

**« Ces animaux qu'on appelle hommes »
Animalité et monstruosité chez Cyrano et Foigny**

Alex BELLEMARE, Université de Montréal/Paris III-Sorbonne Nouvelle

Au dix-septième siècle, la représentation de l'animal engage, presque nécessairement, une réévaluation de l'anthropocentrisme, anémiant ainsi la position toute-puissante de l'homme dans la hiérarchie du vivant. Depuis l'Antiquité, la figuration de l'animal constitue, du moins dans le domaine de la philosophie, une forme radicale et menaçante d'altérité : « l'homme se trouve rabaissé à la fois sur le plan ontologique, voyant contestée sa place au sommet de l'échelle des êtres, et sur le plan épistémologique, voyant contestée sa position d'interprète universel des autres êtres que lui-même » (Gontier 28). Évoquer l'animal revient, le plus souvent, à interroger de manière oblique la nature même de l'homme. La fiction utopique de l'âge classique travaille diversement l'imaginaire bestial, en l'envisageant à la fois comme repoussoir et correctif à l'orgueil humain. Cette proximité préoccupante entre l'homme et l'animal informe par ailleurs les configurations troubles de l'identité libertine¹.

Dans l'*Autre monde* de Cyrano de Bergerac et la *Terre australe connue* de Gabriel de Foigny, deux romans hybrides et personnels², mêlant dans l'indétermination récit de voyage et discours utopique, la frontière qui sépare ontologiquement l'homme de la bête, s'atténue et s'enténèbre. En souterrain, toute une anthropologie libertine s'esquisse chez Cyrano et Foigny qui correspond à une expression singulière du « moi ». Judith Sribnai remarque à juste titre que le sujet que les fictions personnelles du dix-septième siècle mettent en scène, s'inscrit « dans une relation consciente et avertie avec la nature » (50-51), ce qui met en relief autant l'infinie variabilité du moi que l'impossibilité de sa fixation définitive. D'une part, le narrateur de l'*Autre monde*, qui visite les mondes extraterrestres de la lune et du soleil, est plusieurs fois mis en procès dans les sociétés utopiques qui l'accueillent. Chaque fois, les griefs de l'emprisonnement concernent son identité ambivalente et impie, siégeant entre l'humain et la bête. D'autre part, le narrateur de la *Terre australe connue*, qui arpente une terre utopique peuplée d'hermaphrodites constituant la norme à la fois sexuelle et sociale³, est relégué au statut de monstre puisqu'il transgresse le modèle dominant. Ce sont précisément ces figurations ambiguës du sujet libertin auxquelles nous nous intéresserons, figurations qui embrouillent les rapports traditionnels qui

distribuent l'homme et l'animal dans des catégories étanches : le sujet libertin, mobile parce que transgressant l'ordre (naturel, judiciaire, ontologique), est tour à tour, et souvent dans l'indistinction la plus poreuse, et l'un et l'autre.

Il faut dire d'emblée que l'animal fait l'objet, au dix-septième siècle, d'un investissement disciplinaire pluriel et souvent polémique⁴. Malgré la variété des discours qui prennent en charge l'animal, son statut est du reste peu enviable et rarement considéré pour lui-même. Les dictionnaires de l'époque cristallisent l'impression que le modèle animal, du moins dans le langage courant, est source de péjoration ou de minoration. L'animal, pour Richelet, est ce qui s'oppose directement au « raisonnable », faculté réservée à l'homme seul. De même, pour Furetière, la comparaison animale est négative ou burlesque. Dans cette mesure, il est pratiquement attendu que des romans, s'inscrivant volontiers dans la tradition de l'histoire comique et des voyages imaginaires, en déclinent l'usage. Les romans de Cyrano et de Foigny ajoutent à ce recours dépréciatif de l'animal la conflagration de la vision chrétienne où l'homme se situe hiérarchiquement au-dessus de toutes les autres espèces. C'est à un effet de brouillage à la fois blasphémateur et hétérodoxe auquel se livrent les deux romanciers utopiques par l'entremise de l'imagerie animale.

À bien des égards, les romans de Cyrano et de Foigny portent la trace, implicite ou revendiquée, des débats philosophiques de leur époque⁵. Au dix-septième siècle, la querelle autour de ce que l'on nomme communément la nouvelle philosophie, qui oppose Descartes à Gassendi, repose notamment sur la question, polémique à l'époque, de la différenciation entre l'homme et l'animal⁶. En effet, toute définition de l'animal conduit aussi à une réflexion sur l'homme. Le cartésianisme suggère une séparation absolue entre l'âme et le corps, la première étant le propre de l'homme. Un critère discriminant, par conséquent, permet de grouper les animaux en tant que pures machines matérielles. Gassendi, en revanche, propose que l'âme ne soit jamais tout à fait distincte du corps. Il place ainsi les animaux, capables et d'imagination et de sensibilité, aux côtés des hommes. Le refus gassendiste de reconnaître une distinction entre âme humaine et âme animale concerne par ailleurs les fondements mêmes du spiritualisme chrétien. Le dogme de l'immortalité de l'âme et la représentation biblique de l'univers sont en effet mis à mal par ce voisinage homme/animal jugé impur et inquiétant. Les répercussions de ce débat philosophique s'observent dans la littérature au sens large, mais plus particulièrement dans sa variante libertine et antichrétienne. En misant sur l'indécision formelle du genre viatique, qui

hésite entre fiction romanesque et réalité testimoniale, les récits de voyage libertins tirent philosophiquement profit du principe relativiste que le genre impose par définition⁷. Le récit de voyage se fonde tout entier sur le décalage : langues nouvelles, territoires surprenants, mœurs et religions exotiques sont autant de phénomènes passés à la loupe du voyageur relatant son expérience. Au nombre des découvertes retenant l'attention du voyageur se retrouvent aussi d'imposants bestiaires, à la fois réels et imaginaires : monstres marins et bêtes féroces deviennent des passages obligés du genre. Puisqu'il est déphasage, le récit de voyage permet « un divertissement de la pensée hors du chemin de la *doxa* » (Moreau, *Guérir du sot*, 714). Or, la médiation de l'inconnu par le connu se manifeste de manière encore plus brutale lorsque le voyage s'effectue dans l'ailleurs utopique.

Il existe, dans les romans de Cyrano et Foigny, plusieurs modes de présence de la figure animale. Au-delà des simples métaphores animalières, du reste nombreuses et signifiantes, ce sont plutôt les équivoques et distorsions identitaires (qui surviennent presque toutes lors d'une mise en procès inquisitoriale) qui informent le mieux le traitement libertin de l'animal, se situant entre instrument de provocation et miroir de soi-même. Par l'entremise du motif réitéré et dévoyé de l'homme-animal, nous montrerons que ces deux romans travestissent les représentations traditionnelles et chrétiennes de la bête, défigurent les imaginaires qu'elles mobilisent, et dévaluent les discours qui les prennent en charge.

L'homme « monstre ». Judiciarisation sérielle chez Cyrano

Pour le narrateur de *l'Autre monde*, Dyrcona, le voyage dans l'ailleurs extraterrestre se décompose en effet en des emprisonnements en série. Chaque territoire arpenté le confronte à sa propre définition identitaire, engendrant des querelles publiques qui débouchent sur des incarcérations arbitraires et des procès dont l'issue semble fixée d'emblée. Deux épisodes judiciaires distincts, mais se répondant comme des miroirs, mettent la définition de l'homme à l'épreuve de l'animalité. Participant de l'imaginaire procédural, ces deux séquences narratives mises en réseau permettent, en définitive, de démonter ou de relativiser une certaine tendance philosophique faisant de l'anthropocentrisme la doctrine triomphante. *L'Autre monde*, diptyque inachevé de romans que l'on rapproche parfois du genre de l'utopie, publiés de façon posthume entre 1657 et 1662, déploie un récit de voyage imaginaire, explorant les mondes habités de la lune et du soleil⁸. Fonctionnant sur le double principe du monde à l'envers et du carnavalesque,

l'*Autre monde* renverse les interdits moraux tout en faisant la promotion d'une liberté de pensée systématique, polémique et constamment hétérodoxe.

Avant d'alunir, Dyrcona, fait d'abord escale dans un lieu frontalier et luxuriant : le Paradis terrestre⁹. Durant ce premier périple interstellaire, Dyrcona rajeunit et goûte les voluptés de l'Éden chrétien d'avant la chute. Dans ce paradis terrestre, tout se décline sur le mode baroque de l'hyperbole : les paysages sont inaltérés, diaphanes, célestes ; même les animaux peuplant le paradis sont considérés « plus raisonnables que ceux de notre monde » (33). L'Éden travesti que traverse Dyrcona, procède par ailleurs d'une réécriture dégradée de l'histoire chrétienne. Au cœur de cette fable réinventée se trouve l'épisode, célèbre, du fruit défendu :

Vous saurez donc qu'après qu'Eve et son mari eurent mangé de la pomme défendue, Dieu, pour punir le serpent qui les en avait tentés, le relégua dans le corps de l'homme. Il n'est point né depuis de créature humaine qui, en punition du crime de son premier père, ne nourrisse [sic] un serpent dans son ventre, issu de ce premier. Vous le nommez les boyaux et vous les croyez nécessaires aux fonctions de la vie, mais apprenez que ce ne sont autre chose que des serpents pliés sur eux-mêmes en plusieurs doubles. Quand vous entendez vos entrailles crier, c'est le serpent qui siffle [...]. (43-44)

La punition divine concerne à la fois l'animal enjôleur et l'homme corruptible. Dans cette variante libertine du mythe édénique, le serpent, condamné parce que vil, est incarcéré dans une prison de chair. L'animal fait donc *littéralement* corps avec l'homme, s'avilissant lui-même tout en souillant autrui. Faire partie du corps de l'homme, pour le serpent, devient un véritable supplice. Une part d'animalité subsiste de manière irréversible dans l'homme déchu, censée permettre de freiner sa propension naturelle à se croire race supérieure, naturellement plus noble que les autres animaux, puisque doté d'une âme (et de la parole pour le proclamer).

Ce voisinage dépravant entre la bête et l'homme est une nouvelle fois mis en relief dans un passage décrivant, de manière circulaire, l'existence d'une infinité de mondes possibles¹⁰. Pour les habitants de la lune, la figure animale est autant un principe physiologique que cosmologique :

Représentez-vous donc l'univers comme un grand animal ; les étoiles, qui sont des mondes, comme d'autres animaux dedans lui qui servent réciproquement de mondes à d'autres peuples tels qu'à nous, qu'aux chevaux qu'aux éléphants ; et nous, à notre tour, sommes aussi les mondes de certaines gens encore plus petits, comme les chancre, des poux, des vers, des cirons ; ceux-ci sont la terre d'autres imperceptibles. (116)

Le familier (l'animal) voisine l'irreprésentable (le cosmos). L'édification du monde, fonctionnant selon l'accumulation de diverses parties animales, morcelées jusqu'à l'infini, constitue une proposition pour le moins licencieuse, puisqu'elle révoque l'idée selon laquelle l'homme serait façonné à l'image de Dieu. De même, cette logique cosmologique se transfère à l'échelle de l'homme : « Peut-être que notre chair, notre sang et nos esprits ne sont autre chose qu'une tissu de petits animaux qui s'entretiennent, nous prêtent mouvement par le leur et, se laissant aveuglément conduire à notre volonté qui leur sert de cocher, nous conduisent nous-mêmes et produisent tout ensemble cette action que nous appelons la vie » (116). Cette manière métonymique de concevoir l'homme, c'est-à-dire comme assemblage combinatoire d'éléments animaux, renvoie plus spécifiquement à la question de l'anthropocentrisme. Ainsi, le miroitement de l'animal dans l'homme fragilise certaines constructions rationnelles alors défendues par l'Église. Les griefs concernant le privilège des hommes sur les bêtes visent ici, non pas à élever les bêtes au statut des hommes, mais plutôt l'inverse : rabaisser, minorer la place de l'homme dans le monde. Cette charge contre l'anthropocentrisme, surtout d'origine sceptique, a aussi une dimension subversive, voire potentiellement libertine : une fois le rapprochement fait entre l'homme et la bête, il ne reste qu'un pas à franchir pour désarticuler la thèse chrétienne de l'immortalité de l'âme.

Chassé du paradis terrestre pour cause de profanation, Dyrcona, ayant burlesquement méprisé Dieu dans une tirade athée, ajoute à la chute symbolique de l'homme une chute toute physique : il tombe de l'Éden et s'effondre sur la lune. Sa première rencontre lunaire se produit d'ailleurs sous le signe de l'animalité et du monstrueux. Alors s'élabore tout un système relativiste, la notion de monstre s'inversant sans fin selon l'instance qui l'énonce. Une distinction homme bipède/homme quadrupède se met rapidement en place, et semble favoriser une espèce au détriment de l'autre :

[...] au bout d'un demi-quart de lieue je rencontrai deux fort grands animaux, dont l'un s'arrêta devant moi, l'autre s'enfuit légèrement au gîte [...] Quand je les pus discerner de près, je connus qu'ils avaient la taille, la figure et le visage comme nous. Cette aventure me fit souvenir de ce que jadis j'avais ouï conter à ma nourrice des sirènes, des faunes et des satyres. De temps en temps ils élevaient des huées si furieuses, causées sans doute par l'admiration de me voir, que je croyais quasi être devenu un monstre. (51)

Les lunaires jugent, dans un premier temps, que Dyrcona est un singe puisque faisant l'usage de la station « debout »¹¹. Le narrateur éprouve une difficulté analogue, catégorisant d'abord ces

étrangers de « grands animaux » pour ensuite les définir comme « bêtes-hommes » (51). Ainsi, cette première rencontre avec l'autre fait vaciller certaines certitudes ontologiques. La différence entre l'homme et le singe serait, au final, non pas une distinction de nature, mais de culture. En effet, d'un point de vue chrétien, la position quadrupède invalide le rapport vertical que l'homme entretient avec le divin. La bipédie, depuis les formulations aristotéliennes, est une manière de discriminer les autres espèces au profit de l'homme. Mais la querelle sur la nature du narrateur persiste et divise la communauté utopique¹². De singe, Dyrcona est pris pour un perroquet, puis pour une autruche :

Enfin comme ils virent que je ne leur clabaudais autre chose sinon qu'ils n'étaient pas plus savants d'Aristote, et qu'on m'avait défendu de disputer contre ceux qui niaient les principes, ils conclurent tous d'une commune voix que je n'étais pas un homme, mais possible quelque espèce d'autruche, vu que je portais comme elle la tête droite ; de sorte qu'il fut ordonné à l'oiseleur de me reporter en cage. (91-92)

Si les aléas entourant la définition ontologique de Dyrcona sont comiques, voire burlesques par moments, il est significatif de noter que sa présence brouille les hiérarchies dominantes en terre utopique. Partant, le processus judiciaire dans lequel Dyrcona est prisonnier est une façon discursive de stabiliser son identité autrement ondoyante et élastique. En formalisant dans un langage faisant autorité la nature de Dyrcona, les lunaires l'apprivoisent, en le rendant intelligible et catégorisable, mais l'empêchent aussi de se défendre publiquement : ce sont les discours extérieurs démultipliés qui figent l'identité libertine.

Sur le soleil, la procédure judiciaire s'inverse. En effet, Dyrcona, qui peinait à se faire reconnaître homme sur la lune, est immédiatement tenu pour tel sur le soleil. Par contre, cette reconnaissance apparaît vite dangereuse, voire mortifère, puisque l'homme est tenu dans le plus grand discrédit par la société d'oiseaux raisonnés habitant l'utopie solaire. C'est pour cette raison que Dyrcona choisit de contrefaire son identité en se faisant passer pour un singe. La société solaire exècre l'homme jusqu'au point d'en faire une créature mythologique, livresque et invraisemblable, qu'il faut à tout prix maudire et détruire :

[...] la plupart, ravis d'entendre que je n'étais pas homme, furent bien aises de le croire ; car ceux qui n'en avaient jamais vu ne pouvaient se persuader qu'un homme ne fût bien plus horrible que je ne leur paraissais, et les plus sensés ajoutaient que l'homme était quelque chose de si abominable, qu'il était utile qu'on crût que ce n'était qu'un être imaginaire. (257)

Le procès solaire de Dyrcona rend net le caractère défectueux de l'homme, passage obligé mais aberrant de l'ordre naturel¹³. Au total, il y a déplacement, dans l'ordre du discours, d'un extrémisme à son contraire : on passe, selon une logique jumelle, de l'anthropocentrisme à l'ornithocentrisme. L'opération herméneutique demeure obstinément la même : l'orgueil conduit toujours l'homme, le sélénite ou l'oiseau solaire à se revendiquer, seul parmi toutes les espèces vivantes, le privilège de l'immortalité de l'âme.

Hermaphrodisme et bestialité. Pour une poétique de la « monstruosité »

Dans le sillage tracé par l'*Autre monde*, la *Terre australe connue*¹⁴ radicalise ce procédé de mise à distance de l'homme par l'analogie animale. L'ouvrage de Foigny échafaude en effet un impressionnant bestiaire utopique, qui se situe à la frontière poreuse de l'authentique et de l'imaginaire. Les animaux réels et reconnaissables côtoient les chimères les plus grotesques. Ce faisant, le relevé animalier, conformément à la poétique ouverte des récits de voyage, se veut informatif, rigoureusement scientifique et cherchant quand même, derrière l'apparence de vraisemblable, l'effet exotique.

Le narrateur de la *Terre australe connue* participe également de cette configuration hybride et incertaine. Le jeune Sadeur voit le jour en pleine mer alors que ses parents sont en transit des Indes occidentales au « port Royal » (19), autrement dit dans le non-lieu mouvant du navire. Sadeur est très conscient de sa naissance hors normes et des conséquences stupéfiantes qu'elle implique forcément : « I'ay donc esté conçu dans l'Amérique, & je suis né sur l'Océan, presage trop assuré de ce que je devois être un jour » (19). Sans patrie, il évolue dès son premier jour dans l'incongru, tout en annonçant figurativement sa fonction d'intermédiaire entre différents mondes. Pierre Ronzeaud décèle dans la figure bicéphale du narrateur de Foigny « un personnage protégé, un être changeant chargé d'endosser les rôles successifs que l'auteur lui propose » (78). Sadeur est par ailleurs né hermaphrodite, exhibant le signe de l'un et de l'autre sexe, c'est-à-dire qu'il porte en lui une singularité monstrueuse qui le voue à la fois à l'exclusion sociale et à la répulsion d'autrui¹⁵. Sadeur est très tôt victime de deux naufrages programmatiques, le premier tuant ses parents tandis que le second fait périr ses nouveaux tuteurs. La permanence traumatique du motif-leitmotiv du naufrage, qui déconstruit chaque fois la communauté à laquelle le narrateur appartient, est déterminante : le naufrage permet, d'une part, d'accéder au territoire utopique autrement inatteignable et façonne, d'autre part, une identité

toujours mobile, malléable, changeante. Seul un personnage frappé du sceau du fantastique et de l'ambivalence semble apte à investir une civilisation de l'outre-monde. Quel sens donner, d'ailleurs, à cette représentation utopique ? Le monde de l'utopie, parce qu'il est une projection mentale et imaginaire du monde référentiel, n'est pas à proprement parler un reflet parfaitement mimétique, ni une distorsion caricaturale : il s'agit plutôt d'une anamorphose. Par conséquent le monde utopique constitue, en creux, un instrument herméneutique et critique qui permet de réfléchir le « monde » en le rendant méconnaissable et identifiable à la fois. C'est précisément dans cet entre-deux que s'inscrit et s'élabore la représentation de l'animal dans la *Terre australe connue*.

Chez Foigny, la présence animale se dissémine selon au moins trois grandes catégories ou régimes de discours, c'est-à-dire ceux de l'exclusion, du savoir et de la subjectivation. Il y a d'abord la simple mention textuelle de l'animal, qui sert au rabaissement, ou plus précisément à l'exclusion. Ce qui est du domaine de l'animal n'est pas humain, et du coup invalide tout rapport potentiel de sociabilité entre les deux ordres. C'est en des termes déshumanisants que Sadeur décrit les pirates l'ayant pris en souricière et qui le mèneront à un nouveau naufrage : « Le reste [de la compagnie] étant incapable de se défendre prit la fuite au grand galop, & ces inhumains pis que loups carnaciers, m'ayant tiré avec beaucoup de précipitation dans leurs vaisseaux, gagnèrent la plene Mer » (31). Dire d'ennemis qu'ils agissent de façon animale ou inhumaine, revient à construire, par l'entremise du langage, une ligne de démarcation qui départage le même de l'autre, l'identique du différent. En excluant ses bourreaux de l'espèce humaine¹⁶, Sadeur établit aussi, en filigrane, une communauté (imaginaire) d'appartenance au sein de laquelle, malgré le soupçon qui pèse sur sa propre non-humanité, il choisit tout de même de s'inclure. C'est parce que le voyageur utopique hérite de tout un système de pensée à l'européenne que l'altérité se pense et s'expérimente sur le mode toujours répété de la différence (et de l'exclusion *a priori*) : l'autre est à la fois étranger, menaçant et nécessairement inférieur. D'autres exemples illustreraient encore cette ségrégation de l'homme par la bête, où le référent animal sert de repoussoir pour protéger une identité autrement corrompue et travestie par la bête¹⁷. Ce premier niveau de discours met l'accent sur la fonction de « miroir négatif » de la figure animale. Faire appel à la bête, c'est inférer une proximité trouble et somme toute dangereuse entre l'homme et l'animal.

Le second mode de présence de l'animal dans la *Terre australe connue* concerne le discours scientifique (ou pseudo-scientifique). C'est d'ailleurs l'une des dimensions natives du récit de voyage véritable : la recherche de connaissances constitue *de facto* le moteur de l'écriture viatique. Il n'est pas rare que ces textes prétendent objectifs accueillent les descriptions les plus superlatives, baroques et parfois romanesques. L'utopie de Foigny participe de plein pied de cette tendance tout en la mettant en abîme. Au moins deux types de discours apparemment scientifiques sont constamment remis en cause : celui de l'ethnographie et celui de l'histoire. Avant d'arriver dans l'Australie utopique, Sadeur parcourt le Congo et y joue le rôle de l'ethnographe amateur et du compilateur enjoué de découvertes curieuses. Le narrateur, sorte de proto-Darwin, plutôt que de passer en revue les mœurs et les coutumes des Congolais, choisit de décrire, longuement et avec emphase, les animaux extravagants qu'il voit. Parmi les animaux singuliers rencontrés en Afrique, il y a les poissons « amphibies », qui illustrent de manière emblématique la confusion entre nature humaine et nature animale :

Entre la grande quantité de poissons que ie remarquay dans le Zair, i'en vis deux sortes qui me surprisent. Je pourrois nommer les uns Amphibies, puisqu'ils approchent en quelque chose de nos gros chiens barbets : & que sortant assez facilement de l'eau, ils sautent presque comme des renards, avec cette difference que leurs pates sont larges comme les pieds de nos canards, & celles de devant sont deux ou trois fois plus courtes que celles de derriere. Ils ont tant d'inclination pour l'homme, qu'ils cherchent, & s'offrent à luy comme autant de victimes. Il arrive même quelquefois qu'ils sautent dans les bateaux, & qu'ils viennent aux pieds des matelots pour les caresser à la façon des chiens. C'est ce que ie vis de mes yeux, & ie voulus mal à un Rameur qui en assoma un à mes pieds. (41)

Dans un premier temps, la description fonctionne sur le mode topique du palimpseste : on rabat du connu sur de l'inconnu. Le narrateur construit un animal sous forme de mosaïque en le décomposant, chaque partie de sa physionomie insolite correspondant à une partie d'un animal déjà connu du lecteur. Ces poissons amphibiens problématissent aussi, en souterrain, similarités et dissemblances. L'interrogation se déplace en effet du côté de l'attitude des hommes à l'endroit des animaux, attitude agissant comme révélateur d'une dimension paradoxale de l'âme humaine. Quand le narrateur s'offusque du traitement violent que le matelot réserve à l'étrange poisson terrestre, il formule, implicitement, les fondements d'une éthique, voire d'une morale. Il y a partage entre victimes (les animaux, fidèles et bienheureux) et bourreaux (les humains, prompts au pouvoir et à la cruauté), les premières étant, à l'évidence, à la merci des seconds. Il est

possible de comprendre ce découpage manichéen, qui oppose une conduite décente et un comportement sacrilège, selon un code qui assimilerait, encore une fois, l'homme à l'animal.

Si la figure animale est suspecte par définition, le discours qui la prend en charge engendre aussi méfiance et incrédulité. L'utopie narrative sous Louis XIV se fait volontiers passer pour une « pseudo-relation », grâce à l'utilisation radicalisée de l'anecdote authentique. La littérature viatique est un genre métissé qui accueille dans l'irrésolution le documentaire et le romanesque. C'est dans cet horizon que s'inscrit un commentaire métacritique du narrateur, qui met en doute le savoir diffusé par les voyageurs : « Je m'informay avec beaucoup de soin où étoient les Crocodilles, que les historiens mettent en grande quantité en ces quartiers. Mais on ne connût pas même ce que ie voulois dire : ce qui me fit croire que ce n'étoit que des contes faits à plaisir pour épouvanter les simples, & donner lieu aux orateurs de former des comparaisons selon leur desseins » (43-44). Un tel processus relègue l'animal au statut d'objet, infiniment investi des imaginations les plus fantasques. Plus encore, une hiérarchie se met en place, où le témoignage oculaire supplante l'autorité du savoir géographique prétendument objectif. La position de censeur du narrateur, qui commence par dénoncer l'affabulation merveilleuse à laquelle s'adonnent des voyageurs en manque de gloire, est toutefois mise à distance quelques lignes plus loin lorsque Sadeur reprend sa réflexion : « S'il est vray de dire qu'il est permis à ceux qui ont fait de longs voyages, d'en faire accroire aux autres qui ne connoissent que le lieu de leur naissance ; il est encore plus vray d'asseurer qu'ils se prevalent tant de cette licence, qu'ils n'affectent presque que des fictions » (44). Cette récupération critique du proverbe « a beau mentir qui vient de loin », devenu topique depuis les grands voyages de la Renaissance, invite à lire l'utopie de Foigny comme une défense et fausse illustration des *topoi* de la littérature viatique. Cette logique du double, procédé à la fois comique et critique qui gouverne ce passage autoréflexif, se répercute en réalité à l'ensemble de la *Terre australe connue*. C'est l'autorité des discours dogmatiques qui est mise à mal. Il en va pareillement du discours historique qui, s'il est d'ordinaire transparent, peut aussi se montrer protéiforme et potentiellement falsifiable :

La plupart des Historiens placent quantité de monstres en ces quartiers : mais c'est sans autre fondement que le récit de ceux qui les ont inventez. Toutes nos enquêtes ne servirent qu'à trouver l'origine d'une nation voisine, que les Europeens appellent « Caffres », & les naturels « Tordi ». Nous apprîmes donc qu'un homme du pays ayant élevé une petite Tigresse, devint si familier avec cette bête, qu'il l'aima charnellement & commit le crime infame avec elle, d'où suivit un homme monstre qui a donné l'origine à ces Sauvages qu'on ne peut humaniser. Une preuve invincible de cette histoire, c'est que leurs faces & leurs pieds ont de grands

rapports avec les Tigres : & leurs corps mêmes ne sont pas exems de plusieurs taches pareilles à celles des animaux. (46-47)

Ce passage montre bien l'ambivalence axiologique des énoncés selon l'instance qui les prend en charge. Les historiens, erronés puisque se fondant sur le récit d'autrui, souffrent de ne pas faire l'expérience directe de l'altérité. Le petit récit inséré sur la zoophilie en est le symptôme le plus frappant. On y relate l'union déviante entre une tigresse et un homme, qui résulte en un « homme monstre » conservant les signes visibles de l'animalité mais incapable d'humanisation. Il y a là un mouvement non-réciproque qui suppose que l'humain peut à tout moment se dégrader en animal, mais que l'animal, lui, ne peut jamais atteindre l'humain¹⁸.

Ce paradigme du « double », s'il contamine les discours variés que sont l'invective et la science, opère aussi sur l'identité utopique. C'est lorsque que Sadeur foule la *terra australis incognita* qu'éclatent les frontières délimitant la supériorité ontologique de l'homme. Déjà, l'union zoophile donnant naissance à une bête anthropomorphe créait décalage et contraste, déstabilisant, dans l'ordre naturel, la suprématie de l'homme monosexué. Or, dans l'Australie fantasmagorique imaginée par Foigny, l'animalité n'a manifestement pas droit de cité¹⁹ : les Australiens sont tous, par nature, hermaphrodites et rejettent, *a priori*, tout être vivant échappant à cette norme (mono)sexuelle, empreinte de la perfection autant structurante que rationnelle. Les Australiens définissent l'homme occidental, divisé et divisible, de cette façon pour le moins péremptoire : « comme vous partagez entre la bête & l'homme : le plus qu'on puisse accorder, pour ne point épargner la vérité, est de vous nommer demi-hommes » (92). Cet ostracisme rationalisé de l'animal n'est pas passif et les Australiens font d'ailleurs preuve d'une cruauté parfois psychopathique. En effet, ils exterminent systématiquement les « Fondins », un peuple d'hommes autochtones partageant le même continent que les Australiens. Le motif du génocide des Fondins est simple : il faut nettoyer le monde de l'imperfection animale²⁰. Ainsi en va-t-il également du végétarisme extrémiste des Australiens. Consommer de la chair animale, c'est se rendre soi-même animal et se putréfier : « si un Australien avait mangé de la chair d'une bête, il croiroit devenir bête » (178).

Le « cas » de Sadeur en Australie est emblématique du rapport homme/animal et de la transitivité des définitions « ontologiques » prétendument figées. Sadeur réussit à intégrer cette société de l'expulsion continuelle parce qu'il triomphe de l'animalité, de manière à la fois symbolique et pragmatique. Effectivement, c'est lors d'un combat avec un oiseau « monstrueux »

que Sadeur gagne la sympathie des Australiens : c'est en détruisant l'animalité honnie que Sadeur acquiert son « humanité » hermaphrodite, hybride, démesurée, parfaite parce que s'égalant à celle des Australiens²¹. Stéphane Van Damme a montré à quel point la question de l'épreuve était le maître mot de l'identité libertine sous l'Ancien Régime, puisqu'elle permet de « penser l'opposition entre un 'régime de la communauté' (souvent celui des accusateurs et des institutions) et un 'régime de la singularité' » (§ 27). Dans le cas du narrateur polymorphe de Foigny, c'est le triomphe de l'animalité (temporaire, il est vrai, puisque son union avec une Fondine le ravalera du côté de la bête) qui lui permet de s'immiscer dans la communauté. C'est au fond cette différence brouillée entre l'homme et l'animal que met continuellement en scène la *Terre australe connue*, en plaçant la question de l'âme humaine dans une situation-limite et réversible.

Anthropologie utopique et « monstrosité » animale

Au demeurant, le modèle hermaphrodite développé par Foigny, dont la prémisse est l'effacement total des genres sexués, n'est pas tant polémique qu'il est apologétique. L'idée de départ est simple : un être doté d'un double sexe est l'incarnation même d'une perfection ontologique, et donnerait ainsi accès à une sagesse suprême. Cette sagesse se caractérise par au moins trois aspects : l'idéal d'une vie réglée selon la nature (non-animale), la dénonciation radicalisée de l'imposture religieuse et la critique des régimes politiques tyranniques. Chez Foigny, la société intersexuée de la terre australe est aussi une société asexuée, c'est-à-dire que les individus hermaphrodites qui la composent sont non-désirants, donc hors du cadre scientifique des espèces. La structure australe est en effet une société de l'identité parfaite, où l'animal n'a tout simplement pas de place. Envisageant la société utopique australienne comme un rêve d'unité inaltérable, Marie-Françoise Bosquet suggère que « tout l'art de vivre hermaphrodite se contracte en une phobie du bestial opposée à un culte de la raison considérée comme principe unificateur » (291). Par conséquent, la représentation animale ne s'inscrit pas du tout dans une médiation : aucun brouillage entre les espèces n'est possible et la civilisation utopique tend à l'extermination « rationnelle » de l'altérité animale. Sadeur, quant à lui, est un être à la mobilité exemplaire : son identité variable, tantôt monstrueuse, tantôt conforme, lui permet de pénétrer les communautés les plus marginales, et de circuler librement jusqu'au moment où il est de nouveau exclu.

Chez Cyrano, la figuration bestiale s'inscrit dans un continuuel processus judiciaire. De la même façon que le récit de voyage met à distance la culture du voyageur entrant en contact avec celle de l'Autre, le discours sur l'animal permet, en creux, un discours sur soi. Si les mondes utopiques que parcourt Dyrcona reproduisent, selon des variantes sacrilèges, le manichéisme chrétien, Dyrcona, lui, échappe à cette manière résolument binaire de comprendre le monde. C'est en modelant son identité, jamais fixe, toujours caméléonesque, selon l'altérité qui le prend à partie que Dyrcona réussit, de manière systématique, à renverser les dogmes et les discours dominants.

Au sein des diverses sociétés qui les accueillent, Dyrcona et Sadeur, « en tant qu'individus manifestant leur singularité, sont soumis au jugement et à la condamnation de ceux qui soutiennent le pouvoir activement » (Tricoche-Rauline 37). C'est bien parce que la figuration animale déplace et inverse les discours d'autorité et qu'elle fonde, en retour, des communautés intermédiaires, où l'identité personnelle ou se consolide ou s'érode, qu'elle inquiète, dérange et pose problème. La mobilisation massive de la figure de l'homme-animal permet une constante distanciation (et discrimination) des identités : le référent animal a alors pour principale fonction de minorer l'autre et de le ségréger (exclusion de principe qui justifie même, dans certains cas limites, l'extermination de toute vie bestiale). La singularité (sexuelle, intellectuelle ou encore morale) des narrateurs de l'*Autre monde* et de la *Terre australe connue* semble continuellement prise dans une hiérarchie qui les marginalise d'office : exhiber une différence, potentiellement nocive et générant du désordre, fragilise le pouvoir en place. C'est en contrôlant la distinction toujours inquiétante des narrateurs – soit en exerçant une violence sur les corps, soit en les exilant discursivement du genre « humain » – que la société utopique, punitive et exclusive par définition, se maintient.

Bibliographie

- Bosquet, Marie-Françoise. « Altérité et rêve d'unité, ou le féminin dans l'utopie hermaphrodite de Foigny ». *L'autre au XVII^e siècle*. Dir. Ralph Heyndels et Barbara R. Woshinsky. Tübingen : Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 1999. 277-292.
- Cyrano de Bergerac, Savinien. *Les États et Empires de la Lune et du Soleil*. Dir. Madeleine Alcover. Paris : Champion, coll. « Champion Classiques », 2004.

- Darmon, Jean-Charles, dir. « Pierre Gassendi et la République des Lettres ». *Dix-septième siècle* 4.233 (2006).
- DeJean, Joan. *Libertine Strategies. Freedom and the Novel in Seventeenth-Century France*. Columbus : Ohio State UP, 1981.
- Démoris, René. *Le roman à la première personne. Du classicisme aux Lumières*. Genève : Droz, coll. « Titre courant », 2002.
- Foigny, Gabriel de. *La terre australe connue*. Dir. Pierre Ronzeaud. Paris : Société des textes français modernes, 1990.
- Gontier, Thierry. « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ? ». *De l'animal-machine à l'âme des machines. Quelles biomécaniques de l'âme (XVII^e-XX^e siècle)*. Dir. Jean-Luc Guichet. Paris : Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2010. 25-44.
- Leibacher-Ouvrard, Lise. « L'un et le double. Hermaphrodisme et idéologie dans *La terre australe connue* de Foigny » *French Forum* 9.3 (1984). 290-304.
- Lopez, Denis. « L'animal au XVII^e siècle : fond de tableau théologique, mythologique, philosophique (quelques points d'ancrage) ». *L'animal au XVII^e siècle*. Dir. Charles Mazouer. Tübingen : Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 2003. 11-25.
- Moreau, Isabelle. « Voyage et dépaysement. Les récits de voyage à l'épreuve du libertinage ». *Cahiers du dix-septième. An Interdisciplinary Journal* 13.1 (2010). 49-67.
- . *Guérir du sot. Les stratégies d'écriture des libertins de l'âge classique*. Paris : Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2007.
- Ronzeaud, Pierre. *L'utopie hermaphrodite. La Terre australe connue de Gabriel de Foigny (1676)*. Marseille : Publications du C.M.R. 17, 1982.
- Rousset, Jean. *Narcisse romancier. Essai sur la première personne dans le roman*. Paris : Corti, 1973.
- Sribnai, Judith. *Récit et relation de soi au XVII^e siècle*. Paris : Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2013.
- Torero-Ibad, Alexandra. *Libertinage, science et philosophie dans le matérialisme de Cyrano de Bergerac*. Paris : Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2009.
- Tricoche-Rauline, Laurence. *Identité(s) libertine(s). L'écriture personnelle ou la création de soi*. Paris : Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2009.

Van Damme, Stéphane. « Violences fondatrices ? Les épreuves aux origines de l'identité libertine sous l'Ancien Régime ». article électronique, *Les dossiers du Grihl* 33, 2007.

NOTES

¹ Cette identité libertine est cependant difficile à circonscrire tout à fait puisque le libertinage de l'âge classique ne constitue pas une catégorie fixe et rigoureusement balisée, et les différents textes traditionnellement associés à ce mouvement d'irréligion ne sont pas, non plus, absolument homogènes entre eux. Les libertins font par ailleurs l'usage d'un certain nombre de stratégies de dissimulation, de prudence et d'équivoque, répondant par avance aux reproches que de tels textes, subvertissant l'ordre établi, suscitaient ordinairement. Dans ce contexte, donc, les différentes postures énonciatives du libertin peuvent parfois être comprises comme des diversions cherchant à confondre censeurs et ennemis. Dans le cadre restreint de cette étude, toutefois, le voisinage homme/animal est explicitement posé en termes identitaires : il s'agit, dans l'ensemble, de préciser, de définir et de discriminer la nature de l'être humain par rapport à l'animal. C'est donc moins à une identité sociale ou politique qu'une identité textuelle (et sexuelle) que nous nous intéresserons. Sur la notion d'identité libertine, voir entre autres Joan DeJean, Isabelle Moreau, Laurence Tricoche-Rauline.

² Cette étiquette fédératrice renvoie aux fictions en prose de l'âge classique écrites à la première personne du singulier. Depuis quelques années, beaucoup de critiques se sont attachés à déterminer les enjeux de l'écriture personnelle dans les textes romanesques de l'Ancien Régime, instance énonciative plutôt rare à cette époque. D'évidence, pour des raisons d'ordre historique et épistémologique, ces textes ne peuvent être qualifiés de véritables autobiographies (même s'il existe, dans quelques textes personnels, un certain rapport de proximité entre narrateur et auteur). Sur les différentes formes du roman personnel, voir notamment Jean Rousset, et René Démoris.

³ La métaphore hermaphrodite à partir de laquelle s'articule l'ensemble de l'utopie de Foigny est, selon Lise Leibacher-Ouvrard, une dialectique entre l'un et le double, engendrant une « confrontation irrésolue de deux visions du monde » (302). Ces deux manières d'appréhender le monde oscillent entre un modèle rationaliste de l'unité parfaite (l'utopie) et une lecture judéo-chrétienne (qui régent l'imaginaire occidental). Chez Foigny, la médiation entre ces deux extrêmes n'est possible que par le truchement du narrateur de la *Terre australe*, figure intermédiaire capable de circuler librement, du moins jusqu'au moment où la vérité sur sa nature éclate, entre ces deux pôles antithétiques.

⁴ La figure animale se rencontre partout et diversement en littérature. Le plus souvent, en respectant un certain héritage historique, ce sont les genres de l'allégorie ou de la fable qui l'accueillent au dix-septième siècle. Selon Denis Lopez, le discours religieux, inquiété par la question sacrilège de l'âme des animaux, concrétise l'infériorisation de l'animal en le considérant simplement comme « outil, divertissement, spectacle, nourriture » (19). Par contre, dans la perspective libertine, l'usage de la figure animale est plus proprement contestataire, et permet d'attaquer de front la suprématie élective de l'homme.

⁵ Particulièrement dans le cas de *Cyrano*, cette inclination à la philosophie a été maintes fois remarquée par la critique. D'évidence, il ne s'agit pas, pour une œuvre de fiction, d'échafauder un système philosophique rigoureusement argumenté, même si, pour Alexandra Torero-Ibad, *Cyrano* « élabore une position irréligieuse radicale et qui se veut philosophiquement fondée » (19). Il importe cependant de souligner la présence de plusieurs figures philosophiques dans l'*Autre monde*. Non seulement évoque-t-on nommément Gassendi, Galilée, Copernic et quantité d'autres savants, mais certains d'entre eux figurent même à titre de personnages : le démon de Socrate, Campanella et Descartes croisant les pas du narrateur de l'*Autre monde*.

⁶ Sur la philosophie souvent oubliée de Pierre Gassendi, voir notamment Jean-Charles Darmon, dir.

⁷ Isabelle Moreau suggère en effet que « la valeur du récit de voyage se mesure ainsi à sa capacité à recueillir le maximum de "singularités" sur le pays visité, si l'on entend par là tous les éléments dignes de retenir l'attention du voyage » (« Voyage », 50). Dans l'environnement libertin, en revanche, les « singularités » exotiques ou merveilleuses que le récit de voyage dénombre ne servent pas simplement le plaisir et l'éblouissement du lecteur. Au contraire, la description des civilisations controuvées a une fonction de décentrement, cherchant à déstabiliser, d'une part, la place qu'occupe l'homme dans l'univers et, d'autre part, de renverser ses convictions aprioriques et arbitraires.

⁸ L'*Autre monde* est constitué des *États et Empires de la Lune* (1657) et des *États et Empires du Soleil* (1662). Toutes les citations de l'*Autre monde* sont tirées de l'édition de Madeleine Alcover.

⁹ Avant de quitter l'atmosphère terrestre, Dyrcona, s'étant construit une « machine volante », s'écrase d'abord sur le continent américain, plus précisément en Nouvelle-France. Là, il entre en contact avec les Amérindiens, stupéfaits du prodige qu'ils assimilent à de la sorcellerie. Significativement, le narrateur exprime leur réaction initiale en termes

animaliers : « Je les voulus aborder ; mais comme si la frayeur les eût changés en oiseaux, un moment les vit perdre dans la forêt prochaine » (Cyrano 14). D'une part, cette minoration par l'animal des peuples indigènes, qui adoptent par conséquent un comportement infrahumain, relève de la stéréotypie européenne : ces peuples étaient des êtres de nature imperméables à la culture. D'autre part, le comparant, de manière révélatrice, est l'oiseau. Dans la seconde partie de *Autre monde*, tout s'inversera : ce sera précisément une civilisation solaire d'oiseaux qui soumettra Dyrcona à une succession d'emprisonnements, les oiseaux se métamorphosant de victimes à bourreaux.

¹⁰ La question de l'infinité des mondes possibles en particulier, comme celle de l'infini en général, sont au cœur des préoccupations philosophiques du premier versant de *Autre monde*. C'est d'ailleurs l'un des crimes que l'on reproche à Dyrcona dans le monde lunaire : il est tout à fait mécréant de croire qu'il existe une infinité de mondes habités. La réflexion lunaire mime, dans un reflet parfait, celle qui a cours dans le monde occidental. Croire que l'univers recèle un nombre infini de mondes habités remet violemment en cause le mythe chrétien (ou plus généralement tout récit des origines préoccupé par l'un).

¹¹ C'est d'abord la bipédie qui abroge la théorie selon laquelle Dyrcona serait, à l'image des habitants lunaires, un homme : « [...] ils ne purent croire que je fusse un homme : car ils tenaient, eux autres, que, la nature ayant donné aux hommes comme aux bêtes deux jambes et deux bras, ils s'en devaient servir comme [elles] » (Cyrano 52).

¹² La controverse engendrée par l'arrivée perturbatrice de Dyrcona en sol lunaire se construit en plusieurs étapes. D'entrée de jeu, on convient « qu'inafailliblement [il] était [t] la femelle du petit animal de la reine » (Cyrano 52). Ayant appris leur langue par mimétisme, Dyrcona est réévalué par les habitants lunaires, qui l'estiment désormais de leur espèce. Il appert surtout intéressant de constater la surabondance quasi pathologique de discours sur la nature véritable de Dyrcona et leur circulation corollaire, comme s'il était absolument impensable de laisser planer le doute quant à l'identité réelle du narrateur. La rumeur voulant que Dyrcona soit de la même espèce que les habitants lunaires est rapidement étouffée par les prêtres du pays, « disant que c'était une impiété épouvantable de croire que non seulement des bêtes, mais des monstres, fussent de leur espèce » (88). La prise en charge par le discours religieux de l'inconnu, relégué dans ce cas-ci dans des marges monstrueuses, vise, en somme, l'exclusion de l'extraordinaire afin de préserver la stabilité du « grand récit » religieux.

¹³ La comédie judiciaire qui se joue sur le soleil relève du même arbitraire que celle mise en scène sur la lune. D'office, c'est la dissemblance physique qui différencie l'espèce. Si l'enveloppe charnelle diffère, alors il est impossible d'envisager, pour les oiseaux de ce pays, que d'autres espèces soient dotées de raison. Par ailleurs, les oiseaux abhorrent l'homme parce qu'il s'est investi d'une toute-puissance impropre et indigne : « l'homme, dis-je, si sot et si vain, qu'il se persuade que nous n'avons été faits que pour lui ; l'homme qui, avec son âme si clairvoyante, ne saurait distinguer le sucre d'avec l'arsenic, et qui avalera de la ciguë que son beau jugement lui aurait fait prendre pour du persil ; l'homme qui soutient qu'on ne raisonne que par le rapport des sens, et qui cependant a les sens les plus faibles, les plus tardifs et les plus faux d'entre toutes les créatures ; l'homme enfin que la nature, pour faire de tout, a créé les monstres, mais en qui pourtant elle a infus l'ambition de commander à tous les animaux [et de les] exterminer » (Cyrano 255).

¹⁴ Toutes les citations sont tirées de l'édition de Pierre Ronzeaud (qui reproduit l'ouvrage *princeps* de 1676, tout en incluant les variantes de 1692).

¹⁵ Sauvé *in extremis* par des Portugais, Sadeur est confié à une matrone qui, l'auscultant, constate l'anomalie congénitale : « Elle témoigna beaucoup de désir de me servir jusqu'à ce qu'elle eut reconnu que j'étois des deux sexes, je veux dire, Hermaphrodite » (Foigny 25). L'hermaphrodisme s'appréhende sur le mode de l'abjection et suscite disgrâce et abandon. Suite à cette fâcheuse découverte, les pères jésuites, ayant pris la responsabilité de Sadeur, « firent une consulte fort sérieuse de ce je devois être » (27). On décide alors de l'élever à la manière d'un jeune garçon. Cette scène de l'indécision identitaire (ici plus frontalement sexuelle) rejoue les scénarios déjà opératoires dans *Autre monde*. Impossible de laisser sans réponse la question « de quel sexe es-tu ? » : il est nécessaire de trancher, de conclure, d'ordonner. Comme chez Cyrano, c'est la communauté qui accueille le narrateur qui semble toujours furieusement désireuse de figer, une fois pour toutes, l'identité de celui qui défie toute catégorisation.

¹⁶ Il est intéressant de constater, en parallèle, que les compagnons de Sadeur s'enfuyant au grand galop de la menace pirate sont aussi placés sous le signe de l'animalité. Cependant, cet autre rapprochement avec l'animal n'opère pas tout à fait dans la même direction : il ne s'agit pas tant d'enlever toute qualité humaine aux compagnons de Sadeur que d'inscrire leur effroi dans un registre hyperbolique. En définitive, la scénographie même de l'épisode de l'enlèvement décrit bien le sentiment d'inadéquation qui afflige Sadeur. Le narrateur, dont la différence est systématiquement appuyée, met à distance, par le recours à divers procédés d'animalisation, à la fois ses (anciens) compagnons et ses tourmenteurs.

¹⁷ Sadeur se fait même tatillon dans l'usage du terme « bête », qui convient davantage au monstrueux qu'à l'animal.

Dans un commentaire métacritique éloquent, le narrateur distingue les différents degrés d'intensité qui séparent la nomination « animal » et « bête » : « Je pris le Lecteur de ne pas s'étonner de ce nom de bêtes qui ie donne à des oyseaux : leur grosseur démesurée me surprit, & ie parle comme si ie pensois alors » (Foigny 52). Il est significatif de préciser que cette tendance à l'exclusion par l'animal cède parfois sa place à l'émerveillement devant des espèces inconnues (d'évidence, ces espèces nouvellement découvertes ne peuvent s'inscrire encore dans un code culturellement partagé et ne pouvant servir, donc, l'invective ou l'abaissement) : « A peine fus ie sorty de ma place, que ie fus suivy d'un si grand nombre d'animaux, qu'il me fut impossible de les distinguer. [...] Il me semble que ie vis certaines especes de chevaux, mais avec des têtes pointuës & des pattes qui finissoient en griffes : ie ne puis dire, si c'étoit ces bêtes qui étoient venuës fondre sur l'arbre où i'étois. Je crois cependant qu'elles estoient emplumées, & qu'elles avoient des aisles. Je vis certaines especes de gros chiens, & plusieurs autres sortes d'animaux qui n'ont rien de semblable dans l'Europe, d'un air, selon qu'ils me paroissoient, fort gay & comme êtonnez de voir ce qu'ils n'avoient sans doute iamais veu » (53).

¹⁸ Dans l'*Autre monde*, à l'occasion d'une histoire insérée racontant, sur le mode de l'allégorie véritable, le mythe des « arbres amants », une semblable déviance homme/animal est mise en relief. Il s'agit de la réécriture du récit du taureau Minos et de la reine Pasiphaé qui mangent l'un et l'autre une pomme aux pouvoirs magiques – l'ingestion de ces fruits créant un amour dévorant et incontrôlable. L'arbre parlant racontant cette histoire est pour le moins catégorique sur l'horreur d'une telle union : « Les voilà donc furieux d'amour l'un pour l'autre. Je n'en expliquerai point toutefois l'énorme jouissance ; il suffira de dire que Pasiphaé se plongea dans un crime qui n'avait point encore eu d'exemple » (Cyrano 287).

¹⁹ Dans un chapitre intitulé « Des animaux de la Terre australe » (171-178), il est mentionné que quelques espèces animales sont bel et bien domestiquées, mais que leur nombre est relativement restreint. Ce relevé animalier affiche la particularité de l'absence d'insectes en terre utopienne. Plus encore, les Australiens condamnent l'idée que de tels organismes puissent même exister et les rangent dans le domaine de l'affabulation et du fictionnel : « C'est pourquoy je dois mettre entre l'un des premiers bonheurs des Australiens qu'ils sont si universellement exemts de tous ces insectes : qu'ils rejettent comme contes faits à plaisir ce qu'on leur en raconte ; parce qu'ils sont persuadez que la vie exige par nécessité des organes proportionnez & qui ayent une juste capacité » (Foigny 172).

²⁰ Il est à noter, d'ailleurs, que les ennemis des Australiens relèvent tous plus ou moins directement de l'animalité. Ils guerroyent en effet, et avec une violence inouïe et méthodique, contre les Fondins, les « monstres marins, monstres inconnus, demi-hommes marins » (Foigny 207), c'est-à-dire les marins européens naviguant près de l'Australie, ainsi que les oiseaux carnassiers. Sans faire l'inventaire des guerres menées contre ces menaces toujours actives, il est possible d'affirmer que, comme la cohabitation entre espèces s'avère irréalisable, les actions militaires des hermaphrodites visent précisément l'holocauste de tout ce qui se distingue de l'Australien.

²¹ Les Australiens ont également des pratiques pour le moins violentes envers des membres de leur propre communauté. En effet, « tous les Australiens ont les deux sexes : & s'il arrive qu'un enfant naisse avec un seul, ils l'étouffent comme un monstre » (Foigny 83). Le monstre est ce qui exprime une différence inquiétante.