étaient catégorisés dans la même tranche inférieure de migrants que les Italiens ; leur venue était d'ailleurs fortement limitée par ces nouvelles mesures, à ceci près qu'en 1930, ils furent inclus dans la catégorie « britannique » avant d'en sortir l'année suivante (Piquet 2004, 127). Cela explique sans doute l'afflux de Maltais et d'Italiens auquel Noel Fatnowna fait référence dans *Fragments* (41, 157, 158, 167), lui qui souligne également à quel point le racisme blanc des colons britanniques les affectait, comme dans le passage suivant :

Even though it was the Maltese and the Italians and the other people from the Mediterranean who had got the farms and were settling in here, things weren't always easy for them. This was a new country for them, strange and wild. And they faced a lot of racism from the whites who had always run Mackay, the English and the Scots and the rest (*Fragments* 167).

Et Wacvie de conclure, à la fin du roman, après qu'un fermier allemand lui demande de le cacher pour échapper aux camps d'internement dans lesquels les ressortissants allemands, italiens, japonais se trouvaient emprisonnés et spoliés de leurs biens pendant et après la Seconde Guerre mondiale : « I thought they fought us because they wanted us to work as their slaves. But they fight each other also » (146). Après l'évocation des injustices perpétrées par les blancs dans chacun des récits, ces deux extraits mettent en valeur une prise de conscience des auteurs quant à l'étendue des préjugés britanniques au-delà des clivages blanc-noir autour desquels leur histoire se construit.

Il est également important de rappeler que l'attitude discriminatoire des colons

britanniques se propage telle une onde de choc tout au long de l'échelle sociale, une échelle de valeur mise en place par leurs soins pour évaluer le degré d'avancement et de civilisation de chaque groupe ethnique en fonction de son origine géographique. Deux paramètres entrent ainsi en ligne de compte pour mesurer ce degré d'évolution : l'origine ethnique, en d'autres termes la race, et la classe sociale, souvent liée au premier paramètre dans la logique déterministe et colonialiste d'un groupe (ici les colons britanniques) qui cherche à imposer son joug sur des peuples soi-disant inférieurs, mû par une croyance en sa supériorité raciale et de fait en sa capacité de survie au détriment d'autres ethnies¹⁵¹. On perçoit dès lors dans quelle mesure leur point de vue se trouve faussé dans cette logique d'auto-renforcement hégémonique censée asservir les autres à leur cause et qui, de manière plus inquiétante encore, semble toucher toutes les strates de l'échelle sociale. En effet, Martine Piquet rappelle que « la xénophobie n'était pas l'apanage de l'élite politique. Elle était virulente à tous les niveaux de la société, particulièrement au sein de la classe ouvrière déterminée à défendre 'les salaires dignes de l'homme blanc' » (*Australie plurielle* 2004, 120), comme le montre l'attitude discriminatoire des nouveaux travailleurs blancs à l'encontre des insulaires dans cet extrait de *Fragments* :

This working class white man was different from the farmers. And he – and his children – did pay attention to our being black. It was as if they had to prove they were better than we were, prove that we were the lowest on the social ladder. (*Fragments* 33)

Cette classe ouvrière est elle aussi victime de discrimination sociale car elle est, depuis Herbert Spencer, considérée comme inculte, sale et bestiale, affirme Hollinsworth (*Race and Racism* 2006, 32) en référence au chapitre intitulé « The Perversions of Inheritance » de Philip Cohen dans *Multi-racist Britain*. Dans *Caste, Class and Race*,

¹⁵¹ Concept développé par Herbert Spencer et non Darwin, comme le rappelle Hollinsworth (*Race and Racism* 2006, 32).

l'Américain Oliver C. Fox considère le racisme comme une stratégie pour diviser la classe ouvrière et l'exemple de l'Australie illustre tout à fait ce point de vue. Ainsi cette tendance à la catégorisation et à la discrimination affecte petit à petit toutes les nuances du spectre social et touche également les non-blancs, notamment la main d'œuvre chinoise et indienne et en particulier les noirs dans le cas des récits insulaires.

5.1.2.2. Diviser les noirs entre eux

Alors que diviser pour mieux régner semble être le maître mot des colons britanniques par le jeu de la discrimination sociale et raciale entre blancs ou avec les non-blancs et les noirs comme je l'ai montré précédemment, les récits de Mabel Edmund et Noel Fatnowna mettent aussi en évidence la mise en place d'une hiérarchie sociale entre les noirs présents sur le territoire australien, qu'il s'agisse des Aborigènes, des Insulaires mélanésiens du Pacifique ou des Insulaires du Détroit de Torres. Absents chez Faith Bandler, Francis Wimbis et Jacqui Wright, ces différentes composantes de la frange noire de la population se sont retrouvées partie prenante d'une mise en concurrence de leurs ethnies dans l'intérêt de l'homme blanc.

Malgré un classement généralisant et marginalisant de cette population sous l'appellation commune « Black », dont Hollinsworth cite un autre exemple avec le cas des Afghans (94)¹⁵², force est de constater que les blancs ont su créer les conditions propices à une concurrence exacerbée accentuant les rivalités et les velléités entre chaque groupe en présence « selon le vieux principe de 'diviser pour mieux régner' » comme le souligne

¹⁵² En effet, Hollinsworth évoque la diversité régionale et ethnique des chameliers afghans, pakistanais, turcs, iraniens et égyptiens pourtant tous considérés comme des « Afghans » par les blancs qui les ont introduits sur le territoire australien.

Martine Piquet (*Australie Plurielle* 2004, 49). L'idée de concurrence raciale est d'ailleurs utilisée par Fatnowna lorsqu'il déclare au sujet des rivalités avec les nouveaux blancs venus d'Europe méridionale :

The whites who were coming into this area were able to get credit from the banks to buy farms and get the equipment they needed. We got nothing. Surely but slowly we were being phased out again. We couldn't compete ; without money it was no use whatsoever. We weren't trusted with the money because *our* place was down the creek. (*Fragments* 157)

Il est ici intéressant de noter la référence à « phase out », un verbe utilisé par les anthropologues et colons blancs qui avaient dès le dix-neuvième siècle parié sur une extinction progressive de la race aborigène en Australie. De même pour l'expression « doomed race » (McGregor 1997, 13) signifiant une race vouée à l'extinction que l'on retrouve dans le passage suivant : « Between unions and churches and capitalists, we were a doomed race » (*Fragments* 165-166). Pour un temps, l'auteur reprend à son compte le vocabulaire que les blancs associent à la condition aborigène pour évoquer celle des siens, dans le but d'indigéniser d'une certaine manière leur position, la rendant ainsi ouverte à une reconnaissance propre de leur statut et à l'octroi d'aides semblables à celles perçues par les Aborigènes. Indigénisation va en ce sens de pair avec une politisation des débats autour des questions de reconnaissance de l'existence des Insulaires australiens du Pacifique Sud et de leurs conditions précaires. Ces conditions ne sont pourtant pas similaires à celles des Aborigènes, comme Fatnowna le souligne par ailleurs : « We black people suffered more, though not as bad as the Aboriginal people » (*Fragments* 97), ce qui implique également une hiérarchie dans la douleur et le degré de souffrance infligé par les blancs. En fait, cette compétition interraciale ressemble à une course dont l'enjeu concerne la queue du peloton, c'est-à-dire ceux qui se situent au bas de l'échelle sociale et qui ne souhaitent en aucun cas terminer derniers. Une certitude cependant, les Aborigènes en sont les grands perdants.

Mabel Edmund déclare à ce sujet : « Every race thinks it is superior to another race » (*Hello Johnny!* 56), ce qui est répété à trois reprises sous des formes proches dans les pages suivantes (58-59). Selon elle, les distinctions de classe et de statut opérées par les blancs ainsi que leur goût du profit sont à l'origine de cet état de fait, comme elle le laisse entendre dans le passage suivant :

Years ago, there was a class distinction between Aborigines, Torres Strait Islanders and South Sea Islander folk. Each group thought that they were better than the other. In 1905 the South Sea Islanders' Slave Trade Act *was abolished* and the slaves *were* all *set* free. They could return to their island or remain in Australia and identify as Australian citizens. Some had married into other races and were happy to settle here with their families. In some instances they felt superior to Aborigines and Torres Strait people. They had full citizenship rights ; they could vote and buy their own land. It went to the heads of some.

The Aboriginal folk *were shut away* on reserves. This was for their own good, *was* the reason *given* by the State Government. But the government broke up many Aboriginal families and today many Aborigines are still searching for their lost relatives.

The Torres Strait Islanders were living in paradise on their beautiful islands untouched by any laws except their own. Food was abundant on the land and the sea had a rich harvest for them. Beche-de-mer, pearl diving, fishing, everything the sea had to offer was there for them. Then once again the State Government wanted an interest in everything and soon the fishing boats and the trawlers moved in to rape the seas around the islands.

The beche-de-mer *were wiped out*. Families began moving over to the main land, where the husbands found work on the railway and in the mines. Many T.I. families live in the towns along the Queensland eastern coast line now. They received the right to vote and to own their land in the late sixties when a referendum was held and the Australian people voted that the Aborigines and Islanders be counted on the census forms and be allowed to buy their own land. Before the referendum they *were not considered* by the Australian Government to be people of importance, otherwise why didn't they count in the census ? (*Hello Johnny ! 59*).

Dans chacun de ces paragraphes dédiés à un groupe particulier, Edmund utilise les mêmes moyens pour dénoncer le traitement qui leur est réservé et étayer son propos sur les distinctions opérées par les blancs. En effet, chacun comporte des constructions de verbes au passif (mis en italique par mes soins) qui mettent en évidence une décision imposée par le gouvernement du Queensland (dont dépendaient aussi les îles du Déroit de Torres) ou le gouvernement fédéral. Aborigènes, Insulaires australiens du Pacifique Sud et du Déroit de Torres ne peuvent que subir cette décision qui vient bouleverser le cours normal de leur vie et souligne le pouvoir décisionnaire et législatif dont bénéficient les blancs. Ainsi les Insulaires australiens du Pacifique Sud se voient octroyer la citoyenneté australienne plus tôt

que les Aborigènes et les Insulaires du Déroit de Torres, ce qui leur permet d'acquérir un meilleur statut social et renforce leur sentiment de supériorité. Ce sentiment était d'ailleurs conforté par les blancs qui les considéraient comme plus travailleurs, mieux élevés, dociles et chrétiens comparés aux Aborigènes (Hollinsworth 2006, 95). Fatnowna rappelle en outre que certains blancs incitaient les Insulaires à chasser les Aborigènes et à commettre des exactions à leur encontre, ce qu'ils ne privaient pas de faire, comme l'auteur l'admet lui-même :

It was very hard for those Aboriginal people, poor and even starving in their camps. No doubt the Aboriginals tried to befriend the Islanders, but some of our people were very cruel toward them. Some of the time, the two races were set against one another by the whites. There was a respectable planter, a pillar of society (up at Innisfail, I think it was), who in the early days used to give his Kanakas – wild men from the New Hebrides – every Sunday off to go and hunt Aboriginals. They hunted them and ate them. (*Fragments* 125)

Malgré ce terrible constat, dont il dénonce l'ironie¹⁵³, et qui inclut l'aveu du meurtre de trois Aborigènes par son oncle dans le paragraphe précédent, l'auteur essaie de se dédouaner en rejetant la faute sur l'homme blanc quand il évoque : « the atrocities and the cruelties the white man led the South Sea Islanders to commit, leading one black man to kill another » (125-126).

Il faut également ajouter à cela la manière dont les blancs utilisaient les Aborigènes comme milice (*Native Police Force*) pour poursuivre d'autres Aborigènes en fuite dans les zones frontalières ou comme pisteurs pour rabattre les enfants aborigènes échappés des institutions d'internement où l'on plaçait ceux dont le teint était le plus clair après leur enlèvement et leur séquestration. L'auteur aborigène Doris Pilkington compare ces lieux à des camps de concentration dans son roman *Follow the Rabbit-Proof Fence* (2013, 72).

Plus récemment, les aides et subventions accordées aux Aborigènes par le

¹⁵³ Déjà évoquée dans le deuxième chapitre.

gouvernement depuis qu'ils sont officiellement devenus citoyens australiens ont créé un malaise au sein des communautés insulaires défavorisées qui, elles, ont en revanche choisi de préserver leur identité insulaire : elles se sentent en effet en plus grande précarité que les Aborigènes et aspirent à être reconnues pour leur contribution au développement économique du pays.

En conclusion de cette première sous-partie, les récits insulaires portent en eux la trace du système de stratification, de différenciation interethnique et de territorialisation mis en place par les colons européens blancs afin qu'ils puissent asseoir leur domination. Malgré ces tentatives de cloisonnement récurrentes, des relations se sont tissées entre chaque groupe et ont permis d'écrire une autre histoire pour l'Australie, celle d'un pays multiculturel dans lequel de nouvelles composantes de son héritage culturel essaient de coexister.

5.2. Se positionner dans un espace communautaire diasporique

Durant la période de colonisation de l'Australie, la mise en contact de différents groupes ethniques blancs, noirs ou asiatiques, à la marge des espaces urbains, a permis la création d'espaces diasporiques dans lesquels les cultures et les identités se sont métissées en dépit des frontières érigées par les blancs, qu'elles soient à caractère racial, social ou encore linguistique et culturel. Ces relations nouées bon gré mal gré au sein d'espaces liminaux partagés, en particulier évoquées par Edmund, Fatnowna et Bandler dans *Welou, My Brother* invitent à une mise en parallèle avec une évolution politique australienne qui favorise l'assouplissement de ses règles migratoires vers la fin des années 1950, alors que le pays fait face à une pénurie de main d'œuvre que l'afflux britannique peine à compenser (Piquet

Australie plurielle 2004, 143). Cette évolution politique a également un impact sur la manière dont les « Nouveaux Australiens » (147) sont considérés : on passe en effet d'une volonté d'assimilation à un phénomène d'intégration dès 1959 puis au multiculturalisme en 1973 avec un recentrage économique sur la zone Asie-Pacifique et non plus sur le seul référent britannique (150). Les Insulaires australiens bénéficient en partie de ce changement de perspective et leurs récits démontrent qu'ils cherchent à se départir des clivages raciaux afin d'obtenir une certaine égalité dans leur relation à l'autre. Les concepts d'hybridité et d'identité-relation seront ici débattus pour porter un éclairage sur le type d'espace diasporique mis en place à travers les récits.

5.2.1. D'un espace liminal cloisonné à un espace diasporique ouvert

Inspirée par les approches de l'anthropologie, des études transnationales et de la géographie, Susan Stanford Friedman utilise dans *Mappings : Feminism and the Cultural Geographies of Encounter* (1998) une rhétorique spatiale pour se démarquer des clivages bipolaires traditionnellement associés à la notion de différence dans une perspective colonialiste. Elle essaie également de définir une nouvelle géographie identitaire axée sur six types de discours qui traduisent des positionnements différents, parfois complémentaires ou contradictoires en fonction des époques : « these are the discourses of multiple oppression ; multiple subject positions ; contradictory subject positions ; relationality ; situationality and hybridity » (20). Alors que les cinq premières catégories ont déjà été évoquées dans cette thèse, mon attention portera davantage sur l'aspect hybride des identités insulaires qui se construisent dans les espaces frontaliers. Considérée par plusieurs penseurs parmi lesquels Stuart Hall (*Cultural Identity and Diaspora* 1989), Paul Gilroy (*The Black Atlantic* 1993),

Homi Bhabha (*The Location of Culture* 1994) ou James Clifford (« Diasporas » 1994 ; « Traveling Cultures » 1992) comme liée au concept de diaspora, la notion d'hybridité permet d'aller au-delà des oppositions binaires relatives à toute notion d'identité fixe, exclusive et essentialiste comme le rappelle McLeod (*Beginning Postcolonialism* 2010, 254). Dans un article intitulé « Hybridity »¹⁵⁴ John Hutnyk note qu'en contexte diasporique, elle s'apparente à un processus de formation culturelle et identitaire non achevé, évolutif, résultant de la mise en présence de populations souvent déplacées qui adoptent et réinterprètent des éléments constitutifs de la culture du pays en fonction de leur propre héritage culturel, comme l'a montré Iain Chambers (*Migrancy, Culture, Identity* 1994, 50). Chez les Insulaires australiens, ce processus se caractérise par la manière dont ils ont progressivement adopté la langue, la religion et certains aspects culturels des Européens tout en essayant de préserver, d'intégrer une partie de leurs valeurs, chants et danses traditionnels, comme je l'ai déjà évoqué dans le deuxième chapitre de cette thèse. L'hybridité ne reflète en aucun cas un produit fini ou un état en soi, comme pourrait le laisser entendre Susan Friedman lorsqu'elle la définit en tant que : « cultural grafting that is the production of geographical migration » (24). S'appuyant sur l'origine biologique du terme et son application en agriculture et horticulture qu'elle étend au champ de la formation identitaire, Friedman ajoute que l'identité formée à partir d'un phénomène migratoire constitue la résultante d'une greffe culturelle. Cependant, comme l'a souligné Robert Young (*Colonial Desire : Hybridity in Theory, Culture, and Race* 1994) l'emploi de ce terme reste problématique de par son origine latine peu élégante (référence à la progéniture d'une truie domestique et d'un sanglier

¹⁵⁴ Dans *Diasporas : Concepts, Intersections, Identities* dirigé par Kim Knott et Sean McLoughlin (59-62).

sauvage) ou encore parce qu'il sous-entend, selon Gilroy¹⁵⁵ un état de pureté originelle des deux cultures primaires à partir desquelles se forme une culture hybride. Loin de l'idée contenue dans ces deux approches, j'utiliserai pour ma part le mot « hybride » avec prudence et parcimonie quand il permet de souligner la dimension transgressive que lui reconnaît Bhabha dès lors qu'il s'agit de contrer le pouvoir colonial hégémonique ou de remettre son autorité en question (*The Location of Culture* 1994, 162). L'emploi de « créolisation » dans le domaine du langage, donc du symbolique, peut aussi constituer une option pour parler de l'errance créatrice définie par Édouard Glissant comme caractéristique du mélange culturel qui dépasse le cadre du simple métissage biologique :

[L]a créolisation est imprévisible alors que l'on pourrait calculer les effets du métissage. On peut calculer les effets d'un métissage de plantes par boutures ou d'animaux par croisements, on peut calculer que des pois rouges et des pois blancs mélangés par greffe vous donneront à telle génération ceci, à telle génération cela. Mais la créolisation, c'est le métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité » (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 19).

Cette errance créatrice que sous-tend la créolisation renvoie directement à la poétique de la Relation (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 89) et aux phénomènes de culture composite (60) et d'identité-relation (*Poétique de la Relation* 1990, 158) proposés par Glissant, que j'utilise pour évoquer le mélange des cultures et des identités qui se produit à la frontière entre les Insulaires et les autres communautés présentes. Déjà utilisé dans le contexte caraïbe par l'historien Edward Kamau Brathwaite pour décrire : « the stimulus/response of individuals within the society to their environment and to each other » (*The Development of Creole Society in Jamaica* 1971, 11), le terme « créolisation » souligne aussi la dimension réciproque des échanges interculturels qui résultent de la mise en relation de populations déplacées, un point sur lequel je reviendrai dans la prochaine sous-partie. Cette mise en relation invite davantage à utiliser l'appellation moins ambiguë d'« identité de

¹⁵⁵ Cité dans « Hybridity » de John Hutnyk (2010 61).

la Relation » plutôt que celle d'identité hybride, un point de vue défendu par Christine Chivallon « pour rendre compte d'une socialité par référence au réseau et à la transversalité » (« La diaspora noire des Amériques » 2002, 65). Quant à l'appellation « créole », elle a été employée dans de multiples contextes pour désigner des hommes blancs, des métis, des esclaves noirs, des marrons, libres, évadés ou affranchis, pourvu qu'ils soient natifs d'un pays du Nouveau Monde comme le rappelle Brathwaite cité par Ashcroft, Griffiths et Tiffin (*Postcolonial Studies* 2007, 50). Par conséquent cette appellation généralisante ne peut suffire à exprimer la dimension relationnelle des identités au-delà même des espaces qui leur sont impartis. J'en reviens alors à la notion d'identité-rhizome, opposée au principe de la filiation et de l'identité comme racine unique, et au lien entre culture composite et créolisation établi par Glissant comme principe fondateur de sa théorie du Tout-Monde. Il y défend l'idée d'un monde qui « se créolise » (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 15) par la globalisation des échanges et le déplacement des populations en expliquant : « J'ai lié le principe d'une identité-rhizome à l'existence de cultures composites, c'est-à-dire de cultures dans lesquelles se pratique une créolisation » (*Introduction à une poétique du divers* 1996, 60). Si j'applique ce raisonnement au cas des Insulaires australiens, cette créolisation se produit dans un espace liminal situé à la frontière entre une culture dominante coloniale qui essaie d'imposer sa loi et ses valeurs et un espace marginal multiculturel de sujets dominés et / ou colonisés que l'on s'efforce de contenir sans pour autant en maîtriser le mouvement ni la portée.

Rappelons à ce titre que Susan Friedman est l'une des premières critiques à établir une distinction précise entre la notion de frontière (« boundary ») en tant que limite arbitraire imposée par le discours colonial et celle d'un espace frontalier (« borderland »), empruntée à Gloria Anzaldúa dans son ouvrage intitulé *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*

(1987). « Borderland » y désigne une zone de contact, d'échange, de relation dans laquelle les cultures se mêlent, s'opposent et se recomposent. Voici les définitions que Friedman propose :

By *boundary*, I mean a fixed line separating one side from another, often symbolically marking different sovereignties and loyalties ; by *borderland*, I mean an indeterminate, potentially shifting and broad terrain across and through which intercultural traffic and transaction circulate (*Mappings* 1998, 135).

Le choix du mot « terrain » et non de « territory », davantage connoté, codifié et limité d'un point de vue social et spacial, n'est ici pas indifférent car il ouvre le champ à un processus de déterritorialisation mentale et verbale, ce qu'indiquent par ailleurs les adjectifs « indeterminate, potentially shifting and broad », notamment par le jeu des représentations et du langage.

Car ces frontières physiques ou imaginaires sont appelées à se diluer en fonction des relations de pouvoir qui s'y créent pour faire place à des espaces où les identités se meuvent et se redéfinissent continuellement en transcendant les oppositions binaires du discours colonial, comme je l'ai évoqué dans le chapitre quatre en référence à la plantation dans *Wacvie*. En ce sens, ils correspondent à ce qu'Avtar Brah appelle des espaces diasporiques, c'est-à-dire des lieux « de confluence et d'intersectionnalité » (*Cartographies of Diaspora* 2005, 210) où les frontières sont contestées, tant d'un point de vue théorique que pratique comme le montre la définition suivante :

Diaspora space is the intersectionality of diaspora, border, and dis/location as a point of confluence of economic, political, cultural, and psychic processes. It is where multiple subject positions are juxtaposed, contested, proclaimed or disavowed ; where the permitted and the prohibited perpetually interrogate, and where the accepted and the transgressive imperceptibly mingle even while these syncretic forms may be disclaimed in the name of purity or tradition (*Cartographies* 2005, 208).

C'est bien de cet espace d'interactions et d'entrecroisement des identités dont les auteurs insulaires nous entretiennent lorsqu'ils évoquent leurs origines diverses et les différentes manières dont ils s'identifient en fonction du contexte d'énonciation (voir chapitre

quatre). Preuve en est le triple héritage aborigène, insulaire et allemand de Mabel Edmund¹⁵⁶ (*No Regrets* 2) ainsi que celui de Faith Bandler, avec une mère d'origine indo-écossaise et un père insulaire (*Welou* 47). Par la suite, Edmund a épousé un descendant insulaire et Bandler s'est mariée avec un réfugié juif qui avait fui l'Autriche au moment de l'*Anschluss* en 1938 (Lake 2002, 31). Tous les auteurs insulaires font référence à ces mariages mixtes qui ont contribué à la construction d'identités-relations, liées « au vécu conscient et contradictoire des contacts de cultures » (Glissant *Poétique de la Relation* 1990, 158). Dans *Hello Johnny!*, Edmund fait allusion à ce phénomène dans le passage suivant : « Some had married into other races » (59) après avoir déclaré : « It takes all sorts of people to make a community and besides the South Sea Islanders living at Joskeleigh there was the Aboriginal clan of King Buckley, the Streubers, Miss Reeves, the Cuffs family and many more » (11). Les noms évoqués ici démontrent que la communauté au sein de laquelle elle vit avec sa famille s'est élargie et comporte des blancs d'origines différentes. Bandler met elle aussi en évidence les relations multiculturelles qu'elle entretient avec son voisinage, qu'il soit d'origine anglo-celtique ou insulaire : « There were the Coxes, Murphys, Hogans and Mussingkons and Billy Bong and his men must have a cake » (*Welou* 96). On est ainsi passé d'un espace liminal stratifié et cloisonné par des frontières d'ordre physique et idéologique à un lieu ouvert où de multiples relations peuvent se nouer, des relations qui ne reposent plus exclusivement sur la confrontation mais qui mettent davantage en valeur une dynamique positive d'entraide et de partage.

¹⁵⁶ Sa mère était aborigène et avait épousé un Allemand.

5.2.2. Tendre vers une égalité relative

5.2.2.1. Des relations fondées sur l'échange et la réciprocité

Comme le faisaient remarquer Avtar Brah dans son approche de la différence comme relation sociale favorisant la formation d'identités collectives (*Cartographies* 2005, 117-118) puis Susan Friedman dans le cadre de son travail sur le féminisme (*Mappings* 1998, 82), la dimension relationnelle de la différence a souvent été occultée au profit de prises de position plus tranchées qui venaient systématiquement en souligner l'aspect confrontationnel. Selon Watson et Smith cependant, cette dimension fait désormais l'objet d'une plus grande attention dans l'étude des récits de vie (*Reading Autobiography* 2010, 215-216), prenant davantage en compte l'approche psycho-sociale mise en avant par les féministes, sans que celle-ci ne se limite pour autant aux récits écrits par des femmes. Ceci permet d'aborder la question de la différence et du positionnement subjectif sous un angle plus interactif, interpersonnel et évolutif dont les récits insulaires se font aussi l'écho, notamment à travers l'évolution de leurs relations avec les blancs et la recherche d'une certaine égalité. Friedman décrit ce phénomène dans le passage suivant :

To be sure, the contact zone as a site of repeated confrontations generates its opposite, the wish for a limbo where peace and understanding are possible without erasing differences. Beyond the binary of utopic/dystopic, however, lie the everyday realities of intercultural interaction in which power operates in complex, multidirectional ways, with both good and bad effects (*Mappings* 1998, 82).

Pour nuancer les propos de Friedman, il faut reconnaître cependant que ces relations ne se limitent pas qu'à l'expression d'un pouvoir, elles sont marquées, dans une certaine mesure, par un désir de cohabitation paisible où chacun se trouve valorisé et reconnu malgré sa différence, du fait d'une expérience de déplacement et / ou de marginalisation partagée. En effet, les récits insulaires mettent en valeur le développement d'une coopération entre Insulaires, mais également avec les blancs et les autres groupes ethniques qui vivent au sein

d'une communauté interculturelle élargie dans l'espace diasporique. Dans *Welou*, cette cohabitation paisible passe par une description positive des blancs qui partagent leur quotidien, bien souvent des Irlandais ou des Allemands eux aussi victimes de discrimination et qui ont su reconstruire leur vie en Australie. Bandler y évoque en effet le visage doux de l'homme à la peau rose (« gentle pink-skinned face » 14) qui aide au maniement du cercueil de Wacvie, puis elle décrit Emma, la sage-femme irlandaise qui s'occupe de sa mère Ivy avant la naissance de Welou comme : « the generous Irish woman » (*Welou* 17). De même que Maggie Cameron dans *Wacvie*, Emma est elle aussi préoccupée par la nourriture mais c'est dans l'intérêt d'Ivy et de son nouveau-né cette fois : « The generous Irish woman could always be relied upon to come and stay two weeks before the baby was due, nourish her patient with rice custards and queen puddings, meat baked gently in the camp oven with yams and pumpkin » (17), puis après la naissance du bébé : « Right now, Emma's thoughts were about the food, and how to get Ivy strong » (22). L'auteur y relate également le panaché que l'intendante d'un hôtel invite sa mère Ivy à partager dans le salon des dames après sa séance de repassage hebdomadaire (55) ou décrit encore Mrs Dunne's « sister-feeling for Ivy » (106). Ces deux Irlandaises apportent chacune à leur tour de l'aide à Ivy, l'une pour obtenir un cheval qui puisse conduire ses enfants à l'école, l'autre pour prendre en charge Welou et soulager la famille d'un garçon supplémentaire. Mrs Dunne avait en effet proposé à Ivy de prendre Welou chez elle et de lui offrir le gîte et le couvert tout en lui permettant d'aller à l'école avec ses enfants en le rémunérant pour la traite des vaches le soir après l'école. Bien qu'il y ait une relation de pouvoir dans les deux cas, cette relation n'exclut pas un respect mutuel et comporte même une dimension familiale étant donné les sentiments fraternels de Mrs Dunne pour Ivy et le profond respect que Wacvie et Ivy éprouvent à l'égard des Dunnes. Ils apprécient en effet la capacité des Irlandais à faire prospérer leur terre et leur élevage en

dépit des difficultés, ce qu'indique la référence biblique à la multiplication des pains et des poissons dans l'extrait suivant :

There were some who muttered about them « having the fat of the land » and « clinging to the milk and honey for themselves », but many considered that Frank had the nack of multiplying the « loaves and fishes ». Whatever the gossip, Ivy and Wacvie's respect for the Dunnes, tested by time, was profound. (64)

Les Dunnes se disent, quant à eux, fiers d'accueillir Welou dans leur famille et s'engagent à lui fournir des vêtements et des chaussures appartenant à leurs enfants, un point d'inquiétude pour Ivy avant la proposition de Mrs Dunne.

On retrouve ce même type de relation à caractère familial avec les fermiers blancs dans le voisinage de Fatnowna, bien qu'il relève une certaine forme de paternalisme dans leur attitude (*Fragments* 158) :

We knew that they were the ones who owned the farms and we were the ones who did the hardest work and had to show them respect. But it didn't make any difference to the Christensens or the Parchett family ; they always visited us and we visited them. (*Fragments* 34)

De même chez Edmund :

My friends where we lived in Richardson Road near « the flat » were German descendants, and as far as they were concerned our family was part of their family. My parents were held in high regard by all the neighbours. My brothers and sister and myself were loved and cared for as though we were the descendants of the old German, Grandad Weisse, who rode around our little neighbourhood... . (*No Regrets* 20)

Elle ajoute par ailleurs : « We were surrounded by Weisses and Wakenshaws. They are still my dearest friends, and had a great influence on my life as I was growing up, for which I shall always remember them » (*No Regrets* 20). La réciprocité des sentiments filiaux, fraternels et respectueux éprouvés par chacun démontre une nouvelle fois la porosité des frontières raciales, en particulier sur les générations suivantes qui se mêlent davantage aux autres groupes, et tend à mettre également tous les acteurs sur un pied d'égalité. On constate par ailleurs dans ces récits une pratique régulière de l'échange, du don et de l'entraide solidaire qui témoigne d'interactions positives entre les groupes en présence et met davantage

à mal la notion de frontière infranchissable instaurée par les premiers colons blancs. Cette frontière raciale, sociale ou symbolique, est synonyme d'inégalité tant dans l'accès aux ressources et aux objets que dans leur distribution comme le rappelle Janine Dahinden dans son chapitre intitulé « The Dynamics of Migrants' Transnational Formations : Between Mobility and Locality » extrait de *Diaspora and Transnationalisms* (2010, 55). Dans *Welou* au contraire, le don et l'échange désintéressés, suggérés par la répétition des termes « gift » (32, 33, 37, 63), « exchange » (32, 63) ou « presents » (96), viennent célébrer une forme de reconnaissance de la dignité humaine qui repose sur des critères de valeur non capitalistes, axées sur le sentiment : prenons pour exemple la générosité du conducteur de ferry pour la naissance de Welou (33), de celle de Mrs Dunne et de sa compassion à l'égard des Insulaires (96, 119) ou encore du partage entre Insulaires (32). Dans la conclusion de son « Essai sur le don », le sociologue et ethnologue Marcel Mauss parle justement de la « valeur de sentiment » des choses (*Sociologie et anthropologie* 258). Selon lui, cette « valeur de sentiment » partagée peut encourager l'échange sous une forme ou une autre, soit par un autre don ou un service rendu, et place alors les participants dans une relation égalitaire quelle que soit leur origine.

Un autre exemple dérivé de ce principe du don, de l'échange et de l'entraide trouve son expression dans ce que j'appelle une tentative de réparation de certaines injustices commises par les blancs, afin de compenser une action négative passée par un acte positif et rétablir ainsi un certain équilibre dans la relation, si tant est que cela puisse suffire, dans un but de réconciliation. Dans *Hello Johnny !* il est question d'un jeune Aborigène Tommy, qui a été recueilli et adopté par les Streuber après que sa famille a été attaquée et décimée lors d'un raid organisé par des blancs (13-14). Edmund ajoute que M. Streuber était déjà connu pour sa sympathie à l'égard des Aborigènes car il les laissait vivre sur ses terres après le

rachat de la propriété. Les actions de Streuber et de son épouse viennent pour ainsi dire compenser les atrocités perpétrées par d'autres blancs à l'encontre des Aborigènes, par simple humanité et semble-t-il sans arrière-pensée. De même, dans *Fragments*, Fatnowna rend pour ainsi dire hommage aux planteurs blancs qui, dans les années vingt, ont recueilli des Insulaires sur leurs terres, en particulier les plus anciens qui se retrouvaient démunis, souvent seuls et trop vieux pour travailler à une époque où les syndicats restreignaient fortement leur emploi. Il déclare :

It was the canefarmer who came to the rescue. He took us into his home, onto his farm, gave us food. We had to work no doubt, they got a lot of work out of us. But they are the ones who helped us and looked after us. In the story of our people and their survival in this district, a prominent place belongs to the canefarmer and his support for the Pacific Islander after deportation (*Fragments* 158-159).

Fatnowna répète la même anecdote en citant cette fois le cas d'un vieux fermier, Mr. Denman, venu en aide aux Insulaires de Malaïta que l'auteur côtoyait dans son enfance, en ajoutant l'argument suivant : « Remembering the good work these people had done on his farm years ago, he now allowed them to come there and live with him. Praise be to his name that this old man was very kind, that he took these old people in » (159). Après des années d'exploitation, comme le souligne Fatnowna et du fait de la qualité de leur travail, on a le sentiment que certains planteurs s'acquittent de leur dette à l'endroit des Insulaires en les accueillant sur leurs terres. Bien que cette aide arrive tardivement, elle repose néanmoins sur une reconnaissance de la dignité humaine des Insulaires, une dignité qui leur est chère et à laquelle ils font souvent allusion, mais il s'agit surtout d'une dignité partagée, inhérente à chaque personne. Sur la base de ce principe universel, n'en déplaise à Glissant, les différences se trouvent reléguées au second plan, chacun étant ramené à sa simple condition d'être humain non plus centré sur lui-même mais faisant relation avec les autres, capable de « donner avec » comme le dit Glissant dans sa *Poétique de la Relation* (1990, 156).

Enfin, l'acquisition d'objets associés à la culture occidentale par les Insulaires, tels que la voiture ou de la vaisselle en porcelaine par exemple (*Welou* 18, 25), témoigne d'un désir d'identification à l'homme blanc par imitation dans l'espoir d'un jour parvenir au même statut et à la même prospérité que lui. Au sujet de la voiture, Fatnowna déclare :

It was funny seeing us with this old car up in the mountains. We were trying to live like white men now, with this motor car. It was a sort of symbol. When you got in it, you felt good that you could keep up with those white fellas. (*Fragments* 51).

Selon Jean Baudrillard, la voiture renvoie à une « surdétermination de puissance » (*Le système des objets* 1968, 96) et devient un marqueur symbolique valorisant qui permet de dépasser la quotidienneté de l'intérieur domestique et vient attester d'un certain statut.

Cette volonté d'imitation envisagée comme stratégie d'égalité, marquée par l'utilisation de la préposition « like » et de « keep up with », démontre que vouloir ressembler à l'homme blanc, c'est chercher à l'égaliser dans son mode d'existence. En effet, dans la dimension relationnelle de la différence, il y a aussi l'expression d'un désir de ressemblance, souvent sous-estimé comme l'explique l'anthropologue Michael Taussig dans *Mimesis and Alterity* (1993) et la tentation d'un statu quo selon lequel chacun aurait droit à une certaine dignité, à trouver sa place dans un environnement multiculturel partagé en établissant « un rapport fondateur à l'Autre » dénué, selon Glissant, de toute idée de puissance totalitaire (*Poétique de la Relation* 1990, 27).

Repris plus tard dans l'épilogue de *Fragments*, ce désir d'égalité y comporte néanmoins une note beaucoup moins positive puisqu'il est synonyme pour l'auteur d'assimilation culturelle et fait oublier aux Insulaires « who [they] were and where [they] came from » (174).

5.2.2.2. Une égalité relative, au prix d'une acculturation progressive

En effet, le constat dressé par Fatnowna à la fin de son récit quant à la condition des siens reste mitigé et empreint d'amertume malgré les progrès réalisés dans la manière dont les Insulaires sont considérés et l'amélioration de leur statut. Certes ils vivent désormais près des villes, parlent et s'habillent comme les blancs et vivent parmi eux (175-176). Pourtant, l'auteur affirme qu'ils ne sont pas totalement acceptés et que leurs emplois sont souvent peu qualifiés. Alors que l'expression : « we're there in the community alongside of white people » (176) dénote une égalité horizontale avec « alongside of », celle-ci se trouve contredite par « The year 1988 sees us not fully accepted » (176) qui implique une différence de statut, donc de positionnement à la verticale de l'échelle sociale. On comprend dès lors que pour Fatnowna, mélange culturel, créolisation et préservation de l'héritage culturel et identitaire insulaire ne font pas bon ménage étant donné qu'une dilution des frontières raciales entraîne une dissolution de cet héritage, comme le laissent entendre les extraits suivants : « Becoming more a part of the white man's world has meant some gains and some losses » (173), « Now, living in town, mixing up with the white kids, the young people only know one world. They'll never change the colour of their skins, but their minds and ways belong to the white man » (174) ou « Some [young Islanders] have gone off in this different way, have married into the white race » (174). Des expressions telles que « becoming part of », « belong to » ou encore « married into » traduisent littéralement une fonte, une absorption du patrimoine et de l'identité insulaires dans la culture occidentale alors qu'ils étaient selon l'auteur davantage préservés quand les Insulaires vivaient en marge des blancs :

Living off by ourselves, we kept some of our culture, spoke Pidgin and knew some words from our island languages [...] Trying to survive at the edges of the white man's world, we learnt to share and make do. Without education and opportunity, people learn to share; and we came from a tradition where we were bound to your relatives, where we helped them and they helped you. (*Fragments* 174)

Comme chez Bandler, la notion de partage est très présente et apparaît trois fois en

deux pages (174-175) ; néanmoins, loin de se développer *avec* l'homme blanc (souligné par mes soins), elle est appelée à disparaître à son contact dans un système où l'individu prime sur le collectif :

Nowadays, living in town and bound to the economy, Islanders don't have those ways to survive. They don't hang together the way we used to : in the white man's world people are going their own ways, and forget how to share and work together (*Fragments* 175).

Cette image de la dilution par le mélange interracial, qu'il soit d'ordre culturel et/ou sanguin, trouve un écho particulier dans le poème de la performeuse, poétesse et réalisatrice aborigène Romaine Moreton intitulé « Strange Recipe » et issu de son recueil de poésies *Post Me to the Prime Minister* (Annexe 12). L'auteur y évoque avec amertume le mélange produit par le viol colonial (référence à « one colonial rapist ») à la manière d'une recette où les proportions sanguines, souvent sous forme de fractions, servent de mesure à un réagencement génétique interracial déshumanisant. Toutes les deux strophes, une nouvelle incorporation de sang européen (« one-quarter Irish », « one-quarter Scottish », et « one-quarter British ») vient s'ajouter à du sang aborigène (désigné péjorativement par « and the blood of a baboon ») puis au fil des générations, s'y ajoute un soupçon de sang mélanésien, chinois ou maori, (« dash of Melanesian », « dash of Chinese » et « dash of Maori »), le tout faisant l'objet d'un mélange marqué par le refrain : « half-caste quarter-caste one sixteenth & octoroon ». Cette mise en forme permet à Moreton d'ironiser sur la notion de pureté raciale et la volonté d'assimilation d'enfants métis appartenant aux Générations volées en les mariant avec des blancs afin de réduire le degré de pigmentation noire de leur peau. M. Neville, le protecteur en chef des Aborigènes en Australie occidentale de 1915 à 1936¹⁵⁷ décrivait ce phénomène en parlant de « breeding out the colour » (Hollinsworth *Race and*

¹⁵⁷ Voir le site <<http://adb.anu.edu.au/biography/neville-auber-octavius-7821/>> consulté le 9 septembre 2016.

Racism 2006, 117), des termes qui furent par la suite repris dans l'adaptation cinématographique du livre *Follow the Rabbit-Proof Fence* par Phillip Noyce en 2002.

Les derniers passages de *Fragments* cités précédemment permettent de faire ressortir le caractère plus essentialiste du discours de Fatnowna quant à la protection de l'identité et de l'héritage culturel insulaires, tous deux transmis par le sang et la mémoire partagée au sein d'une communauté, puis mis en péril par la porosité des frontières raciales. Les références fréquentes à « race », « blood » ou « bloodline » pour désigner les Insulaires (34, 42, 70), les blancs (113, 174) ou d'autres groupes ethniques (42, 158) témoignent d'un discours très racialisé par lequel l'auteur essaie encore de maintenir ces frontières afin de soutenir l'insularité comme composante essentielle de son identité dans une tentative d'auto-promotion culturelle proche du nativisme. Car celle-ci est en passe d'être absorbée, assimilée par le modèle occidental de l'homme blanc dans un espace diasporique où sa culture reste malgré tout dominante.

Fatnowna est par ailleurs le seul auteur à posséder avec certitude deux parents insulaires et la femme qu'il épouse, Minnie Choppee, est elle aussi originaire des îles Salomon. Comparé à Bandler et Edmund, son discours et celui de Francis Wimbis dans *The Secret* sont tous deux ouvertement centrés sur la transmission et la préservation de l'héritage insulaire, un rôle traditionnellement dévolu aux hommes (que ce soit le père et / ou les anciens) comme en attestent leurs récits. Insularité se rapproche ainsi d'indigénité, d'autant plus que les Insulaires étaient eux aussi des autochtones avant d'être séparés de leur île d'origine. Néanmoins, ils ont été déplacés et dispersés sur une nouvelle terre où ils se sont implantés, si bien que le lien à la terre d'origine s'est distendu et ne perdure plus qu'à travers la mémoire : là prend forme toute la dimension diasporique de leur insularité, et avec elle se profile une tension entre « literal Indigenous place » et « abstract diasporic space » soulignée

par Daniel Coleman dans son article intitulé « Indigenous Space and Diaspora Space : Of Literalism and Abstraction » (2015). Certes cette dimension diasporique est abstraite car elle nécessite l'intervention de la mémoire et de l'imaginaire pour réactiver le lien perdu à l'île d'origine mais elle trouve également une application tout à fait littérale et concrète à travers les tentatives d'enracinement des Insulaires dans le paysage spatial, social et politique australien. Le lien à l'île a en effet perdu de sa vigueur et pourtant, il s'est ramifié en créant de nouvelles connexions sur le lieu d'implantation, d'abord subi puis choisi. En ce sens, l'exemple des Insulaires australiens illustre le propos de Coleman selon lequel il existe un espace de dialogue possible entre diaspora et indigénité malgré des enjeux politiques divergents. Ceci s'applique d'autant plus à notre contexte que les Aborigènes ont eux aussi été déplacés et vivent au sein d'un espace diasporique partagé avec les Insulaires, les Européens et d'autres groupes ethniques. Ils ne conservent souvent un lien avec leur terre que par la mémoire et les chants retraçant l'itinéraire d'êtres totémiques qui ont façonné le paysage australien au cours de leur pérégrination, comme l'explique Barbara Glowczewski dans « Le paradigme des Aborigènes d'Australie » (2007, 85), où elle propose de revenir sur la notion d'identité « en termes d'ancrage territorial et de diaspora » (2007, 87) pour ceux qui furent déplacés de force et séparés de leur famille en s'appuyant sur l'articulation établie par James Clifford entre « diasporisme » et « indigénisme » dans « Indigenous Articulations » (2001, 482). Avant de poursuivre ce débat dans le dernier chapitre de cette thèse, je souhaiterais toutefois souligner qu'Avtar Brah fut l'une des premières à évoquer l'inclusion des populations indigènes dans la construction de cette zone de contact qu'elle appelle « espace diasporique » où s'articulent à la fois les ressemblances et les différences de chacun, ce qui constitue selon moi l'une des forces de ce concept. Elle déclare à ce sujet :

My argument is that diaspora space as a conceptual category is « inhabited », not only by those who

have migrated and their descendants, but equally by those who are constructed and represented as indigenous. In other words, the concept of *diaspora space* (as opposed to that of diaspora) includes the entanglement, the intertwining of the genealogies of dispersion with those of « staying put ». The diaspora space is the site where *the native is as much a diasporian as the diasporian is the native* (*Cartographies* 2005, 209).

Point de logique séparationniste ni de relativisme indifférencié dans ses propos : il faut davantage y voir une ouverture au dialogue entre « indigénisme » et « diasporisme », ancrage et mobilité dans un espace où plusieurs groupes diasporiques s'entremêlent et coexistent.

En conclusion les récits insulaires montrent que malgré les différentes barrières idéologiques, physiques, géographiques ou sociales que les colonisateurs européens ont essayé d'ériger dès leur arrivée sur le continent australien, des relations positives, non-violentes, fondées sur le respect, l'entraide et l'échange se sont aussi nouées au fil du temps et des générations entre les groupes présents dans un espace diasporique où les frontières se sont peu à peu effacées. Par leur travail et leur adaptation, les Insulaires y ont acquis un statut qui leur ont permis d'accéder aux mêmes biens que les blancs et d'être acceptés, malgré une refonte identitaire et culturelle dont Fatnowna souligne les aspects positifs mais aussi négatifs.

6. CHAPITRE 6. Ancrage, mobilité et déterritorialisation : construire un réseau d'identités-relations

Au-delà même de leur capacité à se départir des visions réductrices imposées par les colons blancs et à nouer des liens dans un espace communautaire élargi, les Insulaires Australiens du Pacifique Sud nous offrent une perspective d'ouverture quant à la manière dont ils se définissent au travers de points d'ancrage et de liens déterritorialisés constitutifs d'une cartographie mouvante de leurs identités. Ce mouvement évoque à mon sens le mouvement de la marée que le poète Kamau Brathwaite désigne comme « tidalectics » (*ConVERsations with Nathaniel Mackey* 1999) dans un contexte dynamique de construction de connexions à caractère historique, esthétique et alter/native aux Antilles. Ce concept de « tidalectics » fait par ailleurs l'objet d'un développement particulier chez Elizabeth De Loughrey qui l'utilise afin d'explorer les relations dynamiques entre terre et mer, diaspora et indigénéité ou encore route et racine dans *Routes and Roots : Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures* (2007, 2). Dans ce dernier chapitre, il s'agira de comprendre comment ce mouvement de flux et de reflux vient renforcer les relations spatio-temporelles et géographiques entre les personnes et les lieux tout en cassant la linéarité du récit de vie. D'un point de vue identitaire, ce lien témoigne de la nature connectée des identités insulaires, à la fois ancrée dans des lieux particuliers et reliées par des voies maritimes, narratives ou poétiques selon une trame à caractère rhizomique qui continue à se développer par transfert, déplacement et ouverture.

6.1. Flux et reflux spatio-temporels

Le fait que les récits insulaires témoignent d'une dynamique textuelle inspirée par le flux et le reflux de la mémoire sous forme de souvenirs qui viennent interrompre la continuité narrative de la vie de l'auteur ou de ses ancêtres et créent un mouvement comparable à celui de la marée que Brathwaite désigne en anglais par « *tidalectics* ». A cela s'ajoute la mise en écho récurrente de situations ou de descriptions qui font ritournelle et permettent aux Insulaires australiens de créer du territoire existentiel imaginaire par-delà les frontières raciales, sociales et nationales. Au sens propre comme au sens figuré, la mer constitue le lien vital entre les lieux, les personnes et les souvenirs. Elle valorise l'espace de l'océan ouvert aux rencontres contre la vision isolationniste des colons européens par laquelle ils tentent de justifier l'appropriation des terres colonisées par la spoliation et la maltraitance de leurs habitants.

6.1.1. Liens spatio-temporels : faire retour et ritournelle

6.1.1.1. Chassés-croisés narratifs autour des souvenirs ritournelles

Dans un premier temps, il s'agit de voir comment le flot résurgent de la mémoire établit un va-et-vient narratif qui tisse des liens entre des espaces et des temporalités différentes au fur et à mesure que les souvenirs abondent ou au contraire tarissent. Dans ce dernier cas, ils ne subsistent plus qu'à l'état de fragments autour desquels se cristallisent des formes de subjectivation relatives à l'insularité diasporique des Insulaires australiens. Selon moi, ce mouvement fait écho au phénomène de « *tidalectics* » proposé par Brathwaite pour marquer le lien existant entre passé, présent et futur dans une dynamique temporelle, spatiale

moins linéaire et statique que le modèle à penser européen. Il se présente sous forme de vagues récurrentes qui disséminent et ramènent au rivage tout à la fois. Ces vagues sont liées au mouvement de la marée (*tide* en anglais) que Brathwaite utilise pour affirmer son opposition à la notion trop limitée de dialectique, comme le rappelle Anna Reckin en le citant dans son article : « Tidalectic Lectures : Kamau Brathwaite's Prose / Poetry as Sound-Space » (2003) : « Brathwaite proposes 'tidalectic' as 'the rejection of the notion of dialectic, which is three – the resolution in the third. Now I go for a concept I call 'tide-alectic' which is the ripple and the two tide movement » (1). Dans *ConVERSations with Nathaniel Mackey*, Brathwaite avait également souligné l'analogie entre une vieille dame en train de balayer le sable dans sa cour et le mouvement de l'océan, qualifiant cette action de « very important ritual which I couldn't fully understand but which I'm tirelessly trying to » avant de se rendre compte :

And then one morning I see her
body silhouetting against the
sparkling light that hits the
Caribbean at that early dawn
and it seems as if her feet,
which all along I thought were
walking on the sand...were
really...walking on the wa-
ter...and she was tra-
elling across that middlepass
age, constantly coming from h
ere she had come from – in her
case Africa – to this spot in
North Coast Jamaica where she
now lives... (33)¹⁵⁸

Cet extrait laisse entrevoir une poétique du flux et du reflux liée au contexte historique de la dispersion d'esclaves à travers l'océan Atlantique puis à leur implantation sur le sol jamaïcain. De par sa forme, le poème ne se laisse manifestement entraver ni par des rimes

¹⁵⁸ Ellipses fidèles à l'original.

imposées, ni par un quelconque modèle de versification ou de découpage des mots et suit son propre cours, selon la volonté de l'auteur. A la page suivante, Brathwaite revient sur ces « submerged mothers » semblables à la vieille dame citée plus haut, « coming from one continent/continuum, touching another, and then receding ('reading') from the island(s) into the perhaps creative chaos of the(ir) future » (34) : le mouvement de va-et-vient, né d'un choc entre les cultures que Glissant appelle Chaos-Monde (*Traité du Tout-Monde* 22) acquiert dès lors une dimension plus créatrice « dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement (22). Il est ici frappant de constater à quel point les paroles de Glissant et Brathwaite se font écho, tant dans l'utilisation du terme « chaos » que dans l'implication d'une créativité en mouvement liée, dans notre contexte, à l'élaboration d'un territoire existentiel imaginaire par le récit, qui serve à la fois d'ancrage et de réseau dans le temps et l'espace.

On garde en mémoire les effets de césure narrative décrits au chapitre trois de cette thèse, qui viennent casser la continuité spatio-temporelle du récit pour évoquer le lien coupé avec l'île d'origine. En dépit de ce phénomène de cassure, tout concorde à faire lien entre l'île et le territoire d'implantation australien que ce soit par le lien d'opposition construit à partir de leur représentation respective, par la récurrence de signes mnémoniques tels que les tubercules et autres plantes importées des îles, ou encore par des effets de rythmes et de ritournelles qui feront l'objet de cette sous-partie. Chez Bandler, ces effets se manifestent sous la forme d'un va-et-vient narratif lié au fonctionnement du flux mémoriel en mode alternatif entre l'île et le monde des blancs. En effet, dans le premier chapitre de *Wacvie*, l'auteur évoque les souvenirs du jeune homme et de sa sœur Tellie alors qu'ils résident sur l'île. Tous deux sont en proie à une inquiétude croissante partagée par leur mère, Lessing-Kon, due à la venue des blancs qui menacent leur mode de vie. Imprégnés d'angoisse, leurs

souvenirs de cette arrivée se répandent en écho et viennent éclipser les moments heureux de la vie insulaire, comme le montre le passage suivant : « Remembering with horror the previous visit of the vessels that came with the white men, she [Lessing-Kon] was filled with blank despondency » (*Wacvie* 11). De même, lorsque Wacvie aperçoit un bateau s'approcher au loin :

Although he had seen other boats come into the cove, this one filled him with fear. He stood erect and still, remembering that boats with white wings brought the people with pink skins and yellowish hair, people who gave them knives and axes and beads. (14)

Lui reviennent également en mémoire l'expression de leurs visages et l'intonation de leurs voix, toutes deux synonymes de tromperie et de malveillance : « Now he remembered that note in their voices and saw that the expression in their eyes had been impatience, hatred and anger » (*Wacvie* 16). Quant aux souvenirs d'enfance de Tellie, ils laissent eux aussi place à des images de violence annonciatrices de la capture de Wacvie par le climat de tension qu'elles suscitent, que ce soit par l'intermédiaire d'une scène de massacre au sein de la tribu :

Most mornings she would walk and remember the stories plaited into her childhood, feeling confidence and closeness with the deep soft green under her feet. This day her childhood seemed like a legend. Her wandering thoughts caught onto a story, told around the fire one night, about the killing of one group of people by another [...] because it was thought they had not observed some of the tribal laws. (*Wacvie* 11)

Ou par l'évocation d'un violent orage à la page suivante:

Even while she felt the softness of the short cut grass under her feet, the muscles in her legs were taut. She had known that same feeling once before, when a great storm was building up. She remembered the storm-raped skies with the raving flames of lightning and how the unforgettable nightmare had clouded her mind for a long time. It was hard for her to recall the words of some of the songs that the women sang, because the lightning would come back into her thoughts. (*Wacvie* 12)

Ici la tension ressentie par Tellie est d'ordre physique, malgré le contact apaisant de l'herbe sous ses pieds ; elle reflète une inquiétude et une peur grandissantes au fur et à mesure que le danger s'approche. Ces souvenirs douloureux et lancinants, qui relèvent du traumatisme à en juger par leur capacité à resurgir et à s'implanter dans les pensées des

personnages, entrent en résonance avec ceux de Wacvie à la fin du chapitre 1 : « Wacvie recalled an account of how some of the men of the winged boats carried heavy objects which made a sharp noise and smoke. Many of the people of Biap had been killed by them » (16). Dans cet extrait, le claquement des détonations et la fumée des fusils renvoient au son du tonnerre et au feu des éclairs, tandis que le massacre d'Insulaires fait écho aux souvenirs de Tellie. On pourrait également considérer que la bataille céleste à laquelle se livrent les éclairs renvoie à la bataille maritime qui se joue entre Européens pour le contrôle des mers et le trafic d'esclaves. L'image du viol suggérée par « the storm-raped skies » est d'ailleurs applicable aux deux domaines. Dans ce premier chapitre, le récit est constitué d'un ensemble de souvenirs qui s'entrecroisent et se répondent, passant d'un lieu à l'autre (île-bateau) ou d'une personne à l'autre, soit parce qu'ils ont été vécus ou parce qu'ils ont été racontés¹⁵⁹.

Néanmoins, après la capture de Wacvie, le cours de la mémoire s'inverse car les souvenirs associés à la venue des blancs cèdent leur place à ceux de l'île qui, par vagues successives, viennent assaillir les Insulaires travaillant à la plantation. Alors que les souvenirs nostalgiques de Wacvie et d'Emcon s'entremêlent à intervalles réguliers dans les deux chapitres suivants, notamment autour du thème de la nourriture, ceux-ci s'estompent progressivement dans un mouvement de reflux qui permet aux nouveaux souvenirs australiens d'émerger. En effet, dans la première moitié du livre, cette thématique de la nourriture est récurrente car les Insulaires souffraient de maladies et de malnutrition dues à la mauvaise qualité de l'eau et des aliments qui leur étaient distribués. Par contraste, Wacvie évoque à deux reprises le savoir-faire des siens en matière de cuisine, de pêche et de cultures

¹⁵⁹ Voir le récit des pères dont se souvient le jeune homme dans le passage suivant : « Wacvie only knew Ambrym after the boats with wings had been. The fathers told how the ships had come up out of the sea, with creatures – whom they doubted at first to be men – with big noses, and ears that were partly hidden with reddish hair » (8).

vivrières, dont la production subvenait amplement à leurs besoins : « He remembered Ambrym, and how they would dig for yams and go into the hills for taros, or spread the net for fish or clap the shellfish. He thought of his mother and Tellie roasting the yams » (*Wacvie* 32) puis : « Wacvie had reminded them of how they had worked for their food on their island, and had advised them to do it now » (36). L'aspect culinaire du savoir-faire insulaire sera repris par Emcon plus loin dans le récit : « After the women had cleaned and scaled the freshly caught fish, she had steamed it gently in herb-flavoured milk, recalling how, back in Biap, her mother had cooked fish in coconut milk flavoured with bananas » (*Wacvie* 69). Après le chapitre trois cependant, ces souvenirs s'estompent et ne sont plus mentionnés qu'en deux occasions, lorsque Wacvie apprend le décès de sa sœur à Biap dans une lettre : « remembering the days that had belonged to Biap » (95) puis peu avant sa fuite : « The call of the village had faded ; home was now here. In the solitude of the past he had recalled life on Ambrym, but over recent months his thoughts had been to make life more comfortable in Queensland » (113). Dans les deux cas, l'allusion reste courte et relativement vague en comparaison aux autres souvenirs qui s'attachaient toujours à un élément distinct de la vie insulaire, ce qui témoigne encore davantage de leur étiollement. Bandler dresse un constat similaire au sujet d'Emcon dans le passage suivant : « She was still very young and memories of timelessness had almost faded » (*Wacvie* 35). Là encore, l'auteur établit une correspondance entre Wacvie et Emcon en reprenant notamment le même verbe « fade » pour signaler un effacement progressif des souvenirs insulaires de chacun.

Puis dans les trois pages du chapitre dix, les souvenirs australiens de Wacvie prennent le pas sur ceux de l'île, s'y concentrent avec une abondance accrue de vocabulaire relatif à la mémoire qui met en valeur leur force et leur impact traumatique sur le personnage : « Wacvie remembered some of the stories he had heard » (90), « He remembered clearly all

the talk in the barracks that night » (90), « It was a memory he would never forget » (91), « Wacvie remembered the next day » (92), « Again Wacvie remembered, remembered going with the men and getting the bodies from the deep furrows » (93), « He recalled helping to dig, that night, the common grave » (93). Associés à la plantation, ces réminiscences sont marquées par la violence qui éclate lors d'altercations avec les blancs en assistant aux courses de chevaux. La répétition du verbe « remember » au fur et à mesure que Jim Tanna répond à ses questions sur ces bagarres donne l'impression que ces souvenirs affluent avec vigueur dans les pensées de Wacvie et viennent frapper sa conscience, telles des vagues qui viendraient se briser sur les rochers. A la suite de cet épisode en effet, Wacvie comprend que les courses et les paris avilissent les siens, qu'il est préférable pour eux d'économiser leur argent. Bandler utilise d'ailleurs cette référence aux vagues à deux reprises au tout début du roman lorsqu'elle évoque « the everlasting sound of waves washing the black rocks » (2) puis au moment où elle compare la fréquence des tremblements de terre à celle des vagues prêtes à engloutir les habitants du village : « Earthquakes had been frequent occurrences in his life, like the tidal waves eating the shores of his land, threatening to swallow his people and take them into the sea » (*Wacvie* 5). Cette référence à la marée pour rendre compte de la récurrence d'événements naturels vient à son tour marquer l'aspect cyclique de la vie et des saisons déjà évoqué dans le chapitre trois et correspond à une conception insulaire non linéaire du temps¹⁶⁰ dont le flot de souvenirs qui affluent et refluent à l'intérieur du récit ne constitue qu'un autre exemple. Le récit gagne de fait en densité, constitué de couches de mémoire superposées qui entrent en relation, sédimentent pour alimenter le processus d'écriture et d'interprétation créative auquel se livrent les auteurs

¹⁶⁰ Voir *The Cambridge History of Pacific Islanders* à ce sujet (Denoon et al. 1997, 429).

insulaire, quoique à des degrés différents. Dans *Wacvie*, ce fonctionnement de la mémoire en mode alternatif opère une forme de chassé-croisé spatio-temporel qui parcourt le récit et met en évidence un dense réseau de liens identitaires.

Selon la terminologie de Deleuze et Guattari dont l'approche est ici fort utile à mon analyse, ces souvenirs font « ritournelle » dans la mesure où ils reposent sur « le détachement d'un 'motif' (ou leitmotiv) existentiel s'installant comme 'attracteur' au sein du chaos sensible et significationnel » (*Chaosmose* 1992, 33). Cela veut dire qu'ils participent à la construction du « Territoire existentiel du moi » insulaire par la récurrence d'images et de perceptions violentes associées à la venue des blancs alors que l'île n'aura de cesse d'être représentée comme un havre de paix éternel pour venir contrebalancer cette violence du choc culturel. Par conséquent, ces souvenirs-ritournelles constituent des agencements territoriaux qui permettent aux Insulaires australiens de se construire en termes d'identité dans l'espace et le temps. Tels des aimants qui attirent les fragments métalliques autour d'eux, les souvenirs-ritournelles captent les divers résidus mémoriels hérités des ancêtres, ce qui entraîne leur sédimentation et une densification du territoire existentiel insulaire australien, notamment à travers une ramification des identités. Deleuze et Guattari expliquent à ce sujet : « Les différentes composantes conservent leur hétérogénéité, mais sont captées cependant par une ritournelle, qui accroche le Territoire existentiel du moi » (*Chasmose* 33). Cette densification s'opère par la mise en réseau d'éléments divers – ici des souvenirs, mais aussi « des matériaux, des couleurs, des odeurs, des sons, des postures, etc. » – (*Mille plateaux* 1980, 397) qui font retour et se développent en « motifs territoriaux » (397) à l'intérieur du le récit.

6.1.1.2. Ritournelles de forme et de contenu

Dans *Wacvie* par exemple, l'île et la plantation se répondent certes par souvenirs interposés, mais également par un jeu subtil de correspondances entre le fond et la forme sur la base de stéréotypes inversés qui valorisent les Insulaires au détriment de leurs maîtres blancs. Ainsi, comme je l'ai expliqué dans le quatrième chapitre, qualités ou défauts physiques et moraux se complètent et se répondent à travers une surdétermination de « motifs » d'ordre métonymique liés à la couleur de peau. Alors que le noir / marron des personnes et des objets se trouve associé à la pureté, la beauté et la bonté, le blanc / rouge est d'abord synonyme de décadence, de laideur et de violence. Cependant le blanc agit également comme un marqueur de raffinement et de richesse associé à la promesse d'une vie meilleure si bien qu'il incarne tout à la fois la répulsion et le désir des Insulaires australiens. L'ambivalence est aussi à l'œuvre pour la couleur noire qui suscite à la fois l'attrance et le rejet des colons blancs. Ces motifs qui s'entrecroisent et témoignent de la porosité des représentations stéréotypées relèvent aussi à mon sens de la ritournelle ; ils correspondent aux « redondances d'expression et de contenu » évoquées par Guattari dans *Les trois écologies* (1989, 38) en référence aux « ritournelles existentielles » qui aident le sujet à se constituer et servent de « foyer catalytique de subjectivation » (38).

Dans *The Secret*, les motifs redondants sont davantage sonores et rythmiques, axés sur des allitérations, des gérondifs ou des phrases nominales courtes qui mettent en écho des scènes de violence ponctuées de silence récurrentes à travers le récit (19, 27, 29, 33), en particulier dans les histoires relatées par des personnages fictifs comme je l'ai montré dans le chapitre trois. Ils en amplifient la dimension émotionnelle. Pour Glissant, ces redondances viennent compenser l'absence de possibilité de s'exprimer haut et fort à la plantation, lui qui compare l'esclavage à un « combat sans témoin d'où nous vient peut-être le goût de ce

ressassement des mots qui recompose s'il se trouve les chuchotis raclés au fond des gorges, dans les cases de l'implacable univers muet du servage » (*Le Discours antillais* 472). La répétition de sons associée à l'accélération des rythmes phrastiques traduit un accroissement de l'intensité dramatique qui va de pair avec l'émotion grandissante des personnages. Puis cette intensité atteint son paroxysme avant de décroître, au moment où le silence s'installe, laissant place aux faibles gémissements des Insulaires confrontés à l'horreur des actes perpétrés par les membres d'équipage. Telle une vague, le flux et reflux sonore se double d'un flux et reflux émotionnel dans les témoignages de Canaan, le guerrier (*The Secret* 26) suivis de ceux de Man Tanna, Man Malaita, Man Paama, Man Malekula et Man Tegua (*The Secret* 31-41). Les échos, interactions et alternances sonores créent ce qu'Anna Reckin (« Tidalectic Lectures » 2003) appelle un espace sonore (« sound space ») qui réactualise le lien avec le passé et entre en résonance avec d'autres espaces à l'intérieur du récit, notamment l'espace émotionnel et mémoriel. Ces interactions sonores en rapport avec les lieux participent aussi à la création d'un « soundscape » ou paysage sonore qui implique plusieurs modalités sensorielles, une expression utilisée par le compositeur R. Murray Schafer¹⁶¹ pour décrire : « a place, a sonic identity, a sonic memory, but always a sound that is pertinent to a place ».

Leur récurrence fait ritournelle et transforme ces témoignages en une sorte de complainte, de refrain mélancolique et amer qui renvoie à l'image de « beast of burden » (*The Secret* 20, 66) et rappelle l'histoire douloureuse des Insulaires australiens. On entre alors dans le domaine de la ritournelle émotionnelle, alimentée par des dessins évocateurs de souffrance physique et morale où le corps d'un individu semble se contorsionner de douleur

¹⁶¹ Voir la définition proposée par Élise Geisler dans « Du 'soundscape' au paysage sonore » (2013). Site Internet consulté le 20 juillet 2017.

(*The Secret x*)¹⁶² ou ploie sous un fardeau (77) symbolisant son travail besogneux. Les deux images reflètent néanmoins la transition entre une souffrance subie liée à l'arrachement de l'île (ce qu'indique le tiraillement du corps entre deux directions opposées) et l'acceptation d'une condition servile dans un nouvel espace où le personnage a établi ses racines (sa position agenouillée et sa tête baissée, comme en signe d'allégeance à sa condition de travailleur, semblent en effet indiquer qu'il accepte son destin sur cette nouvelle terre dans laquelle ses doigts mêmes semblent prendre racine). Pour ajouter à l'intensité dramatique, Wimbis intervient personnellement à trois reprises dans le récit de Wright sous la forme de courts textes écrits qui font écho aux propos de cette dernière et renforce la polyvalence du récit. Du point de vue de la forme, ces courts interludes s'apparentent à des poèmes en vers bien que les rimes soient aléatoires et ne suivent aucun modèle pré-établi. Leur inscription sur une page distincte, en lettres capitales et leur oralité affichée laissent à penser qu'ils sont destinés à être déclamés haut et fort devant un public, comme dans une tragédie grecque. Ces interventions de type performatif accentuent le caractère tragique de l'histoire des protagonistes ; associées à des références bibliques [extrait des Évangiles, vision d'anges qui accueillent l'Insulaire à son décès (*The Secret 73*)] elles positionnent Wimbis en juge et prophète de l'histoire, lui le descendant qui a survécu et peut témoigner.

Le premier poème, intitulé « Australian Shame » (*The Secret 1*), constitue à la fois un rappel de l'introduction et un prélude à l'histoire qui va suivre : en effet, on y retrouve la même volonté d'interpeller le lecteur sur le silence qui emmure l'histoire des Insulaires australiens et de le dénoncer : « Many slaves died, did *you* know ? », « Now, all these things are a secret, I guess *you* could say » (souligné par mes soins). Le style de ces quelques lignes

¹⁶² Voir annexes 10 et 11.

est cependant plus oralisé, avec des formes contractées («'cos we never learnt of them », « we'll take you back ag'in ») et un langage familier qui comporte parfois des erreurs syntaxiques comme dans « by my say so » (probablement *according to me*) ou encore l'absence de verbe dans la citation suivante : « you' all free now » (*The Secret 1*). Bien que l'anglais écrit de Wimbis, comme celui de Fatnowna, ne soit peut-être pas aussi maîtrisé que celui de Wright, Bandler ou Edmund, son intervention démontre qu'il souhaite lui aussi, à sa mesure et à sa manière, contribuer à l'histoire de ses ancêtres.

Le second poème, intitulé « Happy or Sad ? Both I Guess » (*The Secret 73*) est assorti d'un dessin de Wright représentant des insectes ailés qui pourraient faire référence aux anges du texte venus accueillir l'Insulaire au moment de sa mort. Là encore, la mise en scène théâtrale place Wimbis en position de juge s'adressant directement à un Insulaire : « The angels came, they stood beside you Island man » (73), avant de laisser la parole aux anges qui viennent à leur tour le rassurer : « We've come to take you to the other side. We've watched your life, We've seen your strife, your suffering and your pain » (73) et lui promettre une résurrection : « We'll make you well again ». Références bibliques (anges, Jugement dernier) et mythologiques (traversée du Styx) s'entremêlent pour évoquer le décès de l'Insulaire qui fait écho à la mort du grand-père de Wimbis à la page précédente.

Enfin, le troisième poème (*The Secret 76*), reste plus énigmatique : il fait l'objet d'une mise en scène par laquelle Wright représente Francis Wimbis en train d'écrire : « He picked up a pen and a piece of paper, lit a smoke and wrote : » (76), avant de lui redonner la parole une toute dernière fois, sur la même page et à la fin du récit. Ce court texte se démarque graphiquement du reste du chapitre par l'écriture en capitales d'imprimerie et la séparation physique marquée par quatre astérisques. Il vient clore le récit en apportant une réflexion sur la question des perceptions identitaires et des faux-semblants sans toutefois ne faire aucune

référence aux critères de race ou de couleur de peau. Le discours se veut à la fois très généralisant et très personnalisant, puisqu'il évoque les perceptions de Wimbis, et celles des gens sans opérer de distinction entre eux (« we all say nice things to people we know ») tout en s'adressant directement au lecteur (« you know it's funny, how you can sit down at night ») que Wimbis invite à la réflexion sur le thème diffus des apparences, de la volonté de ressemblance aux autres et de la vérité. Cette réflexion présente, à la fois collective et personnelle (« I try to sort out »), portée par le processus de ressouvenir d'actions passées (« wander back »), exprime un certain vague-à-l'âme lié à une acceptation consentie de sa différence et de son héritage insulaire australien.

Ce même type de « redondance d'expression et de contenu » se retrouve chez Fatnowna bien qu'elle se manifeste dans deux registres différents : tout d'abord celui du processus de souvenance qui fait l'objet d'un rappel systématique au lecteur par le biais d'expressions telles que « I remember ». Ce processus est doublé d'un phénomène introspectif de l'auteur [« I think of it now » (15, 51)] auquel le lecteur est invité à prendre part à travers des injonctions du type : « remember » (78,82) comme précédemment évoqué au chapitre 1. Dans les deux cas, il en résulte un va et vient narratif constant entre le passé et le présent qui vise à recoller les fragments, à les réactualiser et à les mettre en corrélation avec une volonté politique de reconnaissance des Insulaires dans le présent de l'auteur. Pour Glissant, c'est « [l]a perte de la mémoire collective, le raturage soigneux du passé, qui fait que souvent notre calendrier n'est qu'à la mesure des calamités naturelles, qu'il ne suppose nulle linéarité et qu'ainsi le temps se retourne en nous » (*Le Discours antillais* 1997, 473). A la manière des saisons [« in winter », « in summer » dans *Welou* (36)] et catastrophes naturelles qui se succèdent sans interruption, en particulier dans *Wacvie*, le retour du passé dans le présent de la narration comporte un caractère cyclique qui renvoie à une conception

circulaire du temps selon laquelle le passé porté en eux se trouve lié aux enjeux présents et aux aspirations futures des Insulaires australiens. Dans le chapitre intitulé « Past to Remember » de *We are the Ocean* (2008, 67), Epili Hau'Ofa évoque la notion de temps écologique (« ecological time ») du fait de son lien avec l'environnement naturel et sociétal et il propose aux peuples océaniens de s'en inspirer afin de reconstruire leur histoire. Les auteurs insulaires s'y emploient à leur manière, en créant du rythme par des ritournelles sonores, gestuelles, ainsi l'analogie entre le maniement de la pagaie et celui des couteaux utilisés pour couper la canne dans *Wacvie* (24, 26) voire rituelles comme la plantation d'arbustes pour la naissance d'un enfant dans *The Secret* ou les histoires contées le soir dans *Wacvie*, *Welou* et *Fragments*. Une fois mises en relation, ces ritournelles donnent une toute autre densité aux récits et participent au travail de recomposition de leur histoire.

Dans *Fragments*, elles se manifestent également dans le registre de l'émotion, que cette dernière soit liée à un phénomène de marginalisation ressenti dès la jeunesse ou à la perte des siens, morts ou renvoyés dans les îles dès 1906 au moment de la déportation : « my lost people, my lost homeland », « My wife feels the loss in her heart », « I, too, feel that loss », « we look at our loss », « These memories of our lost relatives, and this great feeling of loss » (56), « What a great empty feeling came over us » (*Fragments* 57). Puis lors de son retour à Malaïta afin de retrouver la trace de ses ancêtres : « Let me try to describe to you the feeling », « A great feeling came over me. My eyes brimmed with tears, so I could hardly see » (57), « I experienced this sort of feeling » (58), « I couldn't talk too well, although I was happy to be there », « It was a very emotional day for us both » (58). A de tels moments, Fatnowna peine à s'exprimer, il est littéralement submergé par une émotion indescriptible qui l'envahit au moment où, pris entre l'image de ses parents, des anciens et celle des collines de Guadalcanal, il réactualise le lien spatio-temporel entre l'île et l'Australie, entre son

histoire et celle de ses ancêtres. Son trajet géographique et mémoriel marque non seulement un ancrage dans l'île, mais aussi la connexion avec l'Australie, engendrant ainsi un phénomène de déterritorialisation.

6.1.2. Des souvenirs qui ancrent et ... qui déterritorialisent

Outre sa capacité à articuler le territoire existentiel du moi autour de pôles fédérateurs d'éléments divers qui relèvent de la subjectivité à travers souvenirs et émotions je souhaiterais évoquer un autre aspect de la ritournelle, à savoir son potentiel de déterritorialisation, en particulier par l'action de la pensée et de la remémoration. Selon Deleuze et Guattari, la consistance même de la ritournelle, par motifs interposés, dépendrait de son facteur déterritorialisant, c'est-à-dire de sa capacité à articuler des connexions :

[par] le dedans, comme si des molécules oscillantes, des oscillateurs, passaient d'un centre hétérogène à un autre, même pour assurer la dominance de l'un. Ce qui exclut évidemment la relation linéaire d'un centre à l'autre, au profit de paquets de relation pilotés par les molécules. (*Mille plateaux* 1980, 404-405).

En contexte colonial, ces propos se rapprochent de ceux que tient Chamoiseau dans *Un dimanche au cachot* (2007) : « La conquête, l'esclavage, les colonisations avaient relié le monde en pelote qui [...] défilait mille possibles. Les fils se nouaient, chaque nœud se démultipliait hors de toutes prédictions » (27). Des expressions telles que « paquet de relation » (*Mille plateaux* 1980) ou « pelote » (*Un dimanche* 2007) dénotent du fonctionnement rhizomatique et non linéaire de ces relations semblables à un « réseau de câblage » (*Mille plateaux* 404) où les motifs de la ritournelle servent de relai pour porter un message. Certes ils prennent sens au travers de leur relation interne dans le récit comme l'affirment Deleuze et Guattari mais ils ouvrent aussi sur d'autres types de relations : intertextuelles, historiques, géographiques et transatlantiques comme en témoignent les références à Chamoiseau et Glissant. Dans l'introduction du *Discours antillais* (1997), ce dernier commente :

L'intention de ce travail fut d'*accumuler à tous les niveaux*. L'accumulation est la technique la plus appropriée de dévoilement d'une réalité qui s'éparpille. Son déroulé s'apparente à un ressassement de quelques obsessions qui *enracinent*, liées à des évidences qui *voyagent* (17).

La même intention d'accumulation semble se dégager des récits insulaires si l'on en croit la récurrence de motifs-ritournelles qui parcourent les textes dans un mouvement de flux et de reflux du récit caractéristique d'un travail de recomposition narrative, de réappropriation d'une histoire étouffée qui cherche à se dire et à s'expliquer par-delà les frontières (raciales, sociales, géographiques) et les cloisonnements disciplinaires (histoire, anthropologie, littérature). Glissant déclare d'ailleurs à ce sujet :

Car l'histoire n'est pas seulement pour nous une absence, c'est un vertige. Ce temps que nous n'avons jamais eu, il nous faut le reconquérir. « Nous ne le voyons pas s'étirer dans notre passé et nous porter tranquilles vers demain, mais faire irruption par blocs, charroyés dans des zones d'absence où nous devons difficilement, douloureusement, tout *recomposer* » (*Le Discours antillais* 1997, 474).

Pas de continuité narrative donc, mais plutôt des ritournelles qui fixent la mémoire insulaire en des époques et des lieux différents, créant ainsi un continuum spatio-temporel entre les deux en dehors de toute linéarité chronologique. Deleuze et Guattari considèrent tous deux la ritournelle comme « un prisme, un cristal d'espace-temps » (*Mille plateaux* 1980, 430) qui diffracte les sons, les rythmes et dans le cas présent les émotions afin de leur donner une autre dimension, un autre écho dans un nouveau contexte déterritorialisé. D'où le choix aussi d'une qualité orale, sonore, performative de ces répétitions, qui vient confronter le non-dit et défier « l'univers muet du servage » (*Le Discours antillais* 1997, 472) ; une oralité qui amplifie l'émotion parfois, tout en donnant du souffle au geste et la parole (799). Conjuguée à la fonction déterritorialisante de la ritournelle, elle pourrait même avoir une fonction cathartique qui ferait partie intégrante du processus de guérison (« healing ») évoqué par Linda Tuhiwai Smith comme une composante essentielle de son programme de recherche indigène dont l'objectif représente l'autodétermination des peuples autochtones (*Decolonizing Methodologies* 2012, 121). De manière tout à fait instructive,

cette chercheuse néo-zélandaise met elle aussi en avant une approche axée sur le mouvement de la marée qui matérialise selon elle le lien durable que les Insulaires du Pacifique dans leur ensemble entretiennent avec la mer. Elle ajoute dans ce contexte : « The tides represent movement, change, process, life, inward and outward flows of ideas, reflections and actions » (*Decolonizing Methodologies* 2012, 120).

Pour en revenir à la fonction déterritorialisante de la ritournelle, il faut ajouter que les récits insulaires reposent tous sur des mouvements de la pensée de l'ordre de l'échappée à la fois temporelle et spatiale, comme l'indique respectivement la récurrence des prépositions « back » et « away ». Ils marquent à la fois un retour et une certaine errance de la pensée qui casse la continuité des récits et les laisse suivre un cours moins linéaire. Dans *Wacvie*, les pensées et souvenirs des personnages insulaires leur permettent d'échapper momentanément à leur condition de servitude comme le montrent les verbes et prépositions des extraits suivants : « Their minds *wandered from* the stalks of cane » (24), « their thoughts *returned to* their old life » (22), « her thought would *wander far away*, to where all the people ate the same food » (33), « Emcon [...] recalling how, *back* in Biap, her mother had cooked fish » (69). Même constat dans *Welou, My Brother* : « Wacvie's thoughts *wandered back* : in Biap, his village on Ambrym Island » (28) puis « letting his mind *flow back* to Ambrym, Wacvie recalled his own childhood » (53). Les pensées de Fatnowna suivent un cours similaire dans *Fragments* : « Today [...] my mind *drifts back* to the time when the old men of our tribe would tell us this story » (22) ou encore « My mind *drifted back* to the time when thousands of black men, and some women and children, came to Australia to work in the sugar cane plantations » (*Wacvie* 57). Là encore, il y a question de mouvement rétrospectif et de flottement de la pensée comme si elle se laissait dériver, une caractéristique déjà soulignée dans *Hello Johnny!* et son accumulation discontinue de souvenirs qui répondent à des émotions

partagées avec certaines personnes et non à une temporalité précise, comme on a pu le voir au chapitre un. Ceci démontre que la pensée n'est pas dictée par le souci d'une chronologie linéaire stricte mais qu'elle suit au contraire un cours imprévisible lié au flux d'émotions ressenties par l'auteur en référence au déplacement de son ancêtre. Associés à l'image du flux et du reflux marin, souvenirs et émotions participent ainsi d'une dynamique fluide à fort caractère déterritorialisant qui transporte les Insulaires hors de leurs contingences immédiates vers d'autres lieux et d'autres temps. Lorsqu'il évoque le souvenir des histoires contées par les anciens, Fatnowna explicite d'ailleurs cette capacité de déterritorialisation dans la comparaison suivante : « It was like going back to the island itself » (31).

Dans *Un dimanche au cachot* (2007), Patrick Chamoiseau illustre cette même tendance à travers sa mise en relation du vécu de deux femmes qui se trouvent recluses en un même lieu à deux époques différentes. La première, une jeune fille placée dans un centre pour enfants maltraités, ne parvient pas à s'acclimater à son nouvel environnement et se réfugie sous un « abri de pierre, une ruine dont on ignore l'usage » (30), situé sur une ancienne habitation esclavagiste. En tant qu'éducateur, c'est à l'auteur que l'on demande de l'aide pour essayer de faire sortir la jeune fille recluse qui « *semble envoûtée par la voûte* »¹⁶³ (30). Par le travail de l'écriture, il entreprend alors de dénouer les liens invisibles qui unissent la fillette à cet endroit en croisant son histoire avec celle d'une autre jeune femme, une esclave surnommée l'Oubliée, enfermée dans ce cachot en guise de punition au temps des plantations. L'alternance entre ces deux histoires tragiques où les blessures se rejoignent (131) fait lien à travers le texte, crée un univers parallèle, un deuxième monde de l'ordre de l'imaginaire, qui permet finalement à la jeune fille de sortir de sa « coque morbide » (331) et

¹⁶³ Italiques de l'auteur.

d'« éprouver un univers intime » (330) nécessaire à sa reconstruction personnelle. Un lieu chamoizonien « d'où repartir autrement » comme l'expriment Barbara Glowzcewski et Alexandre Soucaille dans « Majeure et Introduction. Réseaux Autochtones : Résonances anthropologiques » (2011, 27).

En conclusion, il ressort de cette sous-partie que les ritournelles mémorielles, gestuelles, rythmiques et émotionnelles créent une oscillation, un mouvement de flux et de reflux qui sous-tend le processus de recomposition de l'histoire et de l'identité insulaire australienne sur un plan individuel et collectif. En outre, cette capacité de la ritournelle à ancrer la mémoire et les personnes dans des lieux à travers le temps tout en faisant écho à d'autres contextes ressort de sa triple fonction d'ancrage, de déterritorialisation et de reterritorialisation par un mouvement de transfert et de déplacement liée à l'expérience diasporique des Insulaires australiens.

6.2. Transfert et déplacement : vers une cartographie évolutive des identités-relations

C'est sur cette capacité d'ouverture vers de nouveaux territoires, réels ou imaginaires, que je voudrais revenir à présent en m'intéressant tout d'abord aux lignes de déterritorialisation construites par la ritournelle qui amènent à revisiter les notions de « home », d'appartenance et d'insularité en contexte diasporique. Dans un premier temps, il s'agira de voir comment les espaces géographiques sont reliés à travers les récits insulaires australiens, non seulement par le travail de la mémoire comme évoqué précédemment, mais également par le lien à la mer ou le vent qui constituent selon Deleuze et Guattari des

« ritournelles molécularisées » du fait de leur « rapport avec des forces cosmiques » (*Mille plateaux* 1980, 428). Dans un second temps, je m'attacherai à définir les enjeux de la fonction du témoin comme passeur d'histoire et de mémoire dans les récits insulaires australiens, afin de comprendre l'impact de leurs témoignages, anciens et nouveaux, et leur contribution au champ des études postcoloniales dans un contexte transocéanique.

6.2.1. Liens géographiques : d'une vision européenne réductrice à une perception océanienne interconnectée des lieux et des identités.

Dans le second chapitre de cette thèse, le lien à la mer et à la terre avait été présenté comme un marqueur de l'insularité des auteurs et de leurs personnages, bien qu'il soit en moins prégnant depuis leur installation en milieu urbain, notamment chez les jeunes générations. D'une part, ces liens passaient par le transfert de plantes telles que les tubercules, les manguiers qui ont fait souche et matérialisent l'enracinement des Insulaires australiens dans leur nouvel environnement. Ces plantes et les lieux où elles prolifèrent constituent, après transcodage, des points d'ancrage, des « engrammes de la mémoire » dirait Barbara Glowczewski (« Le paradigme des Aborigènes d'Australie » 2007), c'est-à-dire des traces mentales autour desquelles se concrétise et s'articulent l'histoire et les histoires des Insulaires australiens, entre souffrance, résistance et création. Elles établissent un lien entre les Insulaires et leurs lieux de vie, passés ou présents et participent par l'intermédiaire de la mémoire, à la création d'un continuum spatiotemporel qui se trouve renforcé par l'utilisation de ritournelles existentielles. Si l'on en croit Glissant, ces traces participent d'une philosophie de la Relation qui est « ressassement et déplacement, tout ensemble » (*Philosophie de la*

Relation 2009, 94).

Dans un contexte canadien, le regard que porte Claire Omhovère sur les métamorphoses paysagères dans *Away* (1993), un roman de l'auteur canadienne Jane Urquhart, en dit également long sur la manière dont paysages, souvenirs, personnages et objets déplacés se répliquent et entrent en résonance à travers un récit de déplacements annoncés dès même le titre. Les relations qui se tissent entre l'ancien monde et le nouveau, entre l'humain et le non-humain par le biais de références aux mondes minéral, végétal et animal (« The Metamorphoses of Landscape » 2007, 71) forment des ramifications au-delà du cadre spatio-temporel propre à chacun : « In *Away*, Old World and New World do not stand in sharp contrast, but read like stages in a continuum, the transatlantic prolongation of each other » (57).

Chez les auteurs insulaires australiens, c'est la connexion végétale, en particulier celle du rhizome des taros et ignames, qui sert à opérer un double transcodage¹⁶⁴ à la fois littéral et métaphorique, entre l'enracinement des ancêtres dans la terre d'origine, puis le ré-enracinement et le cheminement identitaire des leurs sur une autre terre. Deleuze et Guattari le définissent en effet comme « la manière dont un milieu sert de base à un autre, ou au contraire s'établit sur un autre, se dissipe ou se constitue dans l'autre » (*Mille plateaux* 1980, 384). Dans tous les cas, ce phénomène induit un déplacement que l'on retrouve étymologiquement dans la fonction métaphorique de la connexion végétale, le préfixe *meta* signifiant « déplacement ».

Un bémol cependant à cette notion de continuum qui n'induit en rien une simple

¹⁶⁴ Selon Deleuze et Guattari, « le transcodage ou transduction, c'est la manière dont un lieu sert de base à un autre, ou au contraire s'établit sur un autre, se dissipe ou se constitue dans l'autre » (*Mille plateaux* 1980, 384).

reproduction du même mais permet d'établir une connexion créatrice, non figée, mise en rythme et en résonance par les ritournelles déterritorialisantes qui ouvrent sur un espace supplémentaire où s'articulent les connaissances culturelles et les émotions. Bien que pour Bhabha, cette réinscription se limite à une translation culturelle dans un cadre transnational (*The Location of Culture* 1994, 234, 248-249), elle s'apparente davantage selon moi à un transfert plus large où le culturel et l'émotionnel se mêlent. En opérant d'un contexte et d'un milieu vers un autre, il engendre de nouveaux développements, multipliables à l'infini mais toujours avec une valeur ajoutée, d'où mon utilisation du terme « transcodage » emprunté ici à Deleuze et Guattari.

Dans un registre similaire, la connexion entre les personnes et les lieux passe également par les éléments naturels, notamment la mer, espace diasporique par excellence, synonyme de dispersion et d'appartenance à un même ensemble, qui matérialise le lien avec les îles dont sont originaires les auteurs. Car les représentations de la mer dans leurs récits se démarquent totalement des perceptions négatives propagées par l'Occident selon lesquelles les îles du Pacifique ne constitueraient qu'un ensemble de petites îles éparpillées dans une mer lointaine. Elles mettent au contraire en avant une vision océanienne connectée des îles, de leurs populations et des éléments naturels qui les composent, dont l'écrivain et anthropologue tongien Epili Hau'Ofa fut l'un des premiers architectes. Dans son essai intitulé « Our Sea of Islands » (2008), il dénonçait les tentatives de rabaissement des puissances impérialistes afin de promouvoir une nouvelle perception positive de l'Océanie dont les peuples puissent se réclamer pour continuer à avancer, à se renouveler, sans croire que leur destin ne dépende entièrement du bon vouloir de riches nations donatrices (29). Il affirmait sur ce point :

There is a world of difference between viewing the Pacific as « islands in a far sea » and as « a sea of

islands ». The first emphasises dry surfaces in a vast ocean far from the centres of power. Focussing in this way stresses the smallness and remoteness of the islands. The second is a more holistic perspective in which things are seen in the totality of their relationships (« Our Sea of Islands » 2008, 31).

C'est de cette seconde approche que se réclament les auteurs insulaires dans leur perception des espaces, comme le montre l'un des derniers chapitres de *The Secret* intitulé « The Tree and the Sea » : à travers ces références au monde marin et végétal, Wright y associe en effet l'idée d'ancrage et de mouvement caractéristique de l'identité insulaire australienne, au moment où Wimbis père est sur le point de s'éteindre. La relation à l'île est marquée par l'appel de la mer : « that day, he heard the call of the sea, very strong » (*The Secret* 69), par le chemin qui y conduit : « He made his way slowly along the track to the ocean » (69) et par le contact physique avec son eau salée : « he thought how good it felt to have the cool, salt water flow over his skin » (*The Secret* 70). Le déferlement des vagues et le déchaînement des éléments [« Storm clouds loomed over the horizon and the wind blew fiercely as he stood and watched the waves crashing to the shore » (69)] n'ont d'égal que la force du souvenir qui reflue en lui, comme un dernier assaut, alors que la vie le quitte et que les nuages d'écume disparaissent à leur tour : « Puffs, like transparent balls of cotton sprang from the ocean, bouncing, dancing across the sand and then magically exploding into nothingness, as if they had never existed » (*The Secret* 69). Pour la dernière fois, Wimbis père ressent le lien profond qui l'unit à son île et à son nouveau pays, par l'intermédiaire de la mer et de la terre dans laquelle il a planté un manguier à la naissance de son fils : « You have served us well, old tree. Your roots are strong and firm, spread beneath the soil of this new land. Some of my roots are here too, but part still remains in my island home » (70). La mer sert ainsi d'espace intermédiaire privilégié, à la fois passage, zone de contact et d'échanges qui fait lien et par lequel des transferts ont été possibles entre les îles d'Océanie depuis leur colonisation progressive par les Austronésiens, des peuples venus d'Asie du Sud

Est grâce à leur maîtrise de la navigation il y a environ trois mille cinq cents ans. Dans son célèbre plaidoyer intitulé « Our Sea of Islands », Hau'Ofa évoque d'ailleurs la présence d'un vaste monde océanique en ces termes :

[a] large world in which peoples and cultures moved and mingled, unhindered by boundaries of the kind erected much later by imperial powers. From one island to another they sailed to trade and to marry, thereby expanding social networks for greater flows of wealth. They travelled to visit relatives in a wide variety of natural and cultural surroundings, to quench their thirst for adventure, and even to fight and dominate. (33)

La métaphore du flux et du reflux entre terre et mer construite à l'intérieur du récit par le travail de la mémoire, la remémoration et la ritournelle alimente ainsi une poétique du mouvement et de l'interconnexion qui reflète l'« esprit de l'ancre » tel que le définit Barbara Glowczewski en référence à la nature articulée de l'indigénité développée par James Clifford dans « Indigenous Articulations » (2001). Selon elle, « l'ancre qui permet d'arrêter un bateau ou de le faire repartir présente sa propre analogie avec l'articulation qui met en mouvement » (« Le paradigme des Aborigènes d'Australie » 2007, 95). Pas d'enracinement sans mouvement chez les Aborigènes d'Australie donc, comme Barbara Glowczewski le montre également dans le documentaire *Spirit of Anchor* (2002) tourné avec Jowandi Wayne Barker ou encore dans un article publié dans la revue *Littérama'ohi* intitulé « Les passés qui ancrent et ceux qui aident à passer » (2006). De part cette oscillation poétique qui relie leurs lieux de déracinement et de transplantation, on peut étendre ce constat aux Insulaires australiens du Pacifique Sud, et de manière plus large aux Insulaires du Pacifique, eux qui depuis des millénaires vivent dans des espaces interconnectés par les échanges, les coutumes et les alliances, auxquels s'ajoutent désormais les transferts de fonds¹⁶⁵ et de marchandises, ainsi que les liens créés par les organisations régionales (intergouvernementales, éducatives,

¹⁶⁵ Les fameuses « remittances » définies par Robin Cohen comme « recorded money migrants send to home countries abroad » dans *Global Diasporas* (2008, 168).

religieuses, sportives ou culturelles)¹⁶⁶ et le développement des liaisons aériennes.

Dans *Fragments*, cette vision interconnectée des lieux et des personnes transparait à la fin du récit lorsque Fatnowna déclare :

I go back to Malaita when I can. What's more important, the Solomon Islanders are coming to us : students, church music groups, even political leaders, including my cousin John Maetia, who is Solomon Islands Cabinet Minister. Mackay is almost part of the Solomons, as it was a hundred years ago ; but now the Islanders come by jet, not by sailing ship (176).

Elle est aussi prégnante chez Bandler bien que l'auteur offre au lecteur une vision des îles plus contrastée dans laquelle elle met en vis-à-vis une perspective insulaire et occidentale de ces morceaux de terre situés au milieu de l'océan. Le roman débute en effet par une phrase qui d'entrée de jeu témoigne du décalage entre l'infiniment petit, l'île d'Ambrym, et l'infiniment grand, l'océan Pacifique : « Ambrym is only a small dot in the vast ocean of the Pacific and one of many islands that make up New Hebrides » (*Wacvie* 1). On observe le même phénomène d'échelles extrêmes un peu plus loin lorsqu'elle décrit Biap, le village de son père comme : « a small community, cut off from the rest of the world by centuries of time and thousands of kilometres » (7). Une fois encore, le contraste s'exprime par une disproportion entre la petite taille du village et le reste du monde ; il est également renforcé par un éloignement à la fois géographique et temporel aux proportions exagérées, qui se compte en centaines d'années et en milliers de kilomètres. La césure est de plus marquée par une virgule, ce qui semble isoler davantage cette communauté de toute civilisation. En ce sens, les deux phrases précédentes font écho aux perceptions dévalorisantes des colons européens dénoncées par Hau'Ofa¹⁶⁷. Bandler va cependant les contrebalancer par une vision

¹⁶⁶ Voir le descriptif de ces organisations par Hau'Ofa dans « Our Sea of Islands » (2008, 37).

¹⁶⁷ « Melanesia is supposedly the most fragmented world of all : tiny communities isolated by terrain and at least one thousand languages. The truth is that large regions of Melanesia were integrated by trading and cultural exchange systems that were even more complex than those of Polynesia and Micronesia » (« Our Sea of Islands » 2008, 33).

océanienne plus large et plus équilibrée, composée de différents éléments unifiés par des caractéristiques communes (couleur, beauté, danger) et rassemblés dans un même paragraphe de trois lignes : « Islands of every shape-and one colour. Dark, jungle-green. Then the sea. Blue and pale blue. The coral reefs, beautiful and dangerous. One hundred islands » (*Wacvie* 1). L'auteur modifie ainsi le rapport de force instauré par les colons en changeant les paramètres d'évaluation : au lieu de s'appuyer sur la taille et la distance, elle met en valeur la diversité et la singularité au sein d'un grand ensemble capable de s'équilibrer et de tout englober : « Far from perfect, perhaps, but it had a natural balance and was without decadence » (*Wacvie* 7-8). Libre au lecteur de se retrouver dans l'une ou l'autre des visions proposées, ce qui laisse entendre que Bandler espérait être lue par différents types de publics, pas seulement par des membres de la communauté insulaire.

En plus des îles connectées par la mer, l'auteur évoque le bruit des vagues comme élément naturel établissant un lien entre les habitations du village : « The houses are built in rows, some scattered away from the others, but the noise for all the houses is the same – the everlasting sound of waves washing the black rocks » (2). A cela s'ajoutent les liens terrestres entre les habitations, ici par l'intermédiaire de chemins reliés : « Each house has a well-worn path connecting it to the others and the island itself is safely protected by a coral reef » (*Wacvie* 1), ainsi que les liens sanguins unissant les peuples entre eux et à la terre :

The men do not fight others of the same village and do not marry women from it. All are related by marriage or ancestry and all relationships remembered by name. The men guard their rights to the land inherited from their fathers, carefully seeing that it does not fall into the hands of other groups (2).

Situé sur la côte, Biap représente aussi « the centre of the many villages around it » (2), un lieu de rassemblement où les Insulaires issus de différentes communautés alentour se regroupent pour échanger, danser, chanter ou se battre. L'idée du flux dans la circulation des personnes, des dons et des idées est à nouveau exprimée dans l'extrait suivant par les mots

que j'ai placés en italique :

So many tribes, only a few kilometres apart from each other ; the *continuous interchange* of ideas and influences from faraway places, always *passing from* one group *to* the other. In the late afternoon, the gathering of many people bringing gifts to the dancing ground (*Wacvie* 4).

Pour l'anthropologue Joel Bonnemaïson, spécialiste du Vanuatu, ce type de village constitue un « nœud de peuplement, séparé des autres, non par des lignes frontières, mais par des espaces morts qui forment tampons » (*Gens de la pirogue et gens de la terre* 1996, 219). Qu'il s'agisse de terre, de récifs coralliens ou de mer, ces espaces tampons font aussi office de zone de contact et s'intègrent dans un « système de peuplement en chaîne » (219) qui fait lien entre les nœuds de peuplement, îles ou villages (221). Bien que Bonnemaïson évoque ce système en référence aux îles du Vanuatu, l'idée d'un réseau de relations tissées entre différents lieux séparés d'espaces tampons fait son chemin et trouve une application directe dans les récits insulaires, véritables cartographies « à entrées multiples » semblables au rhizome de Deleuze et Guattari (« Rhizome » 1980, 20), composées d'une constellation de relations articulées autour de lieux satellites où la mémoire est ancrée.

Bien que le terme en lui-même évoque par son étymologie (*graphein*) l'inscription, donc la fixation d'un savoir particulier qui reflète « des rapports de force, des relations de pouvoir » comme le rappelle Catherine Delmas dans « Écriture et cartographie dans *The English Patient* de Michael Ondaatje » (2016, 105), la notion de cartographie « à entrées multiples » développée par Deleuze et Guattari se distingue du calque¹⁶⁸ et du quadrillage pour évoluer vers une construction mentale à forte teneur déterritorialisante car elle émane

¹⁶⁸ Voir la distinction faite entre carte et calque par Deleuze et Guattari dans le passage suivant : « Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est toute entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit. [...] Elle fait elle-même partie du rhizome. La carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions » alors que le calque « revient toujours 'au même' » (« Rhizome » 1980, 20).

de l'imaginaire, elle est ouverte au flux, au transfert et à l'errance. Axée sur « les intensités, les vents et les bruits, les forces et les qualités tactiles et sonores » (*Mille plateaux* 1980, 598), cette cartographie sert à esquisser un espace lisse, nomade, qui combine à la fois du sonore, du visuel, du tactile, de l'émotionnel de manière tout à fait imprévisible. Elle met de plus en valeur la partie interactive du processus mémoriel et poétique à l'œuvre dans les récits insulaires, qui tisse entre des lieux épacentres où se concentrent et se propagent les identités insulaires dans un mouvement à la fois centrifuge et centripète. Ce n'est pas une simple carte apposant des limites et des noms de lieux sur une page en deux dimensions mais une constellation d'identités-relations fluides construites sur divers plans temporels (passé, présent, futur), passant par divers canaux sensitifs et divers éléments naturels : non seulement les tubercules et fruits transplantés dans la terre australienne mais aussi la mer, le souffle du vent dans les arbres qui rappelle à Fatnowna les histoires des anciens contées sur la plage lors de son enfance (*Fragments* 22), les aigles qui assurent une communication entre les îles et l'Australie, les vivants et les morts (*Fragments* 28) ou encore l'étoile de Lakon visible à la fois de l'Île et de l'Australie (*The Secret* 14,15) grâce à laquelle Wimbis pensait retrouver son île s'il en avait eu l'occasion.

Par conséquent, cette cartographie déterritorialisante a une double fonction : elle permet de contrer la cartographie réductrice et dévalorisante des Européens et de réactiver les connexions identitaires des Insulaires australiens entre différents lieux et différentes époques, accentuant ainsi leur dimension relationnelle et non essentialiste. Elle renforce par ailleurs l'idée d'une identité océanienne régionale développée par Epili Hau'Ofa dans « Our Sea of Islands » pour défendre les intérêts collectifs et l'héritage des Insulaires du Pacifique menacés dans un monde changeant : « The regional identity that I am concerned with is something additional to the other identities we already have, or will develop in the future,

something that should serve to enrich our other selves » (2008, 42). Cette identité non unique mais ancrée, mobile et connectée met à l'épreuve la fixité des barrières sociales, raciales, géographiques érigées par les colons européens.

Du fait de ce réseau d'interconnexions entre les îles, la mer et l'Australie, tant dans l'espace textuel qu'imaginaire, non seulement la notion d'identité mais aussi celles de « home », d'appartenance et d'insularité prennent une autre dimension.

6.2.2. Revisiter les notions de « home », d'appartenance et d'insularité

En effet, dans les récits insulaires le déplacement forcé d'ancêtres et leur transplantation par la mer sur une nouvelle terre nécessite une mise au point sur ce que les auteurs entendent par « home » au sens de « chez soi » ou de « patrie » et sur le sentiment d'appartenance qui en découle. Comme je l'ai souligné au chapitre trois, les auteurs utilisent indifféremment le terme « home » pour désigner à la fois l'île d'origine, la terre d'où l'ancêtre a été arraché et le lieu d'habitation australien dans lequel la famille s'est établie. A la fin de *Fragments*, Fatnowna déclare : « Australia is our home now » (*Fragments* 176). Il en va de même pour Wacvie (« home was now here » 113) et pour le grand-père de Wimbis (« Australia is our home now » 71) dans *The Secret*. Cela démontre qu'il y a eu un transfert entre ces deux lieux, rendu possible par leur adaptation et leur installation en Australie. Preuve en est la transplantation et l'enracinement de tubercules et de fruits sur cette nouvelle terre, dont certains sont encore visibles aujourd'hui. A travers son analyse du motif du rivage de l'île de Cap-Breton en Nouvelle-Écosse dans « The Closing Down of Summer » de l'auteur canadien Alistair MacLeod, Claire Omhovère rappelle que grâce au transfert d'éléments du monde végétal : « the sense of home can survive uprooting and be

transplanted » (*Sensing Space* 43). Comme pour les Écossais chassés de leurs montagnes au moment des Highlands Clearances, des racines concrétisent à la fois l'appartenance des Insulaires à la terre d'adoption et la connexion à l'île d'origine. Elles symbolisent également leur appartenance à une communauté diversifiée d'Insulaires venus d'îles différentes, unis par la nostalgie, l'expérience traumatique du déplacement et de l'implantation en Australie. Réelles ou imaginaires, ces racines font rhizome et répondent à un désir de connexion qui s'étend au-delà des frontières, formant ainsi des liens déterritorialisés selon Stéphane Dufoix (*Diasporas* 2008, 106). Dans « belonging », on reconnaît d'ailleurs le mot « longing », or il n'y a point de rhizome sans désir chez Deleuze et Guattari : « Quand un rhizome est bouché, arbrifié, c'est fini, plus rien ne passe du désir ; car c'est toujours par rhizome que le désir se meut et produit » (*Mille plateaux* 1980, 22).

Hormis le besoin de témoigner, il apparaît dès lors que les auteurs insulaires éprouvent également celui de concrétiser leur vision d'une insularité connectée qui semble s'effacer au fil des générations et qui échappe aux Européens, dont la compréhension de l'espace dans son rapport à l'histoire oppose trop souvent fixité et mouvement, matérialité et immatérialité, visibilité et invisibilité, territorialité et déterritorialisation¹⁶⁹. Lorsque Bandler décrit Ambrym, elle note : « There was no ruins of a past civilisation but there was a culture rich in sings and dances. In almost every incident of life some art form was involved » (*Wacvie* 7). Là encore, elle souligne le décalage entre une perception européenne de l'histoire et de l'occupation spatiale figée dans ses propres concepts et une perception insulaire non marquée par la matérialité mais par le mouvement d'une culture qui ancre et déterritorialise. L'écrivain

¹⁶⁹ Ne sont citées ici que les oppositions les plus saillantes dans les récits étudiés, auxquelles s'ajoutent par ailleurs celles relatives aux classifications raciales et sociales évoquées dans les chapitres quatre et cinq de cette thèse.

caribéen Derek Walcott met à jour le même malentendu dans son célèbre poème « The Sea is History » (annexe 13) : par l'intermédiaire de son narrateur, il se propose de guider (« I'll guide you there myself») les colons désignés par l'apostrophe « Sirs » vers une compréhension de la mer en tant qu'histoire et mémoire malgré leurs réfutations constantes (« it was not History », « but that was not History ») qui n'ont d'égales que leur mauvaise foi. Alors que ceux-ci lui demandent : « Where are your monuments, your battles, your martyrs ? Where is your tribal memory ? », l'auteur répond : « Sirs, in that great vault. The sea. The sea has locked them up. The sea is History ». L'évocation d'une grande voûte préfigure ici la métaphore filée qui associe la mer à une cathédrale, afin de matérialiser son héritage invisible aux yeux d'Européens incrédules : « It's all subtle and submarine, through colonnades of coral, past gothic windows of sea-fans [...] and these groined caves with barnacles pitted like stone are our cathedrals ». Ces colons ont pourtant sillonné les mers et s'y sont aussi échoués, mais leur parcours est demeuré de surface, juste nécessaire à cartographier les espaces dans leur étendue plane et visible et à en prendre possession quand cela était possible. Il existe cependant des itinéraires parallèles, en profondeur, qui témoignent d'une histoire que les Européens sont prompts à laisser aux oubliettes comme le rappelle Glissant lorsqu'il compare de manière similaire à Walcott, l'océan Atlantique à « un énorme mausolée » (*Philosophie de la Relation* 2009, 51) en référence aux « milliers d'Africains qui jalonnèrent ses pistes sous-marines, garottés de chaînes et de boulets » (51). Bien que marqués d'une certaine matérialité (paysages sous-marins, coraux, épaves en tout genre, chaînes et boulets témoignant de la traite des Noirs), ces itinéraires sous-marins invisibles constituent les pages blanches d'une histoire européenne sélective selon Walcott.

Point de matérialité complaisante chez l'écrivain samoan Albert Wendt non plus quand il affirme que les morts résident en nous à travers un cycle de régénérescence éternelle

dans le poème « Inside Us the Dead » dont un extrait sert de préambule à son plaidoyer pour une renaissance culturelle de l'Océanie intitulé « Towards a New Oceania » (1976). Il y dénonce notamment l'étroitesse d'une vision objective, factuelle de l'Océanie prônée par les Européens et s'en remet à l'appel d'un imaginaire fertilisé par l'appartenance à cet immense espace pour essayer d'en saisir les contours et les intériorités:

I belong to Oceania – or at least, I am rooted in a fertile portion of it – and it nourishes my spirit, helps to define me, and feeds my imagination. A detached/objective analysis I will leave to sociologists and all the other « ologists. »...Objectivity is for such uncommitted gods. My commitment won't allow me to confine myself to so narrow a vision. So vast, so fabulously varied a scatter of islands, nations, cultures, mythologies and myths, so dazzling a creature, Oceania deserves more than an attempt at mundane facts ; only the imagination in free flight can hope – if not to contain – to grasp some of her shape, plumage, and pain. (49)

D'autres exemples viennent alimenter ce rapport au mouvement, à l'immatériel et à l'invisible caractéristique de la perception insulaire : *The Land Has Eyes* (2004), le titre d'un film du réalisateur rotuman Hereniko Vilsoni ou encore les paroles d'un ancien de Lifou, selon lequel : « Notre histoire est dans la terre » (Legéard *101 mots pour comprendre Lifou / Drehu* 2000, 9). Il y a de manière assez frappante une absence de matérialité et une présence de l'invisible auquel on prête vie : l'Océanie se trouve comparée à une créature, la terre se voit personnifiée, ce qui a sans doute rendu perplexe la raison européenne. Néanmoins, cette dernière s'est vite accommodée de cette absence en l'investissant à son avantage pour affirmer son hégémonie sur des populations autochtones soi-disant dépourvues de constructions matérielles, seules traces visibles de leur inscription durable dans le temps, l'espace et l'histoire d'un point de vue occidental.

Alors que les Européens ont désarticulé le rapport entre fixité et mouvement, territorialité et déterritorialisation, visibilité et invisibilité, matérialité et immatérialité, unicité et diversité pourrait-on rajouter, pour les Insulaires au contraire, ces éléments font partie d'un tout par lequel ils appréhendent le monde. Le paradigme de l'ancrage et du

mouvement qui caractérise l'appartenance à des lieux connectés dans les récits atteste lui aussi de cette forte relation. Pour Glissant, un tel contraste résulte de deux visions bien distinctes du monde : l'une continentale, privilégie l'unicité, la racine unique ; l'autre, archipélique, marque une ouverture à la diversité et s'applique à l'océan Pacifique (*Philosophie de la Relation* 2009, 50-51). Hau'Ofa revient lui aussi sur ce problème de conceptualisation dans le passage suivant de « Past to Remember » :

There is a vast difference here that shows diametrically opposed perceptions of our relationship with our world : world as property versus world as lasting home – home as a heritage, a shrine for those who have cared for it and passed it on to us, their descendants. For those of us who hold this view, our relationship with our Earth is indeed spiritual. (2008, 74-75)

Il met ainsi en avant le fait que les Européens raisonnent en termes d'appropriation alors que pour les Insulaires, la terre est un foyer au sens large du terme, un héritage à préserver et à transmettre aux futures générations. Dans les deux cas, il est question d'appartenance mais celle-ci n'est pas du même ordre : là où les Européens considèrent la terre comme une possession matérielle délimitée, individuelle ou nationale, les Insulaires affirment au contraire leur appartenance, spirituelle ou non, à la Terre et à ses éléments dans leur ensemble, un ensemble dont ils sont les gardiens à leur échelle. Un militant hawaïen dénommé Kalani Ohele et cité par Hau'Ofa affirmait à ce titre que : « We do not own the land, we only look after it (« Past to Remember » 2008, 72).

Car la mer et la terre sont des mémoires vivantes sur lesquelles l'humain, le végétal et l'animal inscrivent leur chemin et leur destinée. Tels les rochers australiens de l'anthropologue Elizabeth Povinelli (« Do Rocks Listen ? » 1995) ou les glaciers canadiens de l'anthropologue Julie Cruikshank (*Do Glaciers Listen ?*)¹⁷⁰, terre et mer peuvent être

¹⁷⁰ Cruikshank s'est inspirée de l'article de Povinelli selon lequel les croyances en des capacités sensibles de la terre, qui remontent au Moyen-Age, ont été progressivement supprimées, notamment pendant la période d'essor industriel et d'expansion impérialiste, au profit d'un ordre mécanique manipulable par l'homme (*Do Glaciers Listen ?* 2005, 143).

dotées de qualités sensibles qui témoignent d'une autre appréhension du monde. Dès lors la vision d'une insularité interconnectée portée par les auteurs insulaires prend tout son sens : elle permet de sortir du confinement et de l'invisibilité des communautés et à plus grande échelle des limites imposées à l'insularité océanienne. Les représentations de l'Océanie en tant que « hole in the doughnut » (Hau'Ofa, *Our Sea of Islands* 2008, 37) ou « continent invisible » ne manquent pas, ce que réfute le prix Nobel de littérature J.M.G. Le Clézio dans son roman *Raga* (2006), du nom d'une petite île du Vanuatu. Pour lui, « cet ancien continent [...] n'était invisible que parce que nous étions aveugles » (133).

Les auteurs insulaires réinvestissent ainsi la vision de leurs ancêtres qui concevaient leur environnement comme un réseau de relations fluides entre des espaces connectés dans le cadre de leur déplacement diasporique. Ils matérialisent par leurs récits une cartographie mentale des identités connectées à travers une poétique du flux et du reflux qui unit terre d'origine et terre d'implantation, de la même manière que l'appellation « Australian South Sea Islanders » fait lien entre leurs différentes identités reliées par la mer : australienne, insulaire, du Pacifique Sud.

L'adoption d'un drapeau commun¹⁷¹ en 1998 (Annexe 15) témoigne de leur appartenance à un réseau d'identités-relations qui s'étend des îles Salomon au Vanuatu en passant par d'autres îles du Pacifique sud comme l'indique le code de couleurs choisi. Alors que certaines d'entre elles rappellent les drapeaux des îles Salomon (le bleu, le vert, le blanc et le jaune doré) et du Vanuatu (vert, jaune doré et noir), d'autres (le bleu et le blanc) évoquent les autres îles dont sont originaires les premiers Insulaires. Le bleu marque les origines

¹⁷¹ Il fut créé en 1974 par Tony Burton en accord avec le corps exécutif du *Australian South Sea Islanders United Council* (ASSUIC) afin de promouvoir la reconnaissance et l'équité des descendants de cette communauté...). Toutes les informations relatives à ce drapeau proviennent de ce site : <<http://www.flagsaustralia.com.au/ASSI.html>> consulté le 15 février 2014.

communes dans l'océan Pacifique, la mer et le ciel ; le vert renvoie à la terre et à la contribution des insulaires dans le domaine de l'agriculture par le travail de la canne à sucre. Il symbolise également l'espoir pour les générations futures. Le jaune doré représente le soleil et le sable communs aux îles et à l'Australie. La Croix du Sud rappelle à la fois l'île d'origine et l'Australie, à laquelle cette constellation est associée. Enfin, la colonne noire qui constitue la partie la plus importante du drapeau est synonyme d'appartenance forte à la communauté et de survie malgré les épreuves et les injustices du passé. La ligne horizontale noire représente quant à elle la continuité dans le futur. De par les interrelations qu'il matérialise, ce drapeau met en valeur la composante diasporique des identités insulaires, à la fois ancrées et connectées en des lieux qui lui servent de relais dans l'immensité du Pacifique et au-delà.

6.2.3. Le témoin comme passeur d'histoire et de mémoire

Cette question du relais liée à la notion de témoignage mérite d'être explorée à plus d'un titre car elle s'applique à la fois à la fonction d'auteur-narrateur, à celle du lecteur et de manière plus large à la fonction même de ces récits de vie composites qui, en témoignant de l'expérience diasporique des Insulaires australiens, font écho à d'autres récits de luttes communes sur une carte mondiale des identités marginalisées.

6.2.3.1. Rôle du témoin diasporique

A travers leurs récits de vie composites alliant notamment autobiographie, biographie, fiction, les auteurs insulaires se positionnent en sujet et témoin diasporique capables de transmettre leur histoire, celle de leur ancêtre et de réarticuler des fragments de mémoire à

partir desquels eux et leurs descendants peuvent s'identifier à titre individuel et collectif. En français, le verbe « témoigner de » signifie à la fois attester de la véracité d'un fait au sens légal du terme et en avoir été le témoin, ces deux phénomènes s'expriment toutefois en anglais de manière différente : « testifying » pour le premier et « witnessing » pour le second. Il est nécessaire d'introduire cette distinction pour comprendre le rôle des auteurs et la portée de leurs écrits. Alors que Fatnowna et Edmund sont tous deux sujets, témoins et même objets de leurs récits auto/biographiques quand ils sont enfants, Bandler et Wright opèrent uniquement comme des témoins : elles apportent un témoignage sur une histoire de déportation et d'adaptation qui n'est pas la leur (celle de Wacvie ou de Welou pour Bandler, celle de Wimbis, de son père et de son grand-père pour Wright) et qui leur a été rapportée, soit de manière directe pour Bandler (par son père)¹⁷², soit de manière indirecte pour Wright (par Francis Wimbis qui l'a lui-même reçue de son père). En tant que témoins de ces histoires racontées, elles attestent aussi de leur vérité bien qu'elles n'aient pas assisté aux événements relatés, comme cela a été montré dans le premier chapitre de cette thèse. Ces différents positionnements des auteurs insulaires entre « being a witness to oneself » et « being a witness to the testimonies of others » ont été mis en évidence par Dori Laub à travers son expérience traumatique de l'Holocauste (« Truth and Testimony : The Process and the Struggle » 1995, 61-62). Dans les deux cas, Laub explique que le processus de survie des victimes et de leurs descendants passe par un besoin de raconter leur histoire (63). Ce rôle de témoin, primaire ou secondaire, est donc très important pour préserver la mémoire de

¹⁷² On peut aussi considérer que Bandler a bénéficié d'autres témoignages familiaux, ceux de sa mère ou ces frères peut-être, notamment John qu'elle remercie pour son aide, car elle était très jeune lors du décès de son père. Pour la rédaction de sa fiction *Marani in Australia* (1980), elle s'est aussi inspirée d'ouvrages historiques tels que Tom Harrison's *Savage Civilisation* (1937) ou E.W. Docker's *The Blackbirders* (1970), contestés par d'autres historiens tels Moore ou Corris pour leur parti-pris dans la dénonciation de l'esclavage. Ils ont pu influencer Bandler pour la rédaction de *Wacvie*.

l'expérience traumatique, ici le déplacement forcé d'Insulaires enlevés et transportés sur une nouvelle terre où ils ont été dispersés, ainsi que pour créer des espaces de réappropriation réels ou imaginaires. En tant que témoins diasporiques, les auteurs ont alors une fonction de « passeur de mémoires » et d'histoire, une expression utilisée par Martine Hovanesian pour caractériser son travail d'anthropologue sur la diaspora arménienne (« Des sommes d'identités narratives : Vers la promesse d'un corps rêvé de l'écriture » 2007, 106). Selon elle, le terme de « passeur » est « celui des passages de ligne de démarcation, d'une discipline à l'autre, celui des digressions habiles, celui d'un médiateur entre cultures dominantes et dominées » (106). Cette définition s'applique tout à fait aux auteurs insulaires australiens, eux qui franchissent les limites imposées par le discours colonial et créent des zones de transfert dans un interstice culturel où un dialogue est possible entre Européens dominants d'une part, autochtones et communautés diasporiques minoritaires d'autre part. Bien que leurs digressions puissent parfois paraître malhabiles, elles servent de contrepoint à leurs répétitions et ritournelles existentielles qui à la fois ancrent, concentrent la mémoire et l'ouvrent sur d'autres possibles, bravant sur un même front la rigidité des conventions littéraires et l'objectivité évidée de l'histoire et créant ainsi une mise en rythme du récit. Car dans le cadre d'une expérience traumatique, affirme Leigh Gilmore, la répétition du témoignage est essentielle à la création de témoins qui s'en réclameront : « Survivors of trauma are urged to testify repeatedly to their trauma in an effort to create language that will manifest and contain trauma as well as the witnesses who will recognize it » (*The Limits of Autobiography* 2001, 7). Cependant le fait que l'autobiographie se définisse par ce qui la sépare de la fiction constitue selon elle l'une des limites de l'autobiographie (8). En effet, si l'on considère *Wacvie*, le premier roman de Bandler, on constate qu'il se distingue des autres parce qu'il n'est pas autobiographique et parce que son recours à la fiction met en œuvre une

poétique de la relation qui relate et relaie l’ancrage et le mouvement constitutifs des identités des Insulaires australiens. Cette poétique témoigne de leur relation avec leurs milieux, qu’il s’agisse de l’île d’origine ou de l’Australie où se trouve leur foyer. A plus d’un titre, les auteurs insulaires australiens occupent une position intermédiaire qui facilite leur rôle de passeurs de mémoire et d’histoire : tout d’abord, suite à la dispersion de leurs ancêtres, ils vivent dans un espace hybride diasporique, où plusieurs communautés se côtoient et se mélangent ; ensuite, ils entretiennent un lien avec au moins deux cultures différentes, celle des îles, de leur pays, de leurs parents, et enfin, à travers ce lien transgénérationnel, ils établissent une connexion entre le passé, le présent et le futur. A la fin de *Fragments*, Noel Fatnowna revient sur cette position intermédiaire qu’il considère comme un privilège :

But I still live in two worlds. I still remember. I have visited the land of my grandfather, back on Malaita. I have drunk the water from the cool mountain streams, slept on a mat in the village of my ancestors, felt the spirit of the *akalo* in the darkness of the night. I feel proud and fortunate to be connected still to the past, as well as the future, in a way the young people of today, Kwailiu’s great grandchildren and their children, never will be (*Fragments* 176).

Il en va de même pour Mabel Edmund bien que dans sa jeunesse, cette situation ait été difficile à accepter :

I felt different, because I was often referred to as a half-caste, and being young I was really hurt when some of the older Islanders would refer to me as « that little half-cast ». I used to think, I wish I had been born black or white, there is too much explaining to do when you are an in-between (*No Regrets* 1-2).

Une fois adulte et investie de responsabilités politiques, elle revendique sa différence comme une force qui lui permet d’aider les autres et de remettre en question les représentations préconçues comme je l’ai montré dans le chapitre cinq.

Même s’ils ne sont pas strictement autobiographiques, les récits de Bandler, Wright et Wimbis mettent en scène des personnages diasporiques qui servent aussi d’intermédiaires culturels et de relais : Wacvie, Emcon pris entre le désir de rallumer la flamme de l’esprit communautaire chez les leurs et la volonté de s’adapter à leur nouvel environnement en

apprenant la langue afin d'aider les leurs et de travailler pour eux-mêmes ; Welou toujours divisé entre le désir de sa mère de le voir devenir un homme éduqué et sa soif d'apprendre aux côtés des anciens Insulaires auxquels il vient en aide régulièrement ; et enfin Danny Wimbis, le père de Francis, à qui son propre père a confié la mission de transmettre son histoire : « Pass the stories on to them, like I passed them on to you. The spoken word, not the written, is our tradition. It's our history » (*The Secret* 71).

Cette fonction de témoin est importante dans les récits insulaires australiens car elle implique un acte de transmission par lequel le message est relayé. Pour cela, une condition s'impose : il faut que les récits soient lus, ou mieux encore, entendus.

6.2.3.2. Le rôle du lecteur

Dans le premier chapitre de cette thèse, il a été souligné que chaque auteur à sa manière, essaie d'interpeller le lecteur sur son histoire : bien souvent, comme dans *Fragments* ou *The Secret*, ce dernier se trouve pris à témoin de situations injustes, voire d'une grande violence, où les Insulaires sont les victimes. Le lecteur est aussi amené à s'identifier aux uns ou aux autres par le jeu des pronoms qui se veulent tantôt inclusifs, tantôt accusateurs, ce qui l'amène à éprouver de la honte, de l'empathie, de la culpabilité ou de la colère selon un spectre émotionnel large qui englobe ces différents positionnements. De la même manière que les témoignages autochtones en Australie ou au Canada dans le cadre de leur Truth and Reconciliation Commission (TRC) respective, on pourrait considérer que ce type de récit place le lecteur en position de témoin privilégié pour l'amener à comprendre la souffrance d'une histoire oubliée et non reconnue, comme le remarque Gillian Whitlock dans *Postcolonial Life Narratives : Testimonial Transactions* (2015, 146). Le but serait alors de

s'inscrire dans ce qu'elle appelle une politique culturelle de l'émotion à l'intérieur de la nation (152) afin d'engendrer une réponse éthique positive favorisant la reconnaissance et la guérison (77). Car là réside l'objectif ultime de ces écrits : dans son analyse de nouvelles composites canadiennes et australiennes, Victoria Kuttainen rappelle en effet : « The contract between the trauma victim and the therapeutic witness is such that healing and recovery are the desired end » (*Unsettling Stories* 2009, 302), ce que confirme également Linda Tuhiwai Smith d'un point de vue autochtone (*Decolonizing Methodologies* 2012, 121). Cette dernière cite par ailleurs les propos de Leonie Pihama au sujet du film *La leçon de piano* (*The Piano* 1991) et la situation des Maoris :

Maori people struggle to gain voice, struggle to be heard from the margins, to have our stories heard, to have our descriptions of ourselves validated, to have access to the domain within which we can control and define those images which are held up as reflections of our realities. (*Decolonizing Methodologies* 37).

Les Insulaires australiens du Pacifique Sud doivent faire face aux mêmes défis : ils éprouvent en particulier le besoin d'être entendus de la marge et celui de voir leurs propres représentations, donc leur histoire, validées par une reconnaissance afin de continuer à avancer, à se construire grâce à cette reconnaissance. D'où aussi la nécessité d'une réceptivité éthique du lecteur sur laquelle Kuttainen conclut son chapitre « Tales of Trauma » (*Unsettling Stories* 2009) en s'appuyant sur les travaux de Mark Sanders, notamment « Reading Lessons » (1999). Cette réceptivité suppose une position d'écoute du lecteur dont la fonction ne se limite pas seulement à l'acte de lecture mais induit aussi la capacité à entendre le message de l'auteur en pénétrant dans son univers intime. Claire Omhovère fait remarquer que cette posture est parfois déstabilisante pour le lecteur, habitué au confort de sa position extérieure (*Sensing Space* 2007, 163). Elle permet néanmoins de découvrir un univers vivant et mouvant dont la dimension orale, les résonances sonores, rythmiques et existentielles à

travers les répétitions et les ritournelles laissent entrevoir les relations que l'auteur entretient avec son environnement. A travers leurs récits composites qui dépassent le cadre autobiographique ou biographique, les auteurs dévoilent ainsi au lecteur un monde connecté qui témoigne d'une expérience diasporique héritée de l'ancêtre déplacé et de son adaptation à un nouvel environnement. A la fin du *Discours antillais* (1997), nous dit Glissant, libre au lecteur de poursuivre ce cheminement ou non, de servir de témoin-relais, sachant que le message relaté est aussi relayé en d'autres lieux : « Si le lecteur a suivi cet ouvrage jusqu'à ce point, je souhaiterais qu'à travers l'enchevêtrement de mes approches du réel antillais il ait surpris ce ton qui monte de tant de lieux inaperçus : oui, qu'il l'ait *entendu* » (803).

Ainsi, comme le laisse présager Glissant, les récits des Insulaires australiens, par leur degré d'interconnexion et de déterritorialisation, marquent une ouverture à d'autres cheminements possibles qui contribuent à la régénérescence et à la reconnaissance de leurs identités. Ils servent de points d'ancrage et de relais sur une carte mondiale des identités marginalisées.

6.2.3.3. Faire relais

Contrairement aux récits des Générations volées aborigènes tels que *My Place* (1988) par exemple, ceux des Insulaires australiens n'ont reçu que peu d'écho dans leur lutte pour la reconnaissance, malgré une enquête réalisée sur leur situation en 1992 par la Human Rights and Equal Opportunity Commission dont le rapport, intitulé *The Call for Recognition*, fut relayé par certains historiens comme Max Quanchi (1998). Certes leur histoire est désormais censée faire partie du programme scolaire depuis les années 1990 grâce au travail de Clive Moore et de Steve Mullins et ils ont eux-mêmes été reconnus comme appartenant à une

communauté distincte en 1994, 2000 (Queensland) et 2013 (Nouvelle Galles du Sud) mais la lutte continue pour les descendants qui se sentent encore ignorés et n'en voient pas les bénéfices.

Dans un ouvrage intitulé *The Cunning of Recognition* (2002), l'anthropologue Elizabeth Povinelli évoque les artifices de la notion de reconnaissance concernant la restitution des terres aborigènes en soulignant que la reconnaissance d'appartenance à une terre par les autorités passe par leur tentative de mesurer objectivement l'engagement subjectif des Aborigènes à la terre revendiquée :

Although the land commission is required by law only to assess the strength of attachment claimants have to the land, in legal practice most land commissioners assess the strength of attachment claimants have to their beliefs, which are seen to constitute the grounds of their attachment to place [...] Put another way, claimants must produce belief in such a way that someone else can calibrate the compulsive hold that the belief has on them and, by extension, the collectivity they represent (*The Cunning of Recognition* 2002, 254).

Les Aborigènes doivent pour cela montrer les liens spirituels traditionnels¹⁷³ qui les réunissent à cette terre, seuls garants d'une continuité culturelle dans le temps (254). Il leur faut alors se conformer à un langage et à un certain comportement qui dans la forme tiennent compte des différences culturelles s'ils souhaitent obtenir gain de cause (266-267). Difficile de parler d'objectivité dans ce contexte, les décisions prises relevant davantage de l'impression (255).

Peut-être les Insulaires australiens n'ont-ils pas su se conformer à un langage attendu, ou peut-être n'était-ce pas le bon moment pour inverser le cours des choses (« turning the tide » disait Faith Bandler) : en tout cas, il est actuellement impossible de trouver leurs récits de vie, ou tout livre relatif au « blackbirding » en librairie par exemple, à part dans les

¹⁷³ Voir également le commentaire de R.H. Bartlett dans la partie intitulée « Proof » de *The Mabo Decision* (1993 xvii-xix). Il cite notamment comme preuves de liens à la terre : les relations spirituelles, le respect des traditions, coutumes et pratiques en lien avec elle, l'existence d'un groupe identifiable et le maintien de la connexion.

bibliothèques d'état ou universitaires. Le cycle de récits-témoignages écrits qui a débuté en 1977 n'a pas complètement abouti en Australie. Cette littérature apparaît comme un épiphénomène à portée limitée, marginalisée et frappée d'invisibilité sociale (Kral *Social Invisibility and Diasporas in Anglophone Literature and Culture* 2014), ne concernant qu'une très faible partie de la population, essentiellement localisée dans le Queensland et les anciennes villes associées à la production de canne à sucre. Destinée à un public majoritairement blanc maintenu dans l'ignorance, sa réception s'est elle aussi limitée à quelques universitaires, sociologues ou historiens ainsi que quelques amis et membres de la communauté insulaire tout au plus. Les romans de Faith Bandler représentent un cas à part cependant car leur auteur était une figure nationale, déjà connue du public australien pour son engagement auprès des Aborigènes. Ses romans n'ont pourtant fait l'objet d'aucune réédition.

Si la littérature insulaire a mené vers une reconnaissance, elle n'a pas été suffisamment marquée ou relayée pour aboutir à une réconciliation, voire à des compensations. En fait, malgré un engouement marqué pour les récits de vie en Australie, ces témoignages n'ont pas eu l'effet de relais escompté car trop peu de récits ont été publiés sur une période de vingt-cinq ans. Depuis 2002, plus aucun n'a vu le jour malgré la volonté d'écrire de plusieurs descendants insulaires rencontrés lors des colloques nationaux auxquels j'ai assisté en 2012 et 2013 à Bundaberg et Brisbane. Parmi ces personnes, je citerai Graham Tanner¹⁷⁴, l'un des membres de la très active Australian South Sea Islander Port Jackson Association (ASSI.PJ) de Sydney, engagé à soutenir depuis plus de vingt-cinq ans les communautés aborigènes et insulaires australiennes du Pacifique Sud ou encore Bonita

¹⁷⁴ Son profil est accessible dans la partie « Meet the Team » du site internet de l'association ASSI.PJ, consulté le 26 décembre 2016.

Mabo, la veuve d'Eddie Mabo, marraine de la conférence de 2013 où j'ai eu la chance de la rencontrer et membre honoraire du comité de l'ASSI.PJ. Engagée depuis le décès de son mari à faire reconnaître l'histoire des siens, elle me disait qu'elle avait commencé à écrire son histoire mais qu'il était difficile de trouver l'argent et une maison d'édition pour la publication.

De plus, jusqu'en 1994, les autorités australiennes n'ont montré aucune réelle volonté de reconnaître l'histoire du *blackbirding*. Il faut dire que l'agenda politique et social était déjà chargé depuis une vingtaine d'années : en plus d'une restructuration sociale et économique majeure due à la politique du multiculturalisme et au développement de partenariats financiers avec les économies florissantes du marché asiatique (*The Cunning of Recognition* 2002, 19), s'ajoutaient la publication d'histoires relatives aux Générations volées, la discrimination et le déni des droits humains à l'égard des Aborigènes¹⁷⁵ détenus dans des camps au nord et à l'ouest du pays, le problème de la restitution des terres volées après le procès de Mabo qui fit jurisprudence en la matière, le racisme prononcé à l'encontre des travailleurs et investisseurs asiatiques, alors rajouter à cela des accusations d'esclavage...

Bien que les récits insulaires n'aient pas été relayés au niveau national et international, ils constituent selon moi une étape fondamentale dans la lutte des Insulaires australiens pour une reconnaissance de leur histoire et de leur identité car ils articulent la dimension individuelle et collective du combat insulaire. Ils ont par ailleurs encouragé l'émergence d'autres voix, d'autres témoignages, cette fois davantage destinés aux leurs et soutenus par les associations locales et les communautés, tels que *The South Sea Islander Garden of Memories* (1998) ou *Three Among Many : A Collection of Life Stories from Mackay's*

¹⁷⁵ Vanessa Castejon parle d'« apartheid australien » pour évoquer la situation des Aborigènes, exclus de la vie politique australienne jusqu'en 1967 (*Les Aborigènes et l'Apartheid politique australien*, 2005).

Aboriginal, Torres Strait and Australian South Sea Islander Elders (2000). Dans sa courte critique de *Wacvie*, l'historien australien Niel Gunson affirmait que Bandler avait joué un rôle dans le développement de l'histoire de famille noire en Australie bien qu'elle ne soit pas aborigène (« Proud Shoes : Black Family History in Australia » 1981, 150).

Comment dès lors qualifier cette littérature ? Revenons à la définition du canon littéraire énoncée par Smith et Watson :

Canons are determined by widely recognized sources of cultural authority, a person or group of people charged with establishing criteria of inclusion and exclusion that determine what fits and doesn't fit the criteria. (*Reading Autobiography* 2010, 198)

Selon cette définition, il semble difficile d'inclure les récits de vie insulaires dans un canon particulier du fait de la perméabilité de leurs frontières avec plusieurs types de récits. Ils s'apparentent sans doute à une littérature mineure au sens de Deleuze et Guattari en raison de leur caractère déterritorialisant, politique et collectif (*Kafka. Pour une littérature mineure* 2010, 29-31). Ils contribuent certainement à une littérature de reconnaissance à en juger d'après Bhabha pour qui la fiction et l'art offrent des réponses au désir de reconnaissance et de survie, en lien avec un profond désir de solidarité sociale : « When historical visibility has faded, when the present tense of testimony loses its power to arrest, then the displacements of memory and the indirections of art offer us the image of our psychic survival » (*The Location of Culture* 1994, 26-27). Dans le cas des Insulaires australiens cette solidarité s'exprime à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté en partageant notamment les combats d'autres populations marginalisées : celui des noirs américains qui ont marqué la jeunesse de Bandler ou celui des Aborigènes d'Australie auprès desquels se sont engagées Bandler et Edmund à travers leurs écrits¹⁷⁶. Edmund se rappelle également avoir partagé son

¹⁷⁶ Respectivement *The Time Was Ripe* (1983), *Turning the Tide : A Personal History for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders* (1989) et *No Regrets* (1992). Noel Fatnowna aussi était engagé auprès des Aborigènes mais cette partie de sa vie n'est pas évoquée dans *Fragments*, entièrement dédié à l'histoire

expérience avec une femme du Bénin (*No Regrets* 90) et une ancienne prisonnière politique chilienne qui avait réussi à s'évader avec sa sœur (92).

De fait, les récits insulaires constituent ce que j'appellerai une littérature-relais en référence à Edouard Glissant¹⁷⁷, d'une part car elle permet de garder un lien ouvert vers le passé tel un portail spatio-temporel, en tenant compte du combat présent et des enjeux futurs (« The story never ends, Francis. When you grow to be a man and have children of your own, you'll tell them the story yarns of the South Sea Islands and the story of how we come to be proud Australians today » *The Secret* 74) ; d'autre part, car elle se fait le relais d'autres combats, ceux des populations déplacées, asservies, oubliées de l'histoire, qu'elles soient autochtones ou non. Les auteurs démontrent alors à nouveau leur capacité de transfert en s'engageant dans des transactions testimoniales déterritorialisées qui dénotent de leur agencéité et aussi selon Whitlock de la créativité des récits de vie : « testimonial cultures relocate and enable other affiliations » (*Postcolonial Life Narratives* 2015, 152). Bien qu'il ne soit pas utilisé par les auteurs et leurs communautés, le concept de diaspora appliqué aux Insulaires australiens permet de mettre en évidence leur vision fluide et connectée des identités qui voyagent à travers le temps et l'espace entre des points d'ancrage leur servant de relais. L'articulation entre ancrage et mouvement résulte alors d'une combinaison unique due au déplacement de l'ancêtre, à son adaptation et à la transmission de son héritage insulaire. De ce fait, les récits insulaires changent de dimension pour s'exprimer sur une carte mondiale des populations dispersées.

Malheureusement, il semble que la diffusion de leurs témoignages écrits ait atteint ses

des siens.

¹⁷⁷ Dans *Philosophie de la Relation*, Glissant compare la différence à « un relais, une liaison de ce qui persiste » (2009, 102-103).

limites car ils n'ont pas été relayés comme ils auraient pu l'être et leur impact a été de courte durée. Même si les récits de vie ont souvent servi la cause des populations marginalisées dans les campagnes de lutte pour les droits de l'homme comme le rappellent Smith et Watson (*Reading Autobiography* 2010, 220), ils ne sont efficaces que pour un temps donné, dans un contexte particulier. Dans *Postcolonial Life Narratives* (2015), Whitlock cite à ce titre l'exemple des récits inspirés par les Générations volées en Australie, en affirmant que la culture du témoignage dans ce domaine s'est considérablement affaiblie (163), remplacée par d'autres types de témoignages qui viennent contrebalancer l'expérience traumatique des Générations volées. Peut-être verra-t-on prochainement la publication de récits de vie émanant de la jeune génération d'Insulaires australiens, comme celui de l'auteur guyanais Jessi Américain intitulé *Nègre Marron : itinéraire d'un enfant du ghetto* (2016). Quel que soit leur impact, ces témoignages créent dans tous les cas une ouverture, un appel à témoigner qui dépasse le cadre de la communauté et crée des affiliations nationales ou transnationales dans le partage de luttes communes.

En m'appuyant sur certains éléments de la réflexion de Whitlock (*Postcolonial Life Narratives* 162), je considère pour ma part que les témoignages insulaires australiens agissent suivant une double temporalité qui va de pair avec leur double fonction : au moment de leur parution et sur le court terme, ils apparaissent comme des outils, (plutôt que des « commodités »), porteurs d'un discours politique destiné à défendre les intérêts d'une communauté à un moment jugé critique de leur histoire; sur le long terme ils s'apparentent davantage à des dons (« gifts ») pour que les jeunes générations n'oublient pas et qu'ils passent à leur tour en relais.

6.2.3.4. Nouveaux développements

Même si la racine de l'écrit a temporairement avorté, elle a emprunté d'autres routes pour s'exprimer différemment, comme le rhizome de Deleuze et Guattari : « même une impasse est bonne, en tant qu'elle peut faire partie du rhizome » (*Kafka. Pour une littérature mineure* 2010, 9). Depuis une dizaine d'années, les Insulaires australiens ont été à l'origine de nouveaux projets pour ranimer leur histoire sur d'autres types de supports qui leur permettent d'entrer en contact plus directement avec les leurs : Internet constitue désormais le médium privilégié dans ce domaine si bien que le flux se poursuit à plus grande échelle, donnant une plus grande visibilité à leur combat sur le plan local, national et transnational.

En 2009, l'artiste Krishna Nahow-Ryall a mis en ligne une série de photographies¹⁷⁸ intitulée *Blakbird* qui interroge en texte, en image, en tissu et en montages multimedia la mémoire collective et l'identité insulaires dans leur rapport au matériel et à l'immatériel, à l'éphémère et au durable. Cette même année marque aussi la création de l'association ASSI de Port Jackson présidée par Emelda Davis qui a réussi à ranimer la flamme de « l'appel à la reconnaissance » lancé en 1994 en organisant la première conférence nationale en 2012 puis quatre autres conférences jusqu'en 2015. Grâce à ces rencontres, elle et son équipe ont également permis la création d'une association nationale, la National Australian South Sea Islander Association (NASSIA), mieux à même de défendre les intérêts des communautés insulaires australiennes à l'échelle nationale et internationale. Plusieurs reconnaissances sont venues couronner leur travail puisqu'en 2015, l'ASSI.PJ a reçu la *NSW Council for Pacific Communities Award* dans deux catégories distinctes¹⁷⁹ et en 2016, certains de ses membres,

¹⁷⁸ Une œuvre et la biographie de l'artiste sont consultables sur le site <<http://www.cybertribe.culture2.org/>> consulté le 10 janvier 2017.

¹⁷⁹ Voir le site de l'association <<http://www.assipj.com.au>> consulté le 2 janvier 2017.

dont Emelda Davis, Shireen Malamoo et Zachary Wone, ont été les lauréats de distinctions en Nouvelle Galles du Sud. Cette association très active et engagée continue à organiser la plupart des manifestations culturelles relatives aux Insulaires australiens et dépasse même le cadre de leurs propres intérêts en se positionnant géostratégiquement sur le plan local et global.

En 2013, avec les représentants d'autres communautés et l'aide du gouvernement local, elle a contribué au programme de commémoration ASSI 150 SEQ destiné à célébrer le cent-cinquantième anniversaire de la venue des premiers insulaires dans le Queensland en 1863. Plusieurs manifestations et expositions, regroupées sous le titre *Memories from a Forgotten People*, furent organisées à la State Library et au Queensland Museum de Brisbane avec l'aide d'Imelda Miller, assistante conservatrice de la collection Pacifique du musée, ainsi que dans d'autres localités de cet état. En 2016, la communauté insulaire australienne de Rockhampton a organisé pendant trois semaines un marché et des expositions pour célébrer le seizième anniversaire de leur reconnaissance par le gouvernement du Queensland. Les plus jeunes générations étaient également au rendez-vous, désireuses d'en savoir davantage sur l'histoire de leurs ancêtres. Parmi eux, Robbie Mann de l'association *Linking the Generations* et Tomasina Bickey¹⁸⁰ est à l'origine de l'organisation du marché. Les informations relatives à ces événements passent par des sites Internet, des podcasts ou des blogs qui mettent en réseau les communautés parfois isolées d'Insulaires australiens et favorisent une plus large circulation de l'information, à la fois locale, nationale et internationale. Des documentaires et témoignages sur le *blackbirding* en Australie sont également accessibles sur YouTube.

¹⁸⁰ Voir à ce sujet l'article d'Inga Stunzner (2016) accessible sur le site <<http://www.abc.net.au>>.

A un niveau plus global, l'ASSI.PJ s'est par ailleurs positionnée aux côtés de ceux qui luttent pour une reconnaissance de leur histoire : en 2014, Emelda Davis a assisté au congrès international « Towards the Establishment of the Indentured Labour Route » de Port Louis aux îles Maurice pour y célébrer le cent quatre-vingtième anniversaire de la venue des premiers travailleurs engagés indiens (« indentured labourers ») en 1834. Ce congrès intervenait peu après l'acceptation par l'UNESCO du projet d'une route internationale de l'engagisme dont l'un des sites, Aapravasi Ghat¹⁸¹ à Port-Louis, avait été inscrit au patrimoine mondial en 2006. Selon Emelda Davis, ce rapprochement constitue un atout majeur dans le processus de reconnaissance de l'histoire des Insulaires australiens car il fait écho au combat d'autres communautés du Pacifique touchées par l'engagisme : « Une relation solide en dehors de l'Australie entre les peuples concernés par l'engagisme et la reconnaissance du système par l'UNESCO apportera certainement un changement majeur dans notre lutte »¹⁸². La même année, elle participait également avec d'autres membres de la communauté insulaire australienne à l'exposition *Blackbirding*¹⁸³ organisée au musée national d'Honiara dans les îles Salomon et à un atelier¹⁸⁴ mis en place par l'ASSI.PJ pour renouer les liens avec les îles Salomon et créer un espace de dialogue qui aide à comprendre l'histoire et les modes de vie de chacun.

A la même période, en novembre 2014, Lesley Bryant assistait au nom de l'ASSI.PJ à la commémoration du 150ème anniversaire des premiers Mélanésiens venus essentiellement du Vanuatu et des îles Salomon à Levuka, l'ancienne capitale historique de

¹⁸¹ L'un des plus anciens lieux de transit des travailleurs engagés indiens après que les Britanniques aient choisi l'île Maurice comme site d'expérimentation pour remplacer les esclaves en 1834 (<<http://whc.unesco.org/fr/list/1227/>> consulté le 05/01/17).

¹⁸² Version anglaise d'un article paru dans *Le Mauricien* le 17 décembre 2014 consulté en ligne le 03/01/17.

¹⁸³ Voir l'article paru dans le *Solomon Times Online* le 13/05/14, consulté le 05/01/17.

¹⁸⁴ Voir <<http://www.assipj.com.au/solomon-island-workshop-2014/>> consulté le 05/01/17.

Fidji. Comme les ancêtres Insulaires australiens, ces derniers étaient venus, parfois de manière contrainte et forcée, travailler dans les plantations de coton, de noix de coco ou de canne à sucre dès 1864, avant d'être mis au ban de la société fidjienne¹⁸⁵ sans accès à la terre, oubliés par le gouvernement colonial. Organisé par la Fiji Melanesian Community Development Association¹⁸⁶, la mairie de Levuka et les descendants d'Ovalau (île dont Levuka est la capitale), cet événement eut une portée nationale et internationale car pour la première fois, le gouvernement fidjien reconnaissait officiellement l'existence de ces Mélanésiens¹⁸⁷ sur son territoire, devant des descendants et des représentants des îles Salomon, du Vanuatu et d'Australie. Deux ans plus tard, en 2016, le gouvernement reconnaissait également les souffrances et les injustices subies par les engagés indiens (*girmityas*) lors de la commémoration du centième anniversaire de l'arrivée du dernier bateau à Fidji. Dans son allocution solennelle du 9 novembre à Suva, le président fidjien, Jioji Konrote, s'engageait également à mettre un terme aux discriminations qui affectent encore les Indo-fidjiens. Pas de représentant de l'ASSI.PJ cette fois, mais du côté australien, des ateliers destinés à la jeunesse noire australienne pour leur permettre de se reconnecter à leur culture et leur histoire. Le nom choisi pour ces ateliers, BLACK (*Bold Leadership Awareness Culture Knowledge*) englobait non seulement les Insulaires australiens, mais aussi les Aborigènes, Insulaires du Détroit de Torres et autres Insulaires du Pacifique vivant en Australie comme le montrent les drapeaux des affiches réalisées pour l'occasion et le

¹⁸⁵ Voir à ce sujet l'article d'Hilary Summy intitulé « Fiji's Forgotten People : The Legatees of 'Blackbirding' » (2009). Selon un rapport du gouvernement fidjien datant de 2003, ces Mélanésiens représentent le groupe ethnique le plus défavorisé de Fidji (40).

¹⁸⁶ Devenu le *Fiji Melanesian Council* à la suite de cette commémoration. Voir le rapport de son secrétaire Pateresio Nunu (<<http://www.assipj.com.au/southsea/wp-content/uploads/commemoration-150-yrs-melanesian-labourers.pdf>>, consulté le 06/01/17).

¹⁸⁷ Cette reconnaissance est mentionnée dans un article d'Avinesh Gopa intitulé « Finally at Home in Fiji » dans le *Fiji Times* daté du 8 octobre 2014 (<<http://www.fijitimes.com/story.aspx?ref=archive&id=282520>>, consulté le 06/01/17).

descriptif suivant : « The overarching theme of the workshops will be the history of the descendants of blackbirding, Pacific diversity and broader community commonality »¹⁸⁸.

Tous ces événements, à la fois commémoratifs et portés vers l'avenir, mettent en lumière le fait qu'il existe dans le Pacifique un contexte propice à la reconnaissance des populations réduites en esclavage pendant la période coloniale grâce à ceux qui, en premier lieu et souvent au premier plan, ont témoigné afin que ces histoires ne soient pas oubliées. Les récits de vie de Faith Bandler, Noel Fatnowna, Mabel Edmund, Jacqui Wright et Francis Wimbis ont contribué à créer un espace de visibilité qui a rendu leur cause (et celle des Aborigènes) accessible à un plus large public, amorçant ainsi un changement dans les mentalités. Il s'agit du même changement que Bandler évoquait dans son combat pour mettre fin aux discriminations à l'encontre des Aborigènes.

Aujourd'hui, de nouvelles personnes ont pris le relais et utilisent différents media qui stimulent d'autres types d'écoute en la rendant plus interactive et dynamique, afin d'éviter que ces témoignages ne restent figés dans le silence ou la marginalité. Reste à savoir quel type d'écoute le public a envie de leur réserver. Il est sans doute, et plus que jamais, important de poursuivre dans la voie ouverte par Édouard Glissant, lui qui confiait à son lecteur sur le ton de l'aparté : « Mais le monde, dans son unité éclatée, ne requiert-il pas que chacun s'efforce vers l'opacité reconnue de l'autre ? » (*Le Discours antillais* 1997, 18).

Afin de conclure ce dernier chapitre, l'analyse des récits de vie insulaires australiens met en évidence leur capacité à articuler un discours à la fois ancré, mobile et connecté par la récurrence de ritournelles qui contribuent à la mise en réseau d'identités multiples et

¹⁸⁸ Ce descriptif apparaît à l'adresse suivante : <<http://www.assipj.com.au/black-youth-workshops-recommendations/>> consulté le 07/01/17.

déterritorialisées : loin d'être une simple mémoire couchée sur la page, ces témoignages créent une carte mouvante de lieux où la mémoire est ancrée et de personnes qui représentent autant de points de relais sur la grande carte transocéanique des histoires et des identités oubliées. Avec de nouveaux media, les Insulaires australiens d'aujourd'hui poursuivent la route ouverte par les témoins de la première heure pour s'inscrire dans un processus de lutte commune aux côtés des Aborigènes, des Noirs-Américains, des engagés indiens ou des insulaires du Pacifique sur une carte mondiale des flux de populations dispersées par-delà les océans.

CONCLUSION

Les récits de vie des Insulaires australiens du Pacifique apportent un témoignage unique sur la manière dont les leurs ont réussi à construire une communauté diasporique à partir de souvenirs individuels et collectifs relatifs à une histoire commune de dispersion et de relocalisation. Si les objectifs premiers de leur passage à l'écrit consistaient à revendiquer leur propre histoire, lutter contre l'oubli, résister au révisionnisme et acquérir une plus grande visibilité dans un contexte postcolonial d'émergence des voix du Pacifique, ces récits ont également contribué au processus de reconnaissance qui s'est engagé à partir de 1994, date à laquelle les Insulaires australiens ont officiellement été reconnus par le gouvernement fédéral australien.

En tant que textes dévoilant le passé pour remédier aux inquiétudes présentes en vue d'une réconciliation future, ces témoignages mettent en valeur l'agencéité des Insulaires, leur capacité de résistance et d'adaptation qui ont favorisé leur développement communautaire et identitaire. Le choix de transposer à l'écrit des histoires traditionnellement transmises à l'oral de génération en génération atteste aussi de cette capacité, qui leur a permis de reconstituer les morceaux d'un passé dont l'acte de transmission est ritualisé par le récit. Ces morceaux sont articulés par le travail de recomposition de la mémoire qui met en œuvre une poétique de l'insularité en lien avec terre et mer, deux composantes du mode de vie insulaire traditionnel qui acquièrent une nouvelle dimension dans le contexte australien et préfigurent une perception connectée des identités fondée sur l'ancrage et le mouvement. Par ailleurs la combinaison de l'oral et de l'écrit alliant humour, ironie et non-dit dans leur littérature s'avère être une autre forme de résistance au silence et au révisionnisme mais peut aussi

indiquer un manque d'information.

La connexion entre la mémoire et les lieux est une autre caractéristique de cette poétique. L'île y est dépeinte comme un lieu de déracinement et de perte identitaire dans le contexte de déplacement des Insulaires australiens. Néanmoins, à travers le récit elle devient aussi un lieu d'ancrage éternel dont le souvenir est préservé du fait des similarités topographiques avec le Queensland tropical et de l'inclusion d'éléments culturels traditionnels tels que tubercules et manguiers. L'île est également présente sous forme de souvenirs récurrents et idéalisés qui ponctuent occasionnellement le récit et la maintiennent présente dans la mémoire insulaire. Quant aux lieux d'installation en Australie, ils comprennent à la fois les lieux d'implantation forcée, tels que la plantation, et ceux où les Insulaires ont choisi de s'établir en dépit des conditions difficiles auxquelles ils étaient confrontés. Bien que les premiers soient associés à la souffrance, l'exploitation et la discrimination, ils encouragent l'émergence d'une identité collective fondée sur un combat partagé pour leur propre survie, qui à son tour leur ont donné envie de rester, d'autant plus que leur réadaptation à un mode de vie traditionnel sur leur île d'origine n'était pas garanti. Les lieux d'installation choisis deviennent alors des lieux de « remémoration, de mémorisation et de commémoration » pour reprendre Ricœur (*La mémoire* 2000, 154) et leur description ouvre la voie à un processus de mémorialisation qui transforme les récits insulaires australiens en lieux de mémoire.

Outre sa fonction de résistance à l'oubli, la mémoire apparaît aussi comme une stratégie de positionnement identitaire par laquelle les auteurs se démarquent notamment des représentations coloniales les concernant pour les réinvestir positivement et valoriser leur différence. Bandler par exemple joue sur l'ambivalence des stéréotypes, en particulier ceux qui touchent à la couleur de peau et inverse leur valeur pour en créer de nouveaux. Ces

stéréotypes tendent à renforcer une vision du monde d'après la Chute, régie par une économie de désir construite à partir d'une surdétermination du signe métonymique qui révèle la porosité des frontières érigées entre chaque groupe racial. Ils accompagnent également l'émergence et la prise de pouvoir du sujet insulaire, soit par un transfert de pouvoir en faveur des protagonistes chez Bandler, soit par une énonciation à la première personne et un positionnement multiple du sujet chez Fatnowna et Edmund.

La porosité des frontières mène quant à elle à la prise en compte de l'espace où se jouent les relations à l'« Autre », un espace marqué par la liminalité, l'hybridité et la relationnalité qui constituent les principales caractéristiques de l'expérience des descendants insulaires australiens en contexte diasporique. Les auteurs révèlent qu'à l'intérieur de cet espace territorialisé et marginalisé dans lequel ils vivent, la marge fait office d'espace de protection et de lieu de ségrégation. Ils soulignent les tensions causées par la partition sociale, raciale et géographique organisée par les colons anglais depuis leur arrivée en Australie. Plus spécifiquement, les strates raciales et sociales à la marge résultent du principe de « diviser pour mieux régner » appliqué par les Anglais comme stratégie pour asseoir leur pouvoir, non seulement parmi les noirs, qu'ils soient Aborigènes, Insulaires du Détroit de Torres ou Insulaires australiens de Pacifique Sud, mais aussi parmi les blancs venus de pays européens différents. Cependant, cette stratégie a engendré un nouveau positionnement des Insulaires devenus agents de leur développement, d'un espace liminal cloisonné à un espace diasporique ouvert où une forme d'égalité est possible, fondée sur l'échange et la reconnaissance de valeurs communes.

Ce positionnement, associé au travail de la mémoire, permet de concevoir l'identité insulaire australienne en termes d'ancrage, de mouvement et de déterritorialisation à travers un mouvement de flux et reflux spatiotemporel créé par un chassé-croisé de souvenirs et

différentes formes de ritournelle à l'intérieur du récit. La récurrence de ces éléments a une double fonction : elle ancre la mémoire insulaire en des lieux et des époques qu'elle connecte par transfert et déplacement. Les récits étudiés peuvent ainsi être lus comme des cartographies dynamiques d'identités-relations construites à partir de liens géographiques qui sous-tendent une perception océanienne, interconnectée des lieux et des identités soulignée par Epili Hau'Ofa et viennent contrer la vision réductrice des Européens. Par conséquent les notions de « home », « belonging » et d'insularité ont été reconsidérées dans une perspective relationnelle. Une perspective qui, associée au concept de transférabilité, touche également la notion de témoin puisque ce rôle est assumé conjointement par l'auteur/narrateur et le lecteur afin de relayer la mémoire et l'histoire des Insulaires australiens à une plus grande échelle en établissant une connexion entre passé et présent ouverte à de nouveaux développements, sur une carte globale des populations déplacées.

De manière plus générale, ces témoignages, dont l'écriture n'est pas que souvenir, mais aussi promesse d'avenir, constituent une partie de l'héritage culturel insulaire australien pour les générations futures, reposant sur une conception océanienne des lieux et des identités en relation qui transcende les frontières raciales, sociales et nationales. Cette conception, qui fait elle-même le lien entre la philosophie de la relation de Glissant et celle du rhizome défendue par Deleuze et Guattari, révèle que pour les Insulaires australiens du Pacifique Sud, l'identité peut être ancrée en un lieu tout en étant connectée à d'autres par déterritorialisation et reterritorialisation. Elle n'est en aucun unique ou fixe car elle se ramifie en nouvelles identités-rhizomes, créant un réseau de connexions entre les personnes et les lieux à travers le temps et l'espace.

Autre point important de cette conception : l'identité ne s'y définit pas exclusivement en termes de similarité ou de différence mais reflète aussi l'interdépendance de leurs

relations, ce qui correspond à la logique du « and » évoquée par Homi Bhabha (*The Location of Culture* 1994, 139). Par conséquent, penser l'identité comme relation signifie se projeter au-delà des oppositions binaires en considérant qu'il existe un espace où des interactions et une compréhension mutuelle sont possibles à un niveau local et global, comme le montre l'expérience d'intégration des Insulaires australiens. Dans un cadre plus large, cela signifie raisonner en termes d'interdépendance mondiale, comme l'avait intimé Édouard Glissant : « Aux idéologies d'indépendance nationale, qui ont conduit les luttes de la décolonisation, se sont peu à peu substitués les pressentiments d'une interdépendance à l'œuvre aujourd'hui dans le monde » (*Poétique de la Relation* 1990, 157).

Garder cette conception identitaire à l'esprit semble plus que jamais nécessaire et peut servir de nouveau paradigme à une citoyenneté mondiale d'ores et déjà promue par l'UNESCO¹⁸⁹ à l'heure où un nombre croissant de migrants, demandeurs d'asile et réfugiés politiques ou climatiques se pressent aux frontières des états en attente de relocalisation dans un espace où ils pourraient se reconstruire et créer de nouveaux réseaux identitaires.

D'un point de vue disciplinaire, je souhaiterais aussi revenir sur l'emploi des termes « métonymie » et « métaphore » que j'ai utilisés en référence aux signes identificatoires employés par les auteurs et aux « images » de la racine et du rhizome pour évoquer leur implantation sur le territoire australien. On a souvent reproché aux auteurs insulaires le caractère trop ordinaire, voire simpliste de leurs récits soi-disant dépourvus de qualité littéraire et de raffinement stylistique. Or ce qu'ils mettent en valeur à travers leurs récits dépasse le cadre de la représentation symbolique ou de la figuration. L'apport anthropologique dans cette recherche a permis de mettre en lumière le fait que ces éléments

¹⁸⁹ Voir la rubrique « éducation à la citoyenneté mondiale » (ECM) sur le site internet <fr.unesco.org/ecm>. Consulté le 20 septembre 2017.

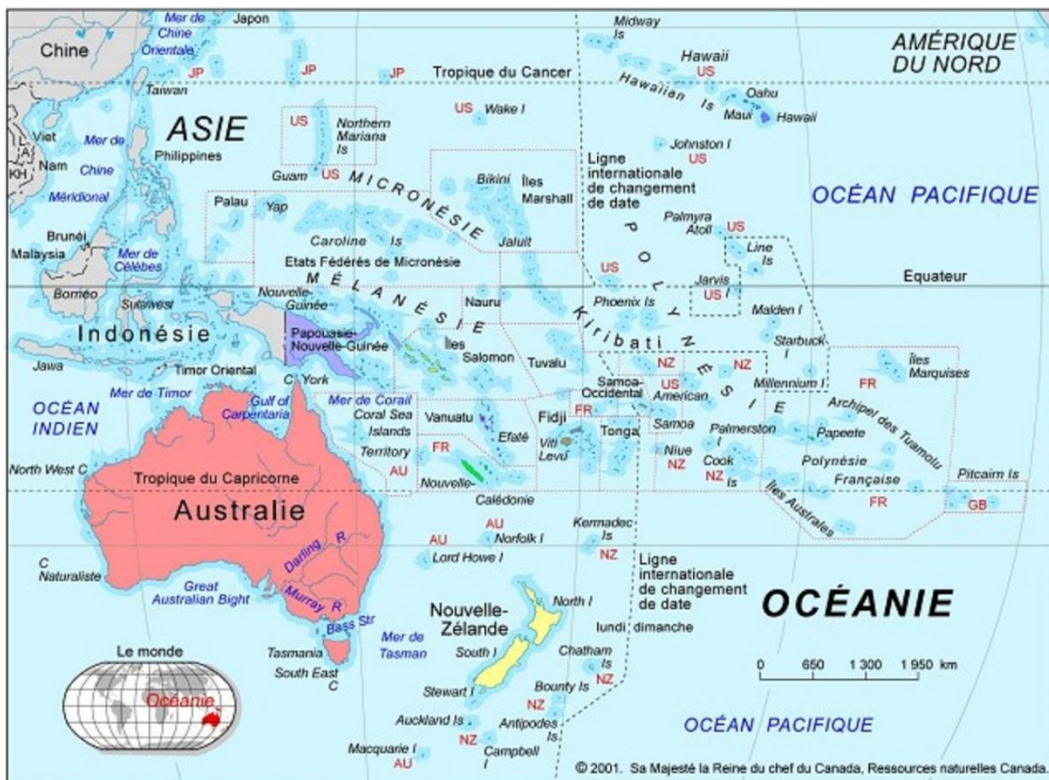
constituent une actualisation concrète de leur manière de percevoir les choses et correspondent à leur expérience de vie. Par conséquent, mon emploi de ces deux termes littéraires prend en compte cette composante d'actualisation. Non seulement, les récits insulaires australiens comportent des métonymies et des métaphores comme l'a montré mon étude, mais en plus elles dépassent le cadre du littéraire pour marquer une manière d'appréhender le monde associé à un système de valeurs particulier. Ce mélange comprenant une dimension pratique, éthico-politique et esthétique correspond au projet écosophique que Félix Guattari a imaginé pour favoriser le développement de nouvelles subjectivités, individuelles ou collectives, qui puissent répondre aux défis de l'avenir (*Les trois écologies* 1989, 70).

En ce sens, ces récits insulaires australiens ont une portée axiologique et ontologique qui met en adéquation l'être, le dire – déjà relevés par Sylvie André (*Le récit : Perspectives anthropologique et littéraire* 2012, 166) inspirée par Jacques Rancière (*La politique de la littérature* 2007) – et j'ajouterai, le vivre. Je nuancerai le propos d'André selon lequel « les études littéraires ont pour objet l'évolution actuelle des représentations » (169) pour affirmer qu'au-delà des représentations, les études littéraires sont aussi à même de proposer une autre façon d'appréhender le monde, ce qui les raccroche au vaste champ des sciences humaines et pourrait contribuer à les sortir de la marginalisation dans laquelle les tiennent les pouvoirs publics (166). L'étude du récit peut ainsi servir de champ exploratoire pour comprendre le passé et construire l'avenir.

ANNEXES

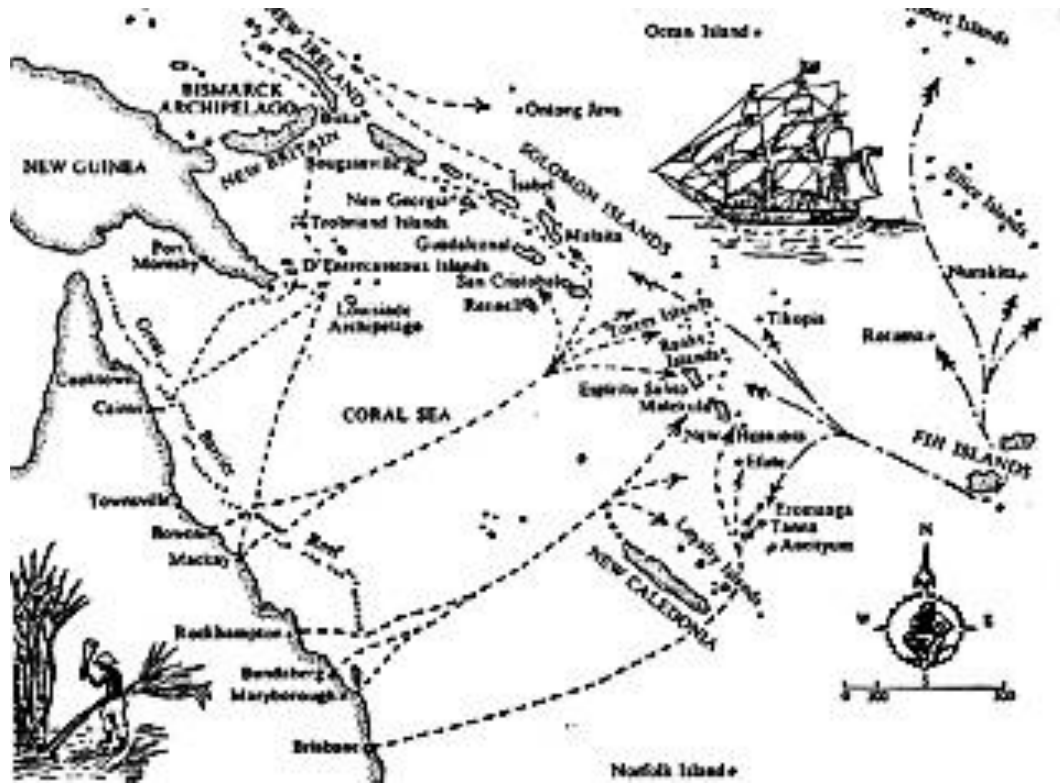
ANNEXE 1

« La Géographie de l'Océanie. » *Vroum* 52. Web. 29th Sept. 2017.



ANNEXE 2

Nahow, Krishna. « Queensland, Australia, Pacific Slave Trade Route Aka Blackbirding Route. » Flickr. 23rd Apr. 2012. Web. 29th Sept. 2017.



ANNEXE 3

« Australian South Sea Islander Recognition Statement QU 12. » *Queensland Museum.*
Queensland Government. Web. 29th Sept. 2017

Queensland Government Recognition Statement
Australian South Sea Islander Community

The Queensland Government hereby formally recognises Australian South Sea Islanders as a distinct cultural group.

Australian South Sea Islanders are the Australian-born descendants of predominantly Melanesian people who were brought to Queensland between 1863 and 1904 from eighty Pacific Islands, but primarily Vanuatu and the Solomon Islands.

Australian South Sea Islanders are not indigenous to this country. South Sea Islanders were brought to Australia as a source of cheap labour for Queensland's primary industries. Many people were tricked into coming, others were kidnapped or "blackbirded". Men, women and children were forced to work long hours at exhausting manual work for low or no wages while living in very poor conditions. Many were treated like slaves. In the early 1800s, the death rate among South Sea Islanders was five times higher than the comparable European population.

Between 1906 and 1908 South Sea Islanders were deported under the White Australia Policy. South Sea Islanders protested and petitioned the Government against deportation. The descendants of those who remained in Australia are known today as Australian South Sea Islanders. The generation of South Sea Islanders who remained after deportation were subjected to ongoing racial discrimination and harsh treatment, including restrictions as a consequence of government legislation. Some trade unions also adopted exclusionary practices which disadvantaged the community. Many Australian South Sea Islanders are today still living in conditions well below the standard of living enjoyed by most other Australians.

The Australian South Sea Islander community has played a major role in the economic, cultural and regional development of Queensland. Australian South Sea Islanders provided labour to help build local economies and key industries.

They played a significant role in the sugar industry. They also contributed to the development of farming and grazing, as well as the maritime industry, pearling, mining, the railways, domestic services and childcare. Individual Australian South Sea Islanders have excelled in politics, government, religion, sports, art, business, health and education. They have also served the nation as members of the defence force in times of peace and war. While their work benefited the State as a whole, Australian South Sea Islanders remained in a state of poverty.

Australian South Sea Islanders' unique spirituality, identity and cultural heritage enrich Queensland's culturally diverse society. For more than a century their culture, history and contribution to Queensland have been ignored and denied. Even today there is little knowledge or understanding among the Australian community about Australian South Sea Islanders.

The Government acknowledges and regrets that Australian South Sea Islanders experienced unjust treatment and endured social and economic disadvantage, prejudice and racial discrimination. The Government also recognises that Australian South Sea Islanders continue to face significant disadvantages.

The Queensland Government is committed to ensuring that present and future generations of Australian South Sea Islanders have equality of opportunity to participate in and contribute to the economic, social, political and cultural life of the State.

The Queensland Government requires its departments and other agencies to act on this commitment through their policies, programs and services.


The Hon. Peter Beattie MLA
Premier

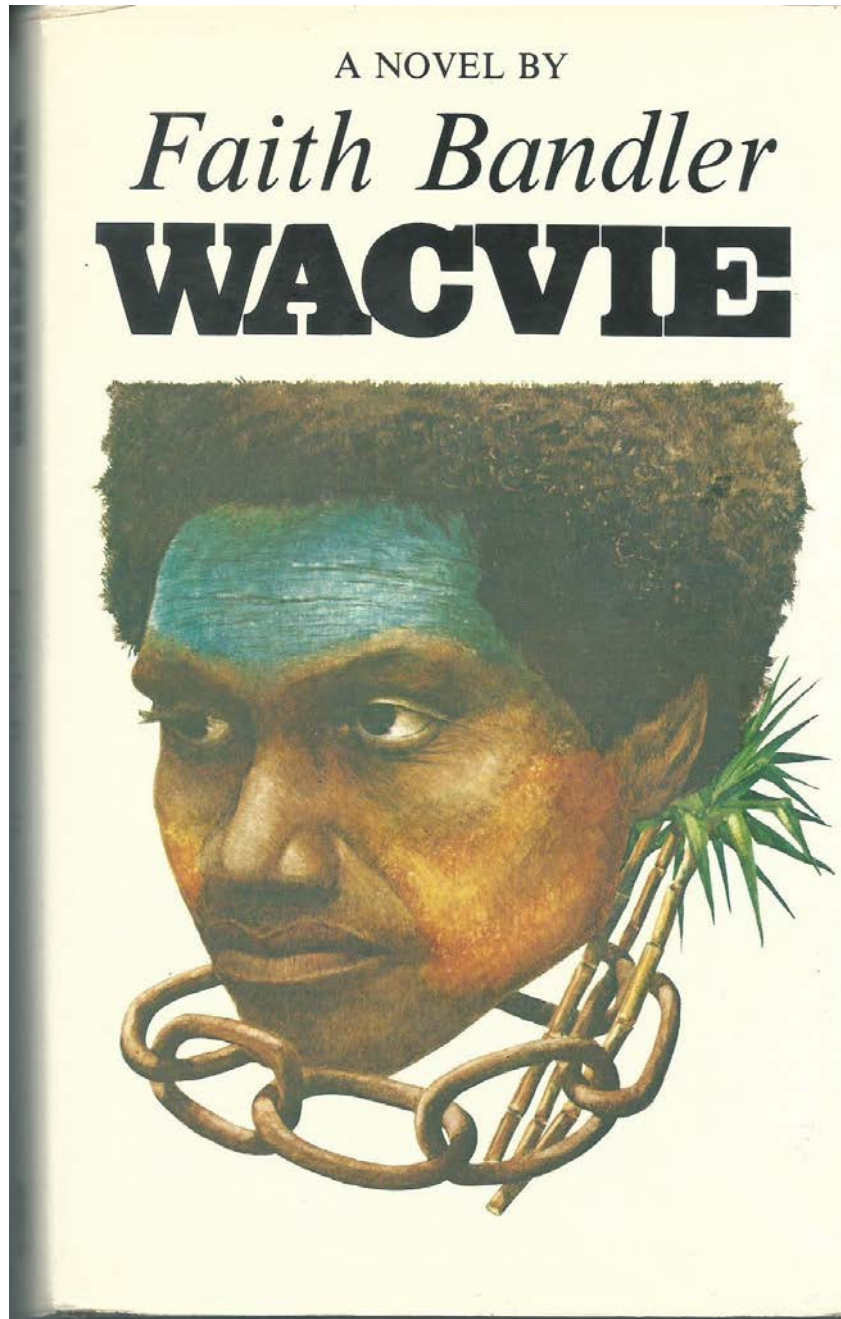

The Hon. John Gunn MLC
Speaker


The Hon. Anna Bligh MLC
Minister for the Department

7 September 2009

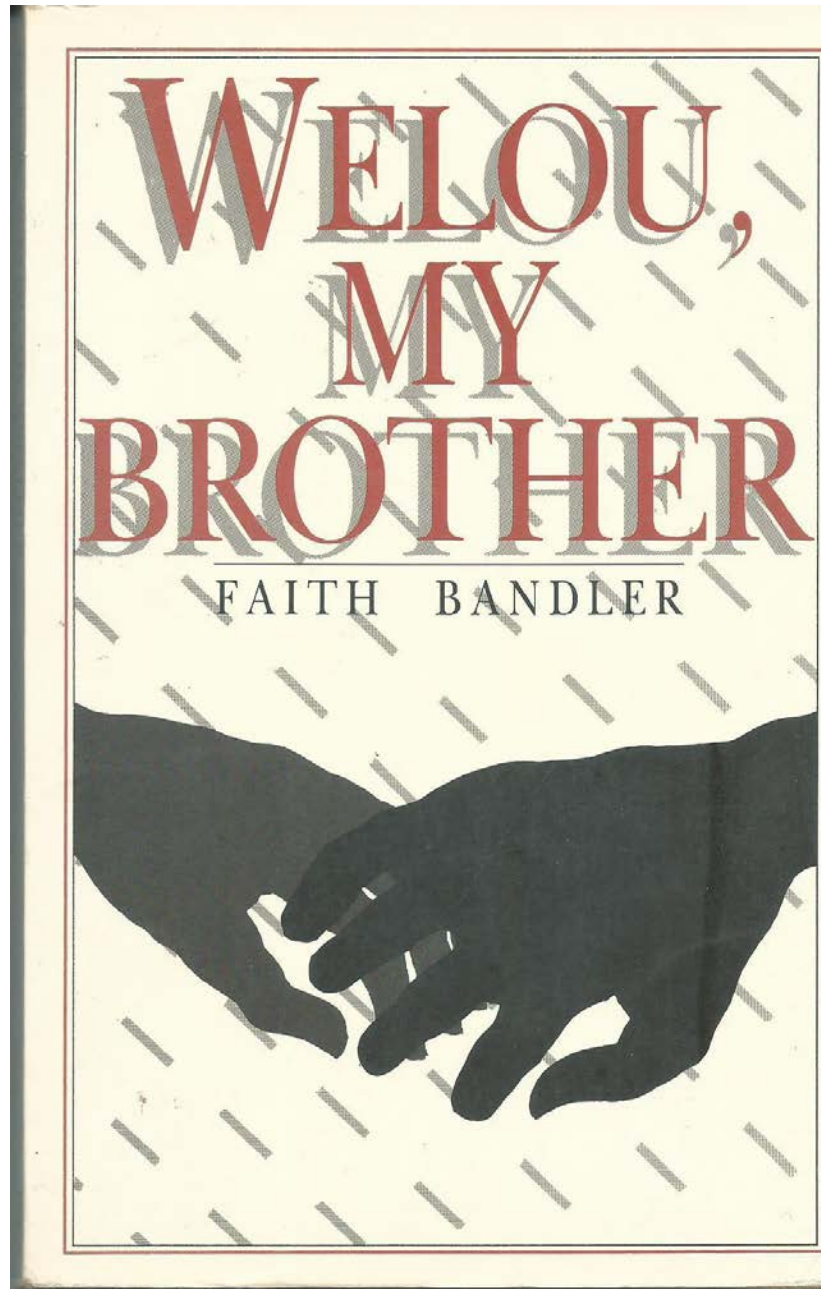
ANNEXE 4

Première de couverture *Wacvie* (1977)



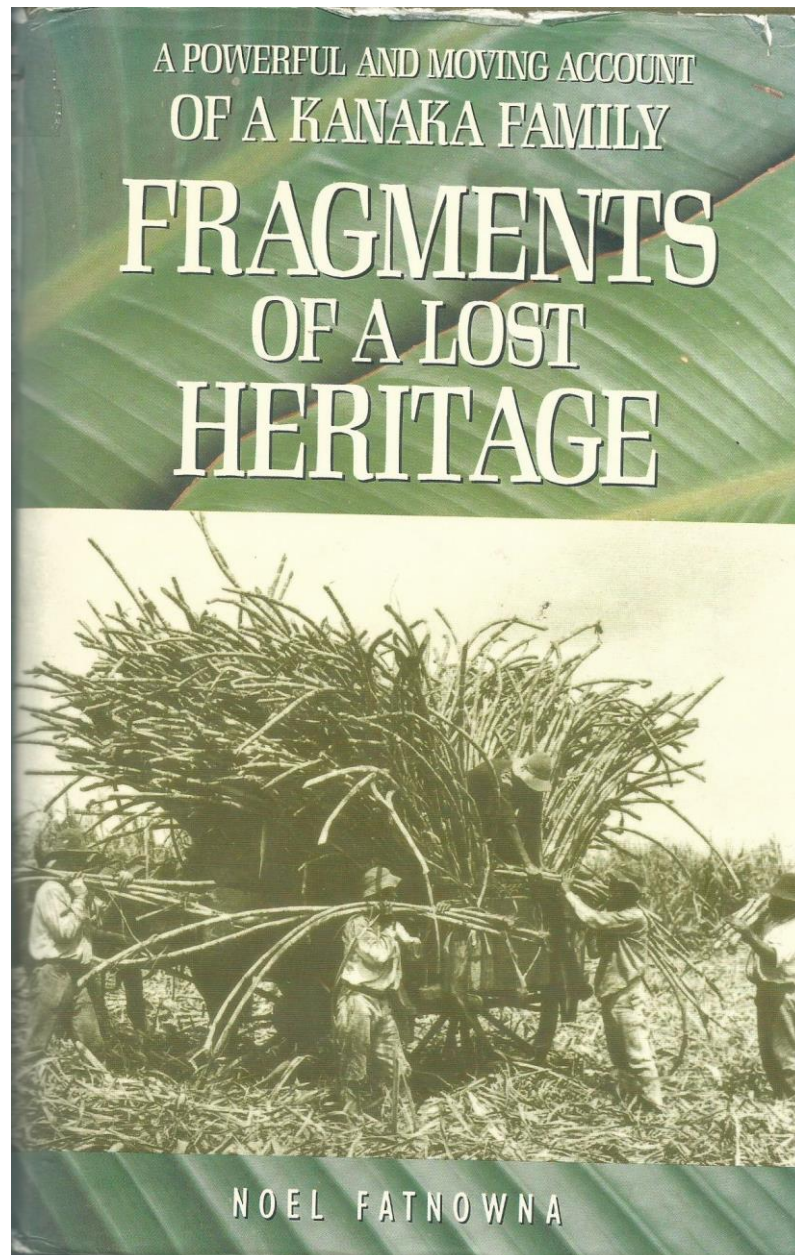
ANNEXE 5

Première de couverture *Welou* (1984)



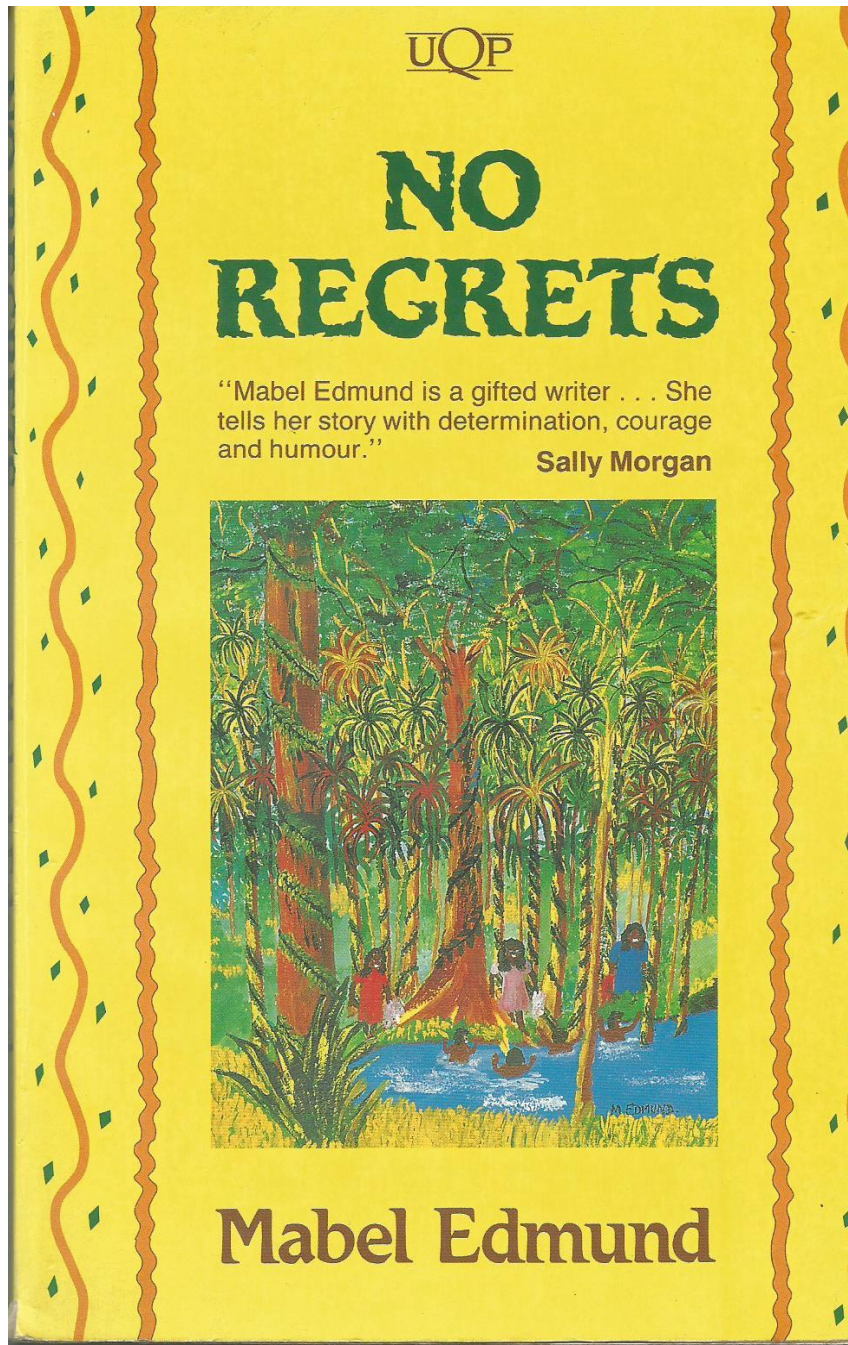
ANNEXE 6

Première de couverture *Fragments* (1989)



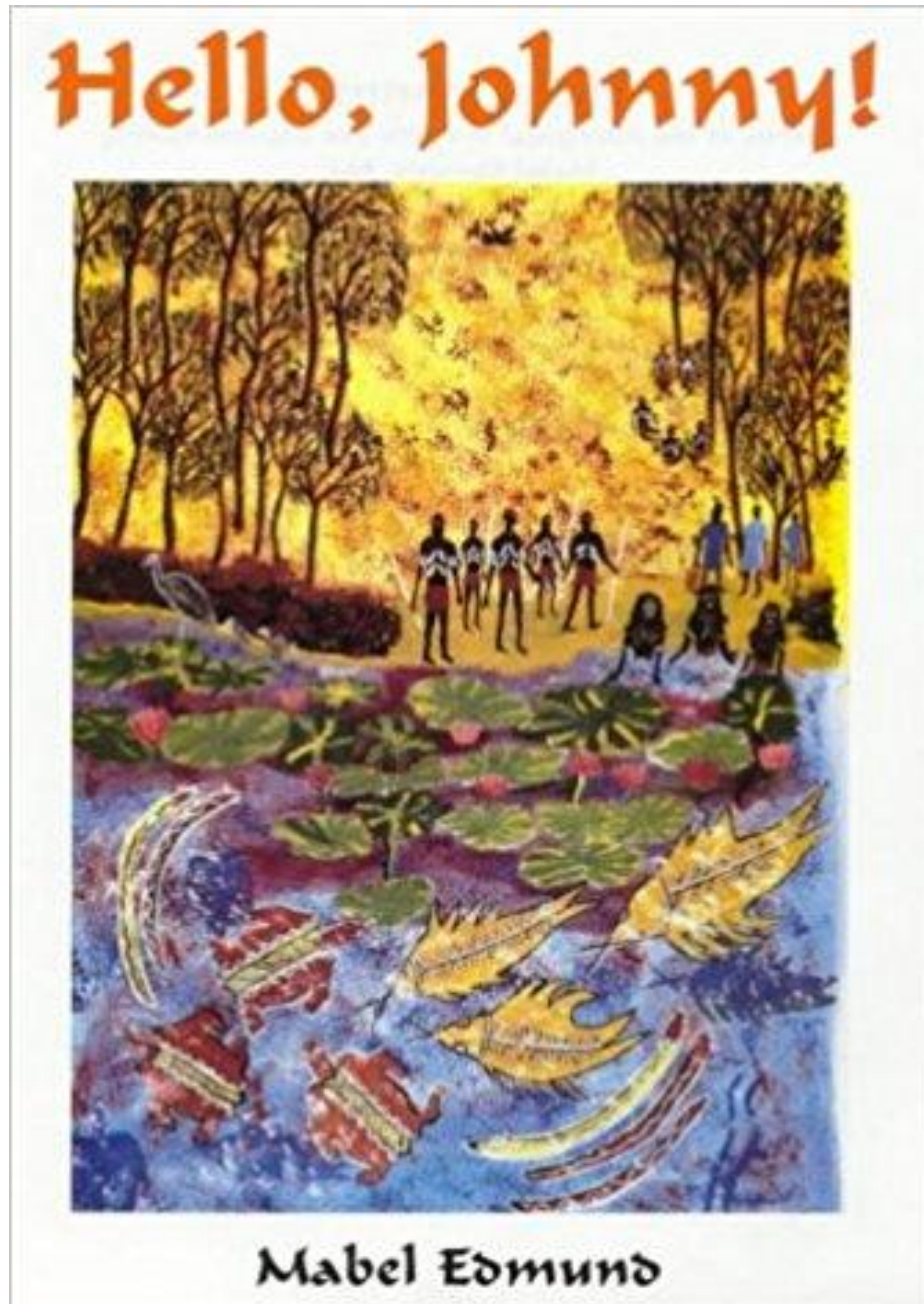
ANNEXE 7

Première de couverture *No Regrets* (1992)



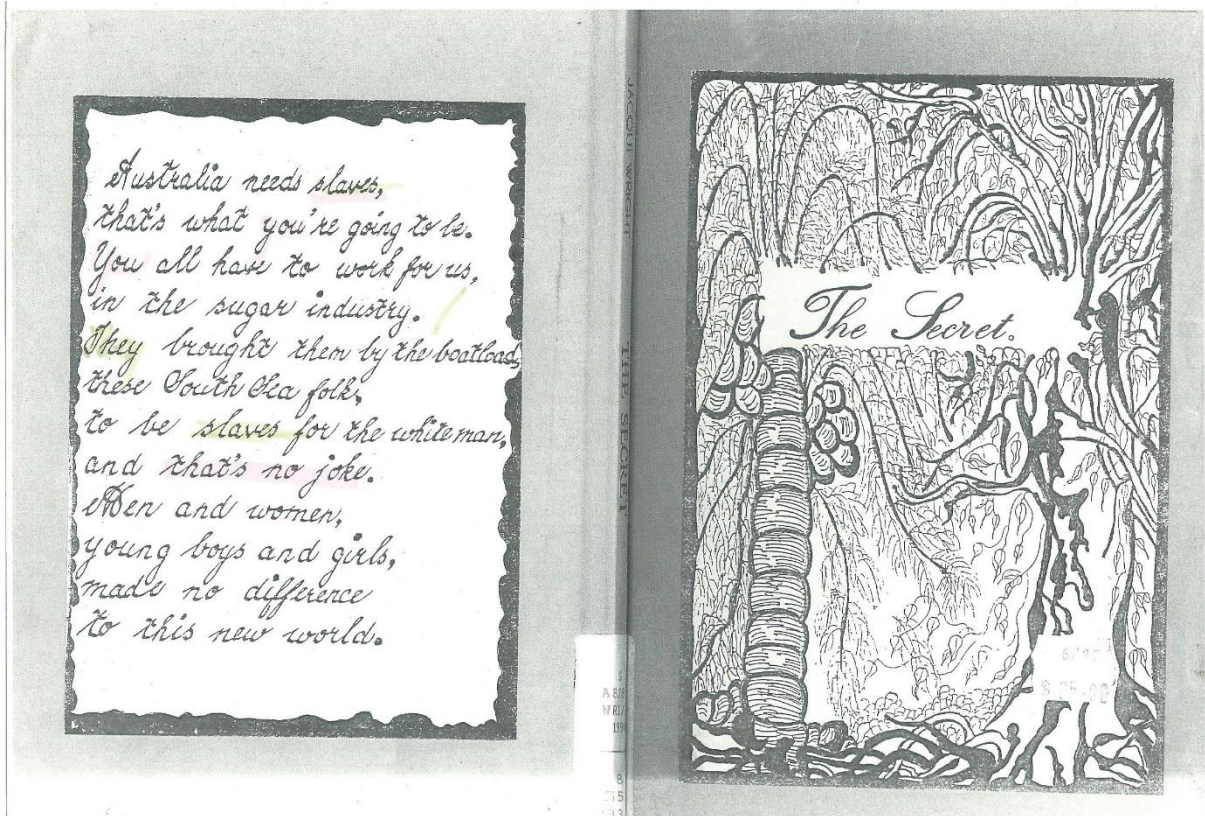
ANNEXE 8

Première de couverture *Hello Johnny!* (1996)



ANNEXE 9

Première et quatrième de couverture *The Secret* (1996)



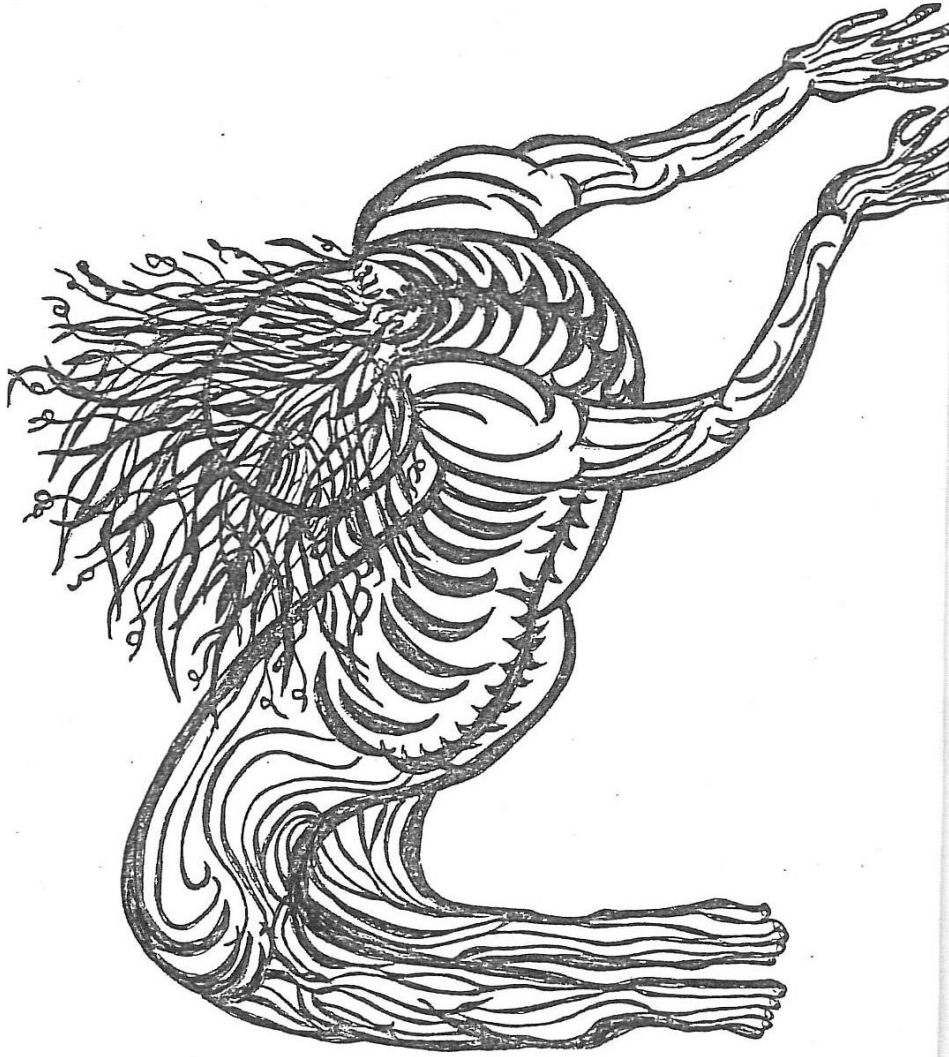
ANNEXE 10

Illustration de Jacqui Wright extraite de *The Secret* (1996, v)



ANNEXE 11

Illustration de Jacqui Wright extraite de *The Secret* (1996, x)



ANNEXE 12

« Strange Recipe » (Moreton *Post Me to the Prime Minister* 2004, 42-43)

Strange recipe

half-caste
quarter-caste
one sixteenth
& octoroon

one-quarter Irish
and the blood of baboon

dash of Melanesian
slaves of the pacific
splash of blood from stolen African
I cannot be more specific

half-caste
quarter-caste
one sixteenth
& octoroon

one-quarter Scottish
& the blood of baboon

dash of Chinese
old gold-digging man
shot by the white fellas
who kept the gold from the pan

half-caste
quarter-caste
one sixteenth
& octoroon

one-quarter British
& the blood of baboon

dash of Maori
old woman from across the sea
splash of the pakeha
whose blood passed into me

half-caste
quarter-caste
one sixteenth
& octoroon

one colonial rapist
who thought we all were only baboon

ANNEXE 13

Walcott, Derek. « The Sea is History. » *Poets.Org.* Web.28th Sept.2017.

Where are your monuments, your battles, martyrs?
Where is your tribal memory? Sirs,
in that grey vault. The sea. The sea
has locked them up. The sea is History.

First, there was the heaving oil,
heavy as chaos;
then, like a light at the end of a tunnel,

the lantern of a caravel,
and that was Genesis.
Then there were the packed cries,
the shit, the moaning:

Exodus.
Bone soldered by coral to bone,
mosaics
mantled by the benediction of the shark's shadow,

that was the Ark of the Covenant.
Then came from the plucked wires
of sunlight on the sea floor

the plangent harps of the Babylonian bondage,
as the white cowries clustered like manacles
on the drowned women,

and those were the ivory bracelets
of the Song of Solomon,
but the ocean kept turning blank pages

looking for History.
Then came the men with eyes heavy as anchors
who sank without tombs,

brigands who barbecued cattle,
leaving their charred ribs like palm leaves on the shore,
then the foaming, rabid maw

of the tidal wave swallowing Port Royal,
and that was Jonah,
but where is your Renaissance?

Sir, it is locked in them sea-sands
out there past the reef's moiling shelf,
where the men-o'-war floated down;

strop on these goggles, I'll guide you there myself.
It's all subtle and submarine,
through colonnades of coral,

past the gothic windows of sea-fans
to where the crusty grouper, onyx-eyed,
blinks, weighted by its jewels, like a bald queen;

past the gothic windows of sea-fans
to where the crusty grouper, onyx-eyed,
blinks, weighted by its jewels, like a bald queen;

and these groined caves with barnacles
pitted like stone
are our cathedrals,

and the furnace before the hurricanes:
Gomorrah. Bones ground by windmills
into marl and cornmeal,

and that was Lamentations—
that was just Lamentations,
it was not History;

then came, like scum on the river's drying lip,
the brown reeds of villages
mantling and congealing into towns,

and at evening, the midges' choirs,
and above them, the spires
lancing the side of God

as His son set, and that was the New Testament.

Then came the white sisters clapping
to the waves' progress,
and that was Emancipation—

jubilation, O jubilation—
vanishing swiftly
as the sea's lace dries in the sun,

but that was not History,
that was only faith,
and then each rock broke into its own nation;

then came the synod of flies,
then came the secretarial heron,
then came the bullfrog bellowing for a vote,

fireflies with bright ideas
and bats like jetting ambassadors
and the mantis, like khaki police,

and the furred caterpillars of judges
examining each case closely,
and then in the dark ears of ferns

and in the salt chuckle of rocks
with their sea pools, there was the sound
like a rumour without any echo

of History, really beginning.

Credit: "The Sea Is History" from *Selected Poems* by Derek Walcott. Copyright © 2007 by Derek Walcott. Reprinted by permission of Farrar, Straus and Giroux, LLC.

ANNEXE 14

Burton, Tony. « Australian South Sea Islander Flag. » *Flags Australia*. Flag Society of Australia Inc. 2012. Web. 25 Aug. 2017.



BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus

Bandler, Faith. *Wacvie*. Adelaide : Rigby, 1977. Print.

---. *Welou, My Brother*. Glebe, NSW : Wild and Woolley Pty. Limited and Aboriginal Artists Agency Limited, 1984. Print.

Edmund, Mabel. *No Regrets*. Brisbane : University of Queensland Press, 1992. Print.

---. *Hello Johnny! Stories of my Aboriginal and South Sea Islander Family*. Rockhampton : Central Queensland University Press, 1996. Print.

Fatnowna, Noel. *Fragments of a Lost Heritage*. Ed. Roger Keesing. Sydney : Angus and Robertson, 1989. Print.

Wright, Jacqui, and Francis Wimbis. *The Secret : A Story of Slavery in Australia*. Gin Gin, Queensland : Wimbis and Wright, 1996. Print.

2. Autres sources primaires

2.1 Récits et témoignages des Insulaires australiens du Pacifique Sud

Andrew, Cristine, and Penny Cook, eds. *Fields of Sorrow : Oral History of the Mackay South Sea Islanders (Kanakas) and their Descendants*. Mackay : Cristine Andrew, 2000. Print.

Bandler, Faith. Interview with Robin Hughes. *Australian Biography*. 24 Mar. 1993. Web. 20 Jan. 2017.

Bandler, Faith, and Len Fox, eds. *Marani in Australia*. Adelaide : Rigby, 1980. Print.

---. *The Time was Ripe : A History of the Aboriginal-Australian Fellowship*. Chippendale : Alternative Publishing Cooperative, 1983. Print.

---. *Turning the Tide : A Personal History of the Federal Council for the Advancement of Aborigines and Torres Strait Islanders*. Canberra : Aboriginal Studies Press, 1989. Print.

Doyle, Justin, Grahame Fatnowna, and Teleai Ketchell. *Three among Many : A Collection of Life Stories from Mackay's Aboriginal, Torres Strait and Australian South Sea Islander Elders*. Mackay : Info Pub, 2000. Print.

Fatnowna, Teresa. *Faith of our Fathers : A Journey of Three Fatnownas (1866-1999)*. Ed. Christine Fatnowna. Mackay : Info Publishing, 2002. Print.

Hamilton, Pat. *The South Sea Islander Garden of Memories*. Mackay : N. p, 1998. Print.

Itong, Johnny. *Memoirs of My 80 Years of Work in the Areas of Tweed-Brisbane*.

- Coolangatta, Queensland : Johnny Itong, 1995. Print.
- . *History and the South Sea Islanders on the Tweed*. Coolangatta, Queensland : Johnny Itong, 1994. Print.
- Lake, Marilyn. *Faith : Faith Bandler, Gentle Activist*. Crows Nest, N.S.W. : Allen & Unwin, 2002. Print.
- Stephens, Tony. « Faith Bandler Helped Change a Nation's Views on Human Rights and Social Justice. » *Sydney Morning Herald* 14 Feb. 2015 : n. pag. Web. 15 Feb. 2017.
- Willie, Lloyd, ed. *History of Kanaka Town*. North Rockhampton : Kanaka Town Housing Cooperative, 1998. Print.
- Wright, Jacqui, et Francis Wimbis. *Two Little Boys and the Snake : A South Sea Islander Story Yarn*. Gin Gin, Queensland : Wimbis and Wright, 1997. Print.
- . *Light in the Darkness*. Gin Gin, Queensland : Wimbis and Wright, 1996. Print.
- . *The Lizard and the Dog*. Gin Gin, Queensland : Wimbis and Wright, 1996. Print.

2.2 Documents obtenus par l'ASSI.PJ.

- Davis, Emelda. « Australian South Sea Islander Recognition Symposium to Mark the 110th Anniversary of the Mass Deportation of Pacific Islanders from Australia as well as 170 Years Since the First Melanesian Labourers Were Brought to NSW ». 6th Sept. 2017.
- . « Australian South Sea Islanders : Indenture or Something Akin to Slavery ? » Indentured Labour Route International Conference, Aapravasi Ghat Trust Fund. Port Louis, Maurice. Nov. 2014. Address.

2.3 Littérature et textes critiques du Pacifique

- Cato, Nancy. *Forefathers*. New York : New English Library, 1983. Print.
- . *Brown Sugar*. 1974. New York : St. Martin's Press, 1975. Print.
- Devanny, Jean. *Cindie : A Chronicle of the Canefields*. 1949. London : Virago Press Limited, 1986. Print.
- Gorodé, Déwé. *The Kanak Apple Season*. Trans. and ed. Peter Brown. Canberra : Pandanus Books, Australian National University, 2004. Print.
- Hau'Ofa, Epili. *We are the Ocean : Selected Works*. Hawaii : University of Hawaii Press, 2008. Print.
- . « Our Sea of Islands. » *We are the Ocean : Selected Works*. Ed. Epili Hau'Ofa. Hawaii : University of Hawaii Press, 2008. 27-40. Print.
- . « The Ocean in Us. » *We are the Ocean : Selected Works*. Ed. Epili Hau'Ofa. Hawaii : University of Hawaii Press, 2008. 41-59. Print.
- . « Pasts to Remember » *We are the Ocean : Selected Works*. Ed. Epili Hau'Ofa. Hawaii :

University of Hawaii Press, 2008. 60-79. Print.

Hereniko, Vilsoni, and Rob Wilson, eds. *Inside Out : Literature, Cultural Politics and Identity in the New Pacific*. Lanham, Maryland : Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1999. Print.

Moreton, Romaine. « Quand la parole libère (de) l'écrit, et l'écrit (de) la parole. » *Multitudes*. 29.2 (2007) : 101-120. Print.

---. *Post Me to the Prime Minister*. Alice Springs, N.T. : IAD Press, 2004. Print.

Morgan, Sally. *My Place*. London : Virago, 1988. Print.

Pilkington, Doris, and Nugi Garimara. *Follow the Rabbit-Proof Fence*. 1996. Alice Springs, N.T. : University of Queensland Press, 2013. Print.

Subramani, *South Pacific Literature : From Myth to Fabulation*. Rev. ed. Suva : Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific Press, 1992. Print.

Wendt, Albert. « Towards a New Oceania. » *Mana Review* 1.1 (1976) : 49-60. Print.

2.4 Littérature et textes critiques des Caraïbes

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité/In Praise of Creoleness*. Édition bilingue. 1989. Paris : Gallimard, 1993.

Brathwaite, Kamau. *ConVERsations with Nathaniel Mackey*. New York : We Press, 1999.

---. « Creolization in Jamaica. » *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, et al. London : Routledge, 1995. 202-205. Print.

---. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford : Oxford University Press, 1971. Print.

Chamoiseau, Patrick. *Un Dimanche au cachot*. Paris : Gallimard, 2007. Print.

Glissant, Édouard. *Philosophie de la Relation : Poésie en étendue*. Paris : Gallimard, 2009. Print.

---. *Le Discours antillais*. Paris : Folio essais, 1997. Print.

---. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard, 1997. Print.

---. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard, 1996. Print.

---. *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1990. Print.

Reckin, Ann. « Tidalectic Lectures : Kamau Brathwaite's Prose/Poetry as Sound-Space. » *Anthurium : A Caribbean Studies Journal* 1.1 (2003) : 1-17. Print.

Walcott, Derek.

« The Sea is History. » *Poets.Org*. Web. 28th Sept. 2017.

3. Sources secondaires

3.1 Postcolonialisme

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *Postcolonial Studies : The Key Concepts*. 2nd ed. London : Routledge, 2007. Print.

---. *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London : Routledge, 2002. Print.

---. *The Postcolonial Studies Reader*. London : Routledge, 1995. Print.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York : Routledge, 1994. Print.

Borch, Marete Falck, et al, ed. *Bodies and Voices : The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*. Amsterdam : Rodopi, 2008. Print.

Brathwaite, Kamau. *ConVERsations with Nathaniel Mackey*. New York : We Press, 1999.

---. « Creolization in Jamaica. » *The Postcolonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, et al. London : Routledge, 1995. 202-205. Print.

---. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford : Oxford University Press, 1971. Print.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. 2000. Paris : Présence Africaine, 2004.

Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London : Routledge, 1994. Print.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic : Double Consciousness and Modernity*. Cambridge : Harvard University Press, 1993. Print.

Grossman, Michele, ed. *Blacklines : Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*. Melbourne : Melbourne University Press, 2003. Print.

Hall, Stuart. « Cultural Identity and Diaspora. » *Framework* 36 (1989) : 222-237. Print.

---. « Old and New Identities, Old and New Ethnicities. » *Culture, Globalization and the World-System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Ed. Anthony D. King. 3rd ed. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000. 41-68. Print.

Keown, Michelle. *Pacific Islands Writing : The Postcolonial Literatures of Aotearoa / New Zealand and Oceania*. 2007. Oxford : Oxford University Press: 2009. Print.

Kuttainen, Victoria. *Unsettling Stories : Settler Postcolonialism and the Short Story Composite*. Newcastle upon Tyne, UK : Cambridge Scholars Publishing, 2010. Print.

McClintock, Ann. *Imperial Leather : Race, Gender and Sexuality in the Colonial*

- Context*. New York : Routledge, 1995. Print.
- . « 'Massa' and Maids : Power and Desire in the Imperial Metropolis. » *Imperial Leather : Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York : Routledge, 1995. 75-131. Print.
- McLeod, John. *Beginning Postcolonialism*. 2000. Manchester : Manchester University Press, 2010. Print.
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. 1999. Paris : Presse Universitaires de France / Quadrige, 2007. Print.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. 1993. New York : Vintage Books, 1994. Print.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. 1999. London : Zed Books, 2012. Print.
- Quayson, Ato. « Colonial Space-Making and Hybridizing History, or 'Are the Indians of East Africa Africans or Indians' ? » *Diasporas : Concepts, Intersections, Identities*. Ed. Kim Knott and Sean McLoughlin. London : Zed Books, 2010. 243-248. Print.
- Whitlock, Gillian. *Postcolonial Life Narratives. Testimonial Transactions*. Oxford : Oxford University Press, 2015. Print.
- . « Graftworks : Australian Women's Writing 1970-90. » *Gender, Politics and Fiction : Twentieth Century Australian Women's Novels*. Éd. Carole Ferrier. St. Lucia : University of Queensland Press, 1992. 236-258. Print.
- Young, Robert J. C. *Colonial Desire : Hybridity in Theory, Culture, and Race*. New York : Routledge, 1994. Print.

3.2 Diaspora

- Bauböck, Rainer, and Thomas Faist, eds. *Diaspora and Transnationalism : Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2010. Print.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora : Contesting Identities*. New York : Routledge, 2005. Print.
- Cohen, Robin. *Global Diasporas*. 2nd ed. London : Routledge, 2008. Print.
- Coleman, Daniel. « Indigenous Space and Diaspora Space : Of Literalism and Abstraction. » *Settler Colonial Studies*. 2 Feb. 2015. Web. 23 Mar. 2015.
- Connell, John. « Paradise Left ? Pacific Island Voyagers in the Modern World. » *Pacific Diaspora : Island Peoples in the United States and Across the Pacific*. Ed. Paul Spickard, et al. Honolulu : University of Hawaii Press, 2002. 69-86. Print.

- Dahinden, Janine. « The Dynamics of Migrants' Transnational Formations : Between Mobility and Locality. » *Diaspora and Transnationalism : Concepts, Theories and Methods*. Ed. Rainer Bauböck and Thomas Faist. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2010. 51–71. Print.
- Delmas, Catherine. « Transplanting Seeds in Diasporic Literature. » *Geographies of Displacement. Commonwealth Essays and Studies* 38.2 (Spring 2016). Dir. par Claire Omhové. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2016. 19-27. Print.
- DeLoughrey, Elizabeth, M. *Routes and Roots : Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. Honolulu : University of Hawai Press, 2007. Print.
- Dufoix, Stéphane. *La dispersion : Une histoire des usages du mot diaspora*. Paris : Éditions Amsterdam, 2011. Print.
- . *Diasporas*. Trans. William Rodarmor. Berkeley : University of California Press, 2008. Print.
- Friedman, Susan Stanford. *Mappings : Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton : Princeton University Press, 1998. Print.
- Hovanessian, Martine. « Diasporas et identités collectives. » *Diaspora arménienne et territorialités*. Numéro spéc. de *Hommes et Migrations* 1265 (Janvier-Février 2007) : 8-21. Print.
- . « Des sommes d'identités narratives : Vers la promesse d'un corps rêvé de l'écriture. » *Chimères* 1.63 (2007) : 99-114. Print.
- Hutnyk, John. « Hybridity. » *Diasporas : Concepts, Intersections, Identities*. Ed. Kim Knott and Sean McLoughlin. London : Zed Books, 2010. 59-62. Print.
- Kempf, Wolfgang. « A Promised Land in the Diaspora : Christian Religion, Social Memory, and Identity among Banabans in Fiji. » *Pacific Studies*. Spec. iss. *Pacific Islands Diaspora, Identity, and Incorporation* 35.1-2 (2012) : 90-112. Print.
- Knott, Kim, and Sean McLoughlin, eds. *Diasporas : Concepts, Identities, Intersections*. London : Zed Books, 2010. Print.
- Kral, Françoise. *Social Invisibility and Diasporas in Anglophone Literature and Culture : The Fractal Gaze*. Palgrave Basingstoke, UK : Macmillan, 2014. Print.
- Rynkiewich, Michael A. « Pacific Islands Diaspora Studies. » *Pacific Studies*. Spec. iss. *Pacific Islands Diaspora, Identity, and Incorporation* 35.1-2 (2012) : 280-302. Print.
- Spickard, Paul, et al., eds. *Pacific Diaspora : Island Peoples in the United States and Across the Pacific*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2002. Print.

3.3 Études littéraires

- André, Sylvie. *Le récit : Perspectives anthropologique et littéraire*. Paris : Honoré Champion, 2012. Print.
- . *Le roman autochtone dans le Pacifique Sud : Penser la continuité*. Paris : Éditions de L'Harmattan, 2008. Print.
- Bakhtine, M. M. *The Dialogic Imagination : Four Essays*. 1981. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Ed. Michael Holquist. Austin, US : University of Texas Press, 2008. Print.
- Brumble III, David H. *American Indian Autobiography*. 1988. Nebraska : University of Nebraska Press, 2008. Print.
- Caruth, Cathy, ed. *Trauma : Explorations in Memory*. Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press, 1995. Print.
- Devatine, Flora. *Tergiversations et rêveries de l'écriture orale. Te pahu a hono'ura*. Tahiti : Au vent des îles, 1985. Print.
- Ferrier, Carole. « 'Never Forget that the Kanakas are Men': Fictional Representations of the Enslaved Black Body. » *Bodies and Voices*. Ed. Merete Falck Borch, et al. Amsterdam : Rodopi, 2008. 205-223. Print.
- . « Aboriginal Women's Narratives. » *Gender, Politics and Fiction : Twentieth Century Australian Women's Novels*. Ed. Carole Ferrier. Brisbane : University of Queensland Press, 1992. Print.
- Ferrier, Carole, ed. *Gender, Politics and Fiction : Twentieth Century Australian Women's Novels*. 1985. Brisbane : University of Queensland Press, 1992. Print.
- Fisch, Audrey. *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007. Print.
- Genette, Gérard. *Discours du récit*. Paris: Éditions du Seuil, 2007. Print.
- Gilmore, Leigh. *The Limits of Autobiography*. New York : Cornell University Press, 2001. Print.
- Graves, Matthew, and Elizabeth Rechniewski. « Mapping Utopia : Cartography and Social Reform in 19th Century Australia. » *Journal of Multidisciplinary International Studies* 9.2 (2012) : 1-20. Print.
- . « From Collective Memory to Transcultural Remembrance. » *Journal of Multidisciplinary International Studies* 7.1 (2010) : 1-15. Print.
- Largeaud-Ortega, Sylvie. « *Contes des Mers du Sud* de Robert Louis Stevenson : une approche littéraire et anthropologique. » *Loxias* 25 (Juin 2009). Web 20 Juillet 2017.

- Laub, Dori. « Truth and Testimony : The Process and the Struggle. » *Trauma : Explorations in Memory*. Ed. Cathy Caruth. Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press, 1995. 61-75. Print.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. 1975. Paris : Éditions du Seuil, 1996. Print.
- New, W.H. *Grandchild of Empire : About Irony, Mainly in the Commonwealth*. Vancouver : Ronsdale Press, 2003.
- Niro, Brian. *Race*. Hampshire, England : Palgrave Macmillan (Transitions), 2003. Print.
- Olney, James. *Memory and Narrative : The Weave of Life-Writing*. Chicago, US : The University of Chicago Press, 1998. Print.
- Omhovère, Claire. *Sensing Space. The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*. Bruxelles : Peter Lang, 2007. Print.
- . « The Metamorphoses of Landscape. » *Sensing Space. The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*. Ed. Claire Omhovère. Bruxelles : Peter Lang, 2007. 55-81. Print.
- . « The Shore in Alistair MacLeod's "The Closing Down of Summer". » *Sensing Space. The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*. Ed. Claire Omhovère. Bruxelles : Peter Lang, 2007. 41-54. Print.
- Rancières, Jacques. *La politique de la littérature*. Paris : Galilée, 2007. Print.
- Sanders, Mark. « Reading Lessons. » *Diacritics* 29:3 (1999) : 3-21. Print.
- Shoemaker, Adam. *Black Word, White Page : Aboriginal Literature 1929-1988*. 1989. Canberra : ANU E Press, 2004. Print.
- Smith, Sidonie, and Julia Watson. *Reading Autobiography : A Guide for Interpreting Life Narratives*. 2001. Minneapolis : University of Minnesota, 2010. Print.
- Smith, Valérie. « Neo-slave Narratives. » *The Cambridge Companion to the African American Slave Narrative*. Ed. Audrey Fisch. Cambridge : Cambridge University Press, 2007. 168-185. Print.

3.4 Philosophie

Alliez, Eric, and Andrew Goffey, eds. *The Guattari Effect*. London : Continuum International Publishing Group, 2011. Print.

Appiah, Kwame A. *The Ethics of Identity*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2005. Print.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980. Print.

---. « Rhizome. » *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*. Dir. par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Paris : Les Éditions de Minuit, 1980. 9-37. Print.

---. *Kafka. Pour une littérature mineure*. 1975. Paris : Les Éditions de Minuit, 2010. Print.

Deleuze, Gilles, et Claire Parnet. « R comme Résistance/ L'abécédaire de Gilles Deleuze et Claire Parnet. » *Entropy ≥ Memory. Creativity²*. Jef Safi, 9 août 2013. Web. 17 Mai 2017.

Guattari, Félix. *Chaosmose*. Paris : Galilée, 1992.

---. *Les trois écologies*. Paris : Galilée, 1989.

Michel, Johann. « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales. » *Revue européenne des sciences sociales* XLI.125 (2003) : 125-142. Print.

Quelquejeu, Bernard. « Reconnaître les identités collectives. Un aperçu de la pensée de Paul Ricœur. » *Diasporiques 2* (2008) : 52-60. Print.

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, 2000. Print.

---. « Narrative Identity. » *Philosophy Today* 35.1 (1991) : 73-81. Print.

---. « L'identité narrative. » *Esprit*. (Juillet 1988) : 295-306. Print.

---. *Temps et récit 3: Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, 1985. Print.

---. *Temps et récit 1: L'intrigue et le récit historique*. 1983. Paris : Éditions du Seuil, 1991. Print.

3.5 Anthropologie et Sociologie

Anza Gloria. *Borderlands : The New Mestiza = la Frontera*. San Francisco, CA : Aunt Lute Books, 1987. Print.

Bensa, Alban. *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris : Peuples autochtones et développement, 1995. Print.

Bonnemaison, Joël. *Gens de la pirogue et gens de la terre. Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle, livre 1*. Paris : ORSTOM éditions, 1996. Print.

- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. 2nd ed. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2010. Print.
- Chivallon, Christine. « La Diaspora Noire Des Amériques: Réflexions Sur le Modèle de l'Hybridité de Paul Gilroy. » *L'Homme* 161 (1 Jan. 2002) : 51–74. Print.
- Clifford, James. « Diasporas. » *Cultural Anthropology* 9.3, Further Inflections : Toward Ethnographies of the Future (1994) : 302-338. Print.
- « Indigenous Articulations. » *The Contemporary Pacific* 13. 2 (2001) : 468-490. Print.
- « Traveling Cultures. » *Cultural Studies*. Ed. Grossberg et al. New York : Routledge, 1992. 96-116. Print.
- Cox, Oliver C. *Caste, Class & Race : A Study in Social Dynamics*. New York : Monthly Review Press, 1948. Print.
- Cruikshank, Julie. *Do Glaciers Listen ? Local Knowledge, Colonial Encounters, & Social Imagination*. Vancouver : University of British Columbia Press, 2005. Print.
- De Largy Healy, Jessica, et Barbara Glowczewski. « Valeurs et réappropriations patrimoniales, des musées à Internet : exemples australiens et polynésiens. » *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : Terrains, questions et méthodes*. Dir. par Laurent Dousset, Barbara Glowczewski et Marie Salaün. France : Pacific-Credo Publications, 2014. Print.
- Dousset, Laurent, Barbara Glowczewski, et Marie Salaün, dirs. *Les Sciences Humaines et Sociales dans le Pacifique Sud : terrains, questions et méthodes*. Marseille : Pacific-Credo Publications, 2014. Print.
- Dunis, Serge, dir. *Le Pacifique ou l'Odyssée de l'espèce : Bilan civilisationniste du grand Océan*. Paris : Klincksieck, 1996. Print.
- Fallon, Kathleen, Mary. *Hidden in Plain Sight. Negotiating Postcolonial Public Remembrance : The Australian South Sea Islanders and their Strategies of Cultural and Political Survival since 1980*. Diss. University of South Australia, 2016. Print.
- Finney, Ben. « De l'océan à l'espace. » *Le Pacifique ou l'Odyssée de l'espèce : Bilan civilisationniste du grand Océan*. Dir. Serge Dunis. Paris : Klincksieck, 1996: 42-47. Print.
- Glowczewski, Barbara. « Guattari and Anthropology : Existential Territories among Indigenous Australians. » *The Guattari Effect*. Ed. Eric Alliez and Andrew Goffey. London : Continuum, 2011. 99-111. Print.
- . « Guattari et l'anthropologie : Aborigènes et territoires existentiels. » *Multitudes* 34.3 (2008) : 84-94. Print.
- . « Le Paradigme des Aborigènes d'Australie : fantasmes anthropologiques, créativité artistiques et résistances politiques. » *La revanche des genres. Approches de l'art contemporain australien*. Dir. par Géraldine Leroux et Lucienne Strivay. Paris : Éditions Aïnu, 2007. 85-105. Print.
- . « Les passés qui ancrent et ceux qui aident à passer. » *Littérama'ohi* 11 (2006) : 66-71.

- Print.
- . *Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens*. 2004. Paris : Pocket, 2006. Print.
- Glowczewski, Barbara, and Rosita Henry, eds. *The Challenge of Indigenous People : Spectacle or Politics?* Oxford : Bardwell Press, 2011. Print.
- . *Le défi indigène : entre spectacle et politique*. Montreuil : Aux lieux d'être, 2007. Print.
- Glowczewski, Barbara et Alexandre Soucaille. « Réseaux Autochtones : Résonances anthropologiques. » *Multitudes* 30 (2007) : 21-116. Print.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950. Print.
- Henry, Rosita. "An Extraordinary Wedding: Some Reflections on the Ethics and Aesthetics of Authorial Strategies in Ethnographic Filmmaking." *Anthrovision* 4.1 (2016). Web. 10th Sept. 2017.
- Keesing, Roger M. *Elota's Story : The Life and Time of a Solomon Islands Big Man. (Case Studies in Cultural Anthropology)*. Fort Worth : Holt and Co. 1983. Print.
- Leblic, Isabelle. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1993. Print.
- Mauss, Marcel. « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. » *Sociologie et Anthropologie*. Paris : Quadrige / PUF, 2009. 143–279. Print.
- . *Sociologie et Anthropologie*. 11^{ème} éd. Paris : Quadrige / PUF, 2009. Print.
- Povinelli, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition : Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, N.C. : Duke University Press, 2002. Print.
- . « Do Rocks Listen ? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. » *American Anthropologist, New Series* 97.3 (Sept. 1995) : 505-518. Print.
- Rapport, Nigel, and Joanna Overing. *Social and Cultural Anthropology : The Key Concepts*. London : Routledge, 2007. Print.
- Reuter, Thomas, ed. *Sharing the Earth, Dividing the Land. Land and Territory in the Austronesian World*. Canberra : Australian National University E Press, 2006.
- Rumsey, Alan, et James Weiner, eds. *Emplaced Myth : Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2001. Print.
- Taussig, Michael T. *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*. New York : Routledge, 1993. Print.

3.6 Études historiques

- Banivanua-Mar, Tracey. *Violence and Colonial Dialogue : The Australian-Pacific Indentured Labor Trade*. Hawaii : University of Hawaii Press, 2007. Print.
- Blight, David W. *Race and Reunion: The Civil War in American Memory*. Harvard: Harvard University Press. Print.
- Castejon, Vanessa. *Les Aborigènes et l'Apartheid politique australien*. Paris : L'Harmattan, 2005. Print.
- Clendinnen, Inga. « The History Question : Who Owns the Past? » *Quarterly Essay* 23 (2006): 6-113. Print.
- Corris, Peter. *Passage, Port and Plantation : A History of Solomon Islands Labour Migration 1870 – 1914*. Melbourne : Melbourne University Press, 1973. Print.
- De Dekker, Paul. *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle : 1788-1914. Condamnés, colons, convicts, coolies, chàn dang*. Paris : L'Harmattan, 2000. Print.
- Delathière, Jerry. « Histoire des travailleurs insulaires du Pacifique : les Kanakas. » *Société des Études de Nouvelle-Calédonie* 162 (2010) : 1-24. Print.
- Denoon, Donald, et al, ed. *The Cambridge History of the Pacific Islanders*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. Print.
- Docker, Edward, Wyberg. *The Blackbirders. The Recruiting of South Sea Labour for Queensland*. Sydney : Angus and Robertson, 1970. Print.
- Dunbabin, Thomas. *Slavers of the South Seas*. Sydney : Angus and Robertson Limited, 1935. Print.
- Evans, Raymond, Kay Saunders, and Kathryn Cronin. *Race Relations in Colonial Queensland : A History of Exclusion, Exploitation and Extermination*. St Lucia, Brisbane : University of Queensland Press, 1975. Print.
- Gistitin, Carol. *Quite a Colony : South Sea Islanders in Central Queensland, 1867 – 1993*. Brisbane : AEBIS Publishing, 1995. Print.
- Gunson, Niel. « Proud Shoes: Back Family History in Australia. » *Aboriginal – Asian Contact*. Spec. iss. *Aboriginal History*. 5.1/2 (1981) : 147-152. Print.
- Harrison, Tom. *Savage Civilisation*. Londres : Gollancz, 1937. Print.

- Hayes, Lincoln. « The Tangible Link : Historical Archaeology and the Cultural Heritage of the Australian South Sea Islanders. » *Australasian Historical Archaeology* 20 (2002) : 77-82. Print.
- History of Candomblé. BBC Religions. BBC, 15th Sept. 2009. Web. 19th Mar. 2016.*
- Hollinsworth, David. *Race and Racism in Australia*. 3rd ed. South Melbourne : Cengage Learning/Social Science Press, 2006. Print.
- Holthouse, Hector. *Cannibal Cargoes*. Adelaide : Rigby, 1969. Print.
- Hopkins, Jeffrey E. « The Place of 'Foreign' Pacific Islanders in Torres Strait and Papua, 1863-1878. » *Journal of the Royal Historical Society of Queensland* 15.12 (August 1995) : 571-578. Print.
- Legéard, Luc, dir. *101 mots pour comprendre Lifou / Drehu. Iles Loyauté. Nouvelle-Calédonie*. Nouméa : Éditions Ile de Lumière, 2000. Print.
- Macintyre, Stuart. *A Concise History of Australia*. 1999. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. Print.
- Mandile, Kath, and Rita Mandile. « Italian Migration to Australia. » *italianlegacy*. n.d. Web. 21st July 2016. <<http://www.italianlegacy.com/italian-migration-to-australia.html>>.
- Maude, Henry, Evans. *Slavers in Paradise: The Peruvian Labour Trade in Polynesia, 1862-1864*. Suva : Institute of Pacific Studies, 1981. Print.
- McDonald, Ronan. « Has Australia Forgotten its Irish Past ? » *The Sydney Morning Herald*. 17th Mar. 2015. Web. 21st July 2016.
- McGregor, Russell. *Imagined Destinies : Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880-1939*. Melbourne : Melbourne University Press, 1997. Print.
- Mercer, Patricia. *White Australia Defied : Pacific Islander Settlement in North Queensland*. Townsville : Department of History and Politics, James Cook University, 1995. Print.
- . « Wacvie. Book Review. » *Aboriginal History* 2 (1978) : 181-182. Print.
- Mercer, Patricia, and Clive Moore. « Melanesians in North Queensland : The Retention of Indigenous Religious and Magical Practices. » *Journal of Pacific History* 11 (1996) : 66-88. Print.
- Michel, Jean-Baptiste. « Main basse sur l'Afrique! » *GéoHistoire. L'Afrique au temps des colonies : De la conquête française aux indépendances 1850-1960* (Déc. 2015) : 44-47. Print.
- Miller, Imelda. « Australian South Sea Islanders. » *Queensland Historical Atlas*. The University of Queensland, 2010. Web. 19th Sept. 2015.

- Moore, Clive, ed. *The Forgotten People : A History of Australian South Sea Islanders Community*. Sydney : The Australian Broadcasting Commission, 2001. Print.
- Moore, Clive. « Australian South Sea Islanders' Narratives of Belonging. » *Narrative and Identity Construction in the Pacific Islands*. Ed. Farzana Gounder. University of Waikato : John Benjamins Publishing Company, 2015. 155-176. Print.
- . « Australian South Sea Islanders in Queensland. » *Archives Queensland Government*. Queensland Government, 29th Nov. 2013. Web. 30th Sept. 2016.
- . *The Forgotten People : A History of the Australian South Sea Islanders Community*. Sydney : The Australian Broadcasting Commission, 2001. Print.
- . « The South Sea Islanders of Mackay, Queensland, Australia. » *Endangered Peoples of Oceania : Struggles to Survive and Thrive*. Ed. Judith M. Fitzpatrick. Westport : Greenwood Press, 2001, 167-181. Print.
- . « 'Good-bye, Queensland, Good-bye, White Australia ; Good-bye Christians' : Australia's South Sea Islander Community and Deportation, 1901-1908. » *The New Federalist* 4 (1999) : 22-29. Print.
- . « Noel Fatnowna and His Book : the Making of *Fragments of a Lost Heritage*. » *Journal of Pacific Studies* 18 (1994-95) : 137-150. Print.
- . « A Precious Few : Melanesian and Asian Women in Northern Australia. » *Gender Relations in Australia : Domination and Negotiation*. Ed. Kay Saunders and Raymond Evans. Sydney : Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Print.
- . « Revising the Revisionists : The Historiography of Immigrant Melanesians in Australia. » *Pacific Studies* 15.2 (1992) : 61-86. Print.
- . *Kanaka – A History of Melanesian Mackay*. Port Moresby : University of Papua-New Guinea Press, 1985. Print.
- . « Kanakas, Kidnapping and Slavery : Myths from the Nineteenth Century Labour Trade and their Relevance to Australian Melanesians. » *The Oral History Association of Australia Journal* 1 (1978-1979) : 28-42. Print.
- Munro, Doug. « Reflections on Pacific Islands Historiography. » *Journal of Pacific Studies* 20 Spec.iss. (1996). Print.
- . « Indenture, Deportation, Survival : Recent Books on Australian South Sea Islanders. » *Journal of Pacific Studies* 31.4 (Summer 1998) : 931-948. Print.
- Nora, Pierre. « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. » Introduction. *Les lieux de mémoire*. Vol.1. Paris : Gallimard, 1997.v-xlii. Print.
- Piquet, Martine. *Australie Plurielle : Gestion de la diversité ethnique en Australie de 1788 à nos jours*. Paris : L'Harmattan, 2004. Print.
- Saunders, Kay. *Workers in Bondage : The Origins and Bases of Unfree Labour in Queensland 1824 – 1916*. St Lucia, Brisbane : University of Queensland Press, 1982. Print.
- Saura, Bruno. *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie Française*. Tahiti : Au vent des îles, 2015. Print.

- Shineberg, Dorothy. *La main d'œuvre néo-hébridaise en Nouvelle-Calédonie : 1865-1929*. Nouméa : Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie n°61, 2004. Print.
- . *The People Trade : Pacific Island Laborers and New Caledonia, 1865-1930*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1999. Print.
- . *Ils étaient venus chercher du santal*. Nouméa : Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie n° 3, 1973. Print.
- Quanchi, Max. « Lobbying, Ethnicity and Marginal Voices ; The Australian South Sea Islanders Call for Recognition. » *The History Teacher* 36.1 (May 1998) : 31-41. Print.
- . « Australia's South Sea Islanders ; A Call for Recognition. » *Journal of the Pacific Society* 80-81, 21.3-4 (1998) : 166-182. Print.

3.7 Géographie

- Argounes, Fabrice, Sarah Mohammed-Gaillard et Luc Vacher. *Atlas de l'Océanie : Continent d'îles, laboratoire du futur*. Paris : Éditions Autrement, 2011. Print.
- Berque, Augustin. *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. 1987. Paris : Belin, 2009. Print.
- Bruneau, Michel. « Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora. » *L'espace géographique* 35 (2006/4) : 328-333. Print.
- Vacher, Luc. « La Représentation de la frontière maritime dans les cartes régionales et la construction d'une vision de l'Océanie. » *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : Terrains, questions et méthodes*. Dir. Laurent Dousset, Barbara Glowczewski, et Marie Salaün. Marseille : Pacifique-Credo Publications, 2014. 69–86. Print.

3.8 Autres littératures

- Américain, Jessi. *Nègre Marron : Itinéraire d'un enfant du ghetto*. Matoury, Guyane : Ibis Rouge Éditions, 2016. Print.
- Ghosh, Amitav. *Sea of Poppies*. London : John Murray, 2008.
- Hessel, Stéphane. *Indignez-vous!* N.p. : Éditions Indigène, 2010. Print.
- Lapouge, Gilles. *Utopie et civilisations*. 1973. Paris : Albin Michel, 1991. Print.
- Le Clézio, J.M.G. *Raga : Approche du continent invisible*. Paris : Éditions du Seuil, 2006. Print.

3.9 Thèse de doctorat

Castro, Estelle. « Tradition, création et reconnaissance dans la littérature aborigène australienne des vingtième et vingt-et-unièmes siècles. » Thèse de doctorat. Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, 2007. Print.

3.10 Linguistique

Dutton, Tom. *Queensland Canefields English of the Late Nineteenth Century (A Record of Interview with the Two of the Last Kanakas in North Queensland)*. Canberra : Dpt of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1980. Print.

Keesing, M. Roger. *Melanesian Pidgin and the Oceanic Substrate*. Stanford : Stanford University Press, 1988. Print.

Merrell, Floyd. « Charles Sanders Peirce's Concept of the Sign. » *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. Ed. Paul Copley. London : Routledge, 2001. 28-39. Print.

3.11 Psychologie

Luthar, Suniya S. *Resilience and Vulnerability : Adaptation in the Context of Childhood Adversities*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. Print.

Werner, Emmy. « Risk, Resilience and Recovery. » Interview with Larry Brendtro. *Reclaiming Children and Youth* 21.1 (Spring 2012) : 18-21. Print.

---. « Resilience and Recovery: Findings from the Kauai Longitudinal Study. » *Research, Policy, and Practice in Children's Mental Health* 19.1 (Summer 2005) : 11-14. Print.

3.12 Autres

Baudrillard, Jean. *Le système des objets*. Paris : Gallimard, 1968. Print.

4. Documents officiels

Australia. Human Rights and Equal Opportunity Commission. *The Call for Recognition : A Report on the Situation of Australian South Sea Islanders*. Canberra : Australian Gov. Pub. Service, 1993. Print.

Bartlett, Richard H. *The Mabo Decision, and the Full Text of the Decision in Mabo and Others V. State of Queensland/With Commentary by Richard H. Bartlett*. Sydney : Butterworths, 1993. Print.

Government, NSW. « Australian Communities : Irish Australians. » *Racismnoway*. Conference of Education Systems Chief Executive Officers, 2015. Web. 21st July 2016.

Immigration Restriction Act. National Archives of Australia. Australian Government, n.d. Web. 3rd Nov. 2015.

Queensland Gov. Dept. of Communities, Child Safety and Disability Services. *Queensland Australian South Sea Islander Community Survey 2014*. Brisbane : Queensland Government, 2014. Print.

5. Films et documentaires

Blackbird. Dir. Amie Batalibasi. Victoria College of the Arts. 2015. Short film.

Face the Press : Slavery in Australia, an Interview with Faith Bandler. SBS Television, n.d. TV interview.

Kidnapped. Dir. Debra Beattie. SBS Television – Local Production, 1989. Documentary.

Spirit of Anchor. Dir. Wayne Jowandi Barker and Barbara Glowczewski Barker. CNRS Images Média, 2002. Film.

Sugar Slaves. Dir. Australia Broadcasting Corporation, 1995. Film.

The Land Has Eyes. Dir. Vilsoni Hereniko. 2004. Film.

6. Sites Internet

- ABC. « Jacqueline Wright. Open Producer. » *Open ABC* 12th Mar. 2016. Web. 6th Feb. 2017.
- « Aapravasi Ghat. » UNESCO. n. d. Web. 5th Jan. 2017.
- « Australian South Sea Islander Recognition Statement QU 12. » *Queensland Museum*. Queensland Government. Web. 29th Sept. 2017.
- « bel et bon. » *Le Robert*. 2013. Web. 12 novembre 2015.
- « ‘Blackbirding’ to Be Highlighted on National Museum Day. » *Solomon Times Online*. 13th May 2014. Web. 5th Jan. 2017.
- Burton, Tony. « Australian South Sea Islander Flag. » *Flags Australia*. Flag Society of Australia Inc. 2012. Web. 25th Aug. 2017.
- « Circle of Courage ». *Starr Global Learning Network*. 2017. Web. 20th Mar. 2017.
- Davis, Emelda. « Pour une reconnaissance des South Sea Islanders. » *Le Mauricien.com*. 17 décembre 2014. Web. 20 septembre 2017.
- Geisler, Élise. « Du ‘soundscape’ au paysage sonore. » *Métropolitiques.eu*. 23 octobre 2013. Web. 21 juillet 2017.
- Gopal, Avinesh. « Finally at Home in Fiji. » *Fiji Times Online*. 8th Oct. 2014. Web. 6th Jan. 2017.
- Haebich, A. *Biography—Auber Octavius Neville—Australian Dictionary of Biography*. 18th Apr. 1954. Web. 9 Sept. 2016.
- « How Government Works. » *Australian Government*. Web. 2nd Feb. 2016.
- « Immigration Restriction Act. » *National Archives of Australia*. Australian Government. Web. 3rd Nov. 2015.
- « La Géographie de l’Océanie. » *Vroum 52*. Web. 29 septembre 2017.
- Nahow, Krishna. « Queensland, Australia, Pacific Slave Trade Route Aka Blackbirding Route. » *Flickr*. 23rd Apr. 2012. Web. 29th Sept. 2017.
- . *Blakbird (series)*. *Cybertribe Culture 2*. The Other APT. Web. 13th Nov. 2012.
- Nunu, Pateresio. « Report on the 150th Commemoration of the Arrival of Melanesian

- Labourers 1864-2014. » *ASSI.PJ*. Web. 6th Jan. 2017.
- « Official King James Bible Online. » *King James Bible. Org.* Web. 7th Feb. 2016.
- « Solomon Island Workshop 2014. » *ASSI.PJ*. Web. 5th Jan. 2017.
- Stunzner, Inga. « South Sea Islander Community Celebrates Its History and Recognition in Australia. » *ABC Capricornia*. 8th Sept. 2016. Web. 3rd Jan. 2017.
- « United We Stand, Divided We Fall. » *Encyclopedia.com*. Dictionary of American History. 2003. Web. 12th Mar. 2015.

INDEX

Index des concepts

- agencéité, 28, 62, 66, 82, 83, 94, 124, 137, 145, 204, 219, 227, 230, 237, 329, 337
- ancrage, 24, 64, 78, 112, 118, 125, 146, 157, 158, 159, 160, 163, 281, 282, 283, 286, 298, 302, 303, 306, 315, 321, 324, 329, 337, 338, 339
- autobiographie, 47, 63, 64, 69, 73, 75, 76, 77, 92, 93, 134, 227, 318, 320
- autorité, 10, 21, 40, 70, 80, 81, 84, 86, 90, 229, 268
- Bildungsroman*, 66
- biographie, 26, 40, 47, 49, 62, 64, 67, 69, 92, 93, 94, 236, 318
- blackbirding*, 26, 31, 38, 43, 44, 55, 56, 68, 80, 82, 86, 94, 325, 327, 332, 333, 335
- Black Family History*, 29, 58, 328
- cartographie, 24, 25, 60, 240, 241, 272, 282, 283, 302, 310, 311, 314, 317, 340
- chaos-monde, 286
- cliché, 232, 237
- colonial, 19, 20, 22, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 46, 47, 48, 54, 55, 63, 77, 81, 83, 91, 92, 95, 124, 125, 185, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 211, 212, 215, 216, 218, 219, 236, 237, 238, 334, 335, 337, 338
- connexion, 24, 33, 60, 63, 114, 193, 195, 237, 281, 283, 298, 304, 305, 307, 311, 312, 313, 321, 338, 340
- creative writing*, 47
- créativité, 20, 21, 47, 64, 286, 329
- créolisation, 22, 101, 268, 269, 278
- déplacement, 19, 20, 24, 31, 32, 60, 96, 121, 125, 164, 189, 194, 219, 230, 234, 250, 253, 269, 272, 283, 301, 302, 303, 304, 312, 313, 317, 320, 329, 338, 340
- déracinement, 38, 115, 146, 147, 150, 151, 152, 159, 160, 307, 338
- désir, 18, 23, 64, 141, 162, 168, 175, 192, 196, 197, 198, 207, 208, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 225, 237, 239, 256, 272, 277, 292, 313, 321, 328, 332, 339
- déterritorialisation, 23, 113, 270, 283, 298, 301, 302, 313, 315, 324, 339, 340
- diaspora, 21, 23, 24, 25, 26, 31, 41, 60, 119, 122, 124, 125, 152, 159, 182, 266, 267, 269, 270, 275, 281, 282, 283, 307, 313, 320, 326, 329
- discours, 20, 25, 27, 37, 38, 45, 49, 54, 64, 66, 70, 88, 91, 92, 96, 37, 38, 45, 49, 54, 64, 66, 70, 88, 91, 92, 96, 100, 119, 124, 125, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 139, 140, 141, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 212, 214, 215, 218, 219, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 249, 251, 252, 258, 266, 269, 270, 280, 293, 296, 298, 299, 320, 324, 330, 335
- diptyque, 75
- dystopie, 168
- échange, 21, 24, 41, 112, 148, 173, 175, 222, 238, 239, 268, 269, 270, 272, 274, 275, 282, 306, 307, 309, 339
- émergence, 46, 47, 66, 120, 164, 169, 194, 196, 204, 219, 254, 327, 337, 338, 339
- engagisme, 38, 43, 82, 333
- esclavage, 16, 31, 32, 42, 44, 51, 54, 66, 67, 69, 80, 86, 94, 101, 164, 200, 292, 298, 327, 335
- espace diasporique, 25, 59, 60, 95, 152, 238, 239, 266, 273, 280, 281, 282, 305, 339
- fiction, 12, 20, 21, 26, 27, 29, 30, 31, 40, 46, 47, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 78, 81, 85, 88, 93, 94, 144, 145, 178, 224, 318, 320, 328
- fixe, 22, 23, 25, 27, 37, 43, 114, 119, 121, 160, 162, 188, 189, 192, 231, 237, 241, 267, 270, 299, 304, 340
- fluide, 24, 114, 118, 238, 301, 311, 317, 329

flux, 19, 22, 33, 34, 195, 196, 219, 259, 283, 284, 285, 286, 293, 299, 301, 302, 307, 309, 311, 317, 331, 336, 339

frontière, 15, 20, 21, 22, 24, 25, 34, 60, 120, 193, 195, 196, 216, 219, 224, 237, 238, 239, 241, 251, 265, 268, 269, 270, 271, 274, 275, 278, 280, 282, 284, 299, 310, 313, 328, 339, 340, 341

géographie, 19, 24, 37, 266

humour, 38, 92, 96, 130, 137, 138, 139, 225, 234, 337

hybridité, 23, 24, 25, 195, 238, 266, 267, 339

identité narrative, 27, 194, 204, 219, 225, 226, 227, 229, 230, 237

identité-relation, 266, 268

insularité, 19, 32, 34, 38, 109, 115, 118, 121, 145, 190, 191, 202, 211, 212, 232, 237, 280, 284, 302, 303, 312, 313, 317, 337, 340

invisible, 45, 186, 254, 301, 314, 315, 317

ironie, 38, 96, 130, 132, 137, 139, 140, 141, 190, 213, 225, 227, 252, 264, 337

légitimité, 40, 67, 70, 79, 80, 89, 91

lieux de mémoire, 25, 146, 164, 188, 189, 338

liminal, 34, 195, 238, 242, 266, 269, 271, 339

marge, 23, 34, 52, 60, 62, 66, 239, 240, 242, 244, 249, 255, 256, 265, 278, 323, 339

mémoire, 10, 18, 25, 26, 27, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 46, 63, 64, 66, 72, 73, 75, 79, 84, 87, 88, 90, 91, 94, 146, 152, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 196, 250, 254, 280, 338, 339, 340

métaphore, 21, 112, 113, 114, 163, 181, 190, 249, 307, 314, 341, 342

métonymie, 341, 342

métonymique, 199, 212, 216, 219, 292, 339

mouvement, 18, 22, 24, 29, 33, 34, 46, 50, 51, 118, 120, 161, 166, 168, 195, 234, 247, 269, 283, 284, 285, 286, 288, 299, 300, 302, 306, 307, 311, 313, 315, 316, 321, 329, 337, 339

neo-slave narrative, 65

oubli, 10, 11, 19, 27, 33, 34, 36, 38, 40, 48, 49, 52, 54, 57, 63, 67, 84, 94, 96, 104, 145, 146, 162, 182, 183, 185, 188, 192, 208, 218, 277, 301, 314, 322, 329, 330, 334, 335, 336, 337, 338

paradigme, 24, 33, 105, 109, 115, 118, 121, 145, 281, 303, 307, 315, 341

passer, 303, 318, 320, 321

patrimoine, 57, 61, 96, 97, 98, 103, 109, 151, 158, 159, 163, 186, 189, 278, 333

périautobiographie, 75

perte, 38, 96, 97, 115, 123, 142, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 164, 165, 177, 180, 181, 182, 185, 186, 188, 190, 204, 215, 296, 297, 338

poétique, 19, 22, 23, 27, 32, 33, 34, 38, 101, 103, 109, 115, 120, 190, 229, 237, 256, 268, 269, 271, 276, 277, 283, 285, 307, 311, 317, 321, 337, 338, 341

postcolonial, 19, 20, 22, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 47, 54, 63, 91, 92, 95, 197, 211, 267, 269, 303, 322, 329, 330, 337

racial, 15, 27, 33, 34, 49, 52, 58, 76, 93, 94, 95, 100, 108, 141, 199, 200, 202, 203, 204, 215, 229, 233, 236, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 247, 250, 251, 255, 256, 260, 261, 262, 265, 274, 275, 278, 279, 280, 284, 299, 312, 339, 340

réactualiser, 49, 145, 296

récit de vie, 30, 40, 62, 63, 67, 70, 72, 79, 136, 146, 172, 182, 185, 194, 225, 226, 230, 283

reconnaissance, 10, 11, 13, 17, 18, 19, 27, 32, 33, 36, 38, 40, 45, 47, 48, 53, 57, 64, 67, 72, 74, 80, 81, 82, 84, 90, 94, 95, 98, 100, 125, 157, 182, 188, 189, 190, 194, 195, 201, 221, 224, 228, 233, 234, 235, 237, 238, 262, 275, 276, 296, 317, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 339

relais, 318, 821, 324, 326, 329, 330, 335, 336

réseau, 15, 22, 24, 108, 114, 120, 160, 193, 195, 230, 231, 269, 283, 286, 291, 298, 302, 310, 312, 317, 332, 335, 340, 341

résilience, 34, 38, 96, 104, 108, 113, 129, 145, 190

résistance, 20, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 47, 48, 52, 54, 57, 61, 63, 64, 67, 79, 83, 92, 96, 137, 138, 141, 142, 145, 170, 190, 193, 199, 220, 221, 257, 303, 337, 338

révisionnisme, 38, 54, 94, 337

rhizome, 22, 23, 33, 113, 114, 115, 118, 120, 121, 159, 195, 230, 269, 304, 310, 313, 331, 340, 341

ritournelle, 23, 195, 284, 286, 291, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 305, 307, 320, 324, 335, 340

sauvage, 142, 213, 268

signe, 24, 26, 34, 159, 160, 164, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 216, 217, 219, 229, 234, 239, 286, 294, 339, 341

stéréotype, 72, 194, 196, 199, 200, 203, 212, 218, 219, 232, 237, 292, 338, 339

strates, 250, 255, 260, 339

surdétermination, 209, 212, 216, 217, 277, 292, 339

témoin, 38, 70, 71, 230, 292, 303, 318, 319, 320, 322, 324, 336, 340

tidialectics, 22, 195, 283, 284

tradition, 13, 48, 61, 70, 98, 105, 106, 123, 125, 130, 131, 135, 136, 137, 183, 226, 270, 278, 322, 325

transfert, 30, 34, 94, 115, 159, 196, 216, 219, 220, 227, 239, 283, 302, 303, 305, 306, 307, 311, 312, 320, 329, 339, 340

traumatique, 31, 66, 147, 148, 152, 186, 289, 313, 319, 320, 330

utopie, 162, 168, 240

vérité, 56, 62, 63, 66, 69, 82, 88, 182, 296, 319

Index des noms propres

- Américain, Jessi, 330
André, Sylvie, 109, 342
Andrew, Cristine, 17
Appiah, Kwame A., 201, 211
Ashcroft, Bill, 20, 241, 269
Banivanua-Mar, Tracey, 81, 83
Bartlett, Richard H., 325
Bakhtine, M. M., 136, 157
Bandler, Faith, 10, 11, 12, 28, 29, 30, 31, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 75, 78, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 108, 111, 113, 118, 123, 126, 127, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 154, 156, 160, 161, 162, 165, 166, 168, 170, 171, 179, 182, 183, 194, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 225, 232, 236, 237, 238, 254, 261, 265, 271, 273, 278, 280, 286, 289, 290, 295, 308, 309, 313, 319, 320, 321, 325, 326, 328, 335, 338, 339
Barker, Wayne Jowandi, 307
Baudrillard, Jean, 277
Bensa, Alban, 204
Berque, Augustin, 113
Bhabha, Homi, 25, 54, 115, 119, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 203, 211, 218, 219, 229, 267, 268, 305, 328, 341
Blight, David W., 87, 89
Bonnemaison, Joël, 310
Borch, Marete Falck, 31, 93
Brah, Avtar, 24, 25, 60, 195, 270, 272, 281
Brathwaite, Kamau, 22, 195, 268, 269, 283, 284, 285, 286
Bumble III, David H., 134, 135, 187
Bruneau, Michel, 25, 26, 152, 159
Burton, Tony, 317
Castejon, Vanessa, 327
Castells, Manuel, 96, 191
Castro, Estelle, 48, 132
Cato, Nancy, 93, 134, 224
Césaire, Aimé, 37
Chambers, Iain, 267
Chamoiseau, Patrick, 38, 254, 298, 301
Chivallon, Christine, 269
Clendinnen, Inga, 25, 80, 87, 88, 89
Clifford, James, 23, 24, 60, 119, 182, 267, 281, 307
Cohen, Robin, 25, 260, 307
Coleman, Daniel, 21, 24, 281
Confiant, Raphaël, 38
Connell, John, 41
Cook, Penny, 17
Corris, Peter, 26, 28, 29, 54, 81, 82, 85, 86, 90, 99, 108, 126
Cruikshank, Julie, 316
Dahinden, Janine, 275
Davis, Emelda, 37, 66, 331, 332, 333
De Largy Healy, Jessica, 98
Deleuze, Gilles, 22, 23, 33, 64, 113, 114, 115, 118, 291, 298, 299, 302, 304, 305, 310, 313, 328, 331, 341
Delmas, Catherine, 180, 310
DeLoughrey, Elizabeth, 195
Denoon, Donald, 118, 290
Devanny, Jean, 93, 224
Devatine, Flora, 137
Docker, Edward Wyberg, 42, 43, 78, 80, 85, 199, 319
Dufoix, Stéphane, 23, 60, 93, 120, 313
Dutton, Tom, 99

Edmund, Mabel, 14, 15, 18, 28, 29, 30, 48, 58, 59, 60, 61, 62, 72, 73, 74, 75, 91, 92, 95, 101, 102, 103, 112, 116, 125, 127, 131, 133, 134, 135, 137, 142, 147, 148, 149, 180, 194, 195, 219, 225, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 254, 261, 263, 265, 271, 274, 275, 280, 295, 319, 321, 328, 335, 339

Fallon, Kathleen Mary, 31

Fatnowna, Grahame, 17

Fatnowna, Noel, 13, 14, 16, 29, 45, 48, 56, 57, 61, 62, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 95, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 116, 118, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 153, 157, 158, 160, 163, 165, 170, 171, 173, 175, 176, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 194, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 256, 259, 261, 262, 264, 265, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 295, 296, 297, 300, 301, 308, 311, 312, 319, 321, 328, 335, 339

Fatnowna, Teresa, 17, 185

Ferrier, Carole, 30, 31, 91, 92, 93, 95

Finney, Ben, 117

Fox, Len, 89

Friedman, Susan Stanford, 24, 25, 195, 266, 267, 269, 270, 272

Ghosh, Amitav, 180

Gilmore, Leigh, 67, 320

Gilroy, Paul, 23, 24, 119, 157, 202, 266, 268

Gistitin, Carol, 82, 89

Glissant, Edouard, 22, 28, 101, 103, 115, 119, 120, 195, 238, 256, 268, 269, 271, 276, 277, 286, 292, 296, 298, 299, 303, 314, 316, 324, 329, 335, 340, 341

Glowczewski, Barbara, 24, 41, 43, 98, 112, 120, 121, 281, 303, 307

Gorodé, Déwé, 110

Graves, Matthew, 37, 240

Griffiths, Gareth, 20, 241, 269

Grossman, Michele, 21

Guattari, Félix, 22, 23, 24, 33, 112, 113, 114, 115, 118, 291, 292, 298, 299, 302, 304, 305, 310, 313, 328, 331, 340, 342

Gunson, Niel, 29, 58, 328

Halbwachs, Maurice, 25, 91, 169, 170, 172, 179

Hall, Stuart, 23, 24, 119, 121, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 204, 266, 274

Harrison, Tom, 78, 80, 85, 319

Hau'Ofa, Epili, 21, 117, 118, 297, 305, 307, 308, 311, 316, 317, 340

Hayes, Lincoln, 45

Henry, Rosita, 120

Hereniko, Vilsoni, 21, 57, 121, 315

Hessel, Stéphane, 63

Hollinsworth, David, 27, 257, 258, 260, 261, 264, 279

Holthouse, Hector, 80, 85

Hopkins, Jeffrey E., 41

Hovanessian, Martine, 25, 26, 320

Hughes, Robin, 143

Hutnyk, John, 267, 268

Itong, Johnny, 17

Keesing, Roger M., 13, 14, 28, 29, 57, 76, 77, 85, 86, 87, 90, 99, 101, 104, 116, 131, 147, 148, 150, 226, 227, 228

Kempf, Wolfgang, 124, 125

Keown, Michelle, 46, 47, 48

Ketchell, Teleai, 17

Knott, Kim, 267

Kral, Françoise, 326

Kuttainen, Victoria, 189, 323

Lake, Marilyn, 29, 48, 49, 50, 53, 54, 65, 85, 89, 90, 92, 94, 102, 204, 205, 236, 271

Lapouge, Gilles, 162, 168

Largeaud-Ortega, Sylvie, 162

Laub, Dori, 319

Leblic, Isabelle, 110
 Le Clézio, J.M.G., 317
 Legeard, Luc, 315
 Lejeune, Philippe, 26, 64, 69, 73
 Luthar, Suniya, 129
 Macintyre, Stuart, 236, 257
 Mauss, Marcel, 275
 McClintock, Ann, 207
 McDonald, Ronan, 258
 McGregor, Russell, 258, 262
 McLeod, John, 54, 63, 250, 267
 Mercer, Patricia, 13, 17, 18, 26, 28, 29, 52, 82, 89, 90, 97, 99, 108
 Merrell, Floyd, 200
 Michel, Johann, 226, 227
 Miller, Imelda, 46, 332
 Moore, Clive, 13, 17, 26, 28, 29, 31, 42, 46, 52, 54, 56, 59, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 108, 132, 173, 187, 228, 242, 319, 324, 369
 Moreton, Romaine, 279
 Morgan, Sally, 92, 246
 Moura, Jean-Marc, 77, 106, 147, 151
 Munro, Doug, 28, 29, 89, 90, 92, 134, 135, 138
 New, W. H., 139
 Niro, Brian, 155
 Nora, Pierre, 25, 77, 146, 163, 188, 189, 223, 326, 327
 Olney, James, 75, 148, 157, 162, 163,
 Omhovère, Claire, 159, 304, 312, 323, 362
 Pilkington, Doris, 264
 Piquet, Martine, 27, 255, 257, 259, 260, 262, 265
 Povinelli, Elizabeth A., 316, 325
 Quanchi, Max, 53, 57, 59, 82, 324
 Quayson, Ato, 152
 Quelquejeu, Bernard, 230
 Rancières, Jacques, 342
 Rapport, Nigel, 62
 Rechniewski, Elizabeth, 37, 240
 Reckin, Ann, 285, 293
 Reuter, Thomas, 112
 Ricœur, Paul, 26, 27, 178, 179, 182, 183, 184, 188, 194, 204, 225, 226, 227
 Rumsey, Alan, 113, 114
 Rynkiewich, Michael A., 122, 124, 125
 Sanders, Mark, 323
 Saura, Bruno, 91
 Saunders, Kay, 43, 78, 83, 90, 99, 108, 122, 124, 126
 Said, Edward, 20, 54
 Shineberg, Dorothy, 40, 41, 42, 43
 Shoemaker, Adam, 30, 92, 93, 94, 216, 219
 Smith, Sidonie, 26, 27, 62, 63, 71, 73, 145, 172, 192, 227, 272, 328, 330
 Smith, Valérie, 65
 Spickard, Paul, 41, 42
 Stephens, Tony, 12
 Subramani, 21, 47, 130, 193
 Taussig, Michael T., 277
 Tiffin, Helen, 20, 218, 241, 269
 Tuhiwai Smith, Linda, 20, 299, 323
 Vacher, Luc, 241
 Walcott, Derek, 314
 Watson, Julia, 26, 27, 62, 71, 73, 145, 172, 192, 227, 272, 328, 330
 Wendt, Albert, 21, 48, 314
 Werner, Emmy, 109, 129
 Willie, Lloyd, 17
 Wilson, Rob, 21, 57
 Wimbis, Francis, 15, 16, 17, 56, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 95, 101, 112, 135, 139, 144, 147, 151, 154, 160, 185, 187, 213, 214, 261, 294, 295, 306, 319, 321, 335

Wright, Jacqui, 15, 16, 17, 56, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 95, 101, 112, 135, 139, 144, 147, 151, 154,
160, 185, 187, 213, 214, 261, 294, 295, 306,
319, 321, 335

Young, Robert, J.C., 267

RÉSUMÉ

Cette étude reconsidère les récits de vie d'auteurs méconnus issus de la communauté des Insulaires australiens du Pacifique Sud dans une perspective postcoloniale. Elle se concentre sur leur expérience de déplacement et de relocalisation telle qu'elle est racontée dans les récits en lien avec la mémoire. Cette thèse avance que ces récits constituent une littérature de résistance et contribue dans leur ensemble à une plus large reconnaissance de leur communauté. Les Insulaires australiens se définissent comme les descendants d'Insulaires en provenance de Mélanésie principalement (Vanuatu et îles Salomon), engagés sous contrat (« Kanakas ») pour travailler dès 1863 dans les plantations de canne à sucre du Queensland dans des conditions proches de l'esclavage. Les souvenirs personnels des auteurs présentés, Faith Bandler, Noel Fatnowna, Mabel Edmund et Jacqui Wright associée à Francis Wimbis, de même que ceux de leurs ancêtres kidnappés, victimes du « blackbirding », mettent en lumière une histoire commune de souffrance, de discrimination mais aussi de survie et d'adaptation qui sert de base à la création d'une identité commune inédite en dépit de leurs diverses origines géographiques. Bien que leur existence ait fait l'objet d'une reconnaissance officielle, cette identité inscrite sur le papier n'est pas aussi fixe et unique qu'il n'y paraît : elle s'intègre dans un réseau d'identités-relations maintenues en interaction constante par le travail mémoriel qui, dans les récits insulaires, opère à la fois comme stratégie de résistance à l'oubli et comme processus d'identification. A la fois ancrées en des lieux et déterritorialisées, ces identités dynamiques évoluent à la manière d'un rhizome et inscrivent les Insulaires australiens sur une carte plus large des populations diasporiques déplacées.

Mots-clés : Insulaires australiens du Pacifique Sud ; identité-relation ; mémoire ; diaspora ; engagemement ; « blackbirding » ; « Kanakas » ; rhizome ; postcolonialisme, littérature du Pacifique

ABSTRACT

This dissertation reconsiders the life narratives of unrecognised writers belonging to the Australian South Sea Islander community from a postcolonial perspective. It concentrates on their experience of dispersion and relocation as related by memory and recounted in narrative. This thesis argues that these narratives constitute a literature of resistance and contribute as a body of work, to a larger recognition of their community. Australian South Sea Islanders define themselves as the descendants of Islanders who mainly came from Melanesia (Vanuatu, Solomon Islands) and were indentured to work on the sugar cane plantations of Queensland from 1863 to 1904 in slave-like conditions. The personal memories of the authors under study, Faith Bandler, Noel Fatnowna, Mabel Edmund and Jacqui Wright in association with Francis Wimbis, as well as those of their abducted ancestors, victims of « blackbirding », shed light on a common history of suffering, discrimination but also survival and adaptation which enabled them to create a new common identity despite their various geographical origins. Although their existence has been officially recognised, this identity, as written on paper, is not as fixed and unique as it seems: it is part of a network of *identités-relations* which, in the case of Australian South Sea Islanders' narratives, are maintained in constant interaction by the work of memory that operates as a strategy of resistance against oblivion and as a process of identification. In being both rooted and deterritorialised, these dynamic identities are evolving in the same way as a rhizome would and they inscribe Australian South Sea Islanders on a larger map of diasporic displaced people.

Key words: Australian South Sea Islanders; *identité-relation*; memory; diaspora; indentured labour; « blackbirding »; « Kanakas »; rhizome; post-colonialism; Pacific literature