

Le début de la littérature de l'himalayisme ¹

Gilles Mossière
Mount Royal University

Les historiens de la montagne s'accordent généralement pour dire que les débuts de l'alpinisme remontent aux deux premières ascensions du mont Blanc, respectivement en 1786 par Jacques Balmat et Gabriel Paccard, et en 1787 par le même Balmat et Horace-Bénédict de Saussure. Par contre, les débuts de la littérature de montagne ou d'alpinisme ne sont pas aussi évidents, et ils sont, en tout cas, beaucoup plus tardifs : Michel Ballerini, dans *Le Roman de montagne en France*, a bien remarqué la lenteur du processus de mise en place de l'espace montagnard dans la littérature – depuis « le paradoxe de Rousseau », en passant par l'introduction de la montagne comme toile de fond au XIX^e siècle, puis par les textes « classiques » dans les dernières années du XIX^e et surtout au XX^e siècle.²

Le début de la littérature de l'himalayisme est, quant à lui, tout à fait clair : il se produit avec la parution de *Mont Everest* de Joseph Peyré en 1942.³

La chronologie évoquée ci-dessus appelle toutefois trois commentaires. Tout d'abord, alors que le roman de montagne avait pris près de cent cinquante ans à se mettre en place après la « première » du mont Blanc, les débuts de la littérature de l'himalayisme coïncident mieux avec l'histoire de l'himalayisme : *Mont Everest* est publié une vingtaine d'années après les récits des expéditions britanniques de 1920-1924, qui en sont l'une des inspirations. Deuxièmement, il semble que cette littérature se développe en phase avec l'histoire du roman de montagne puisque *Mont Everest* n'est publié qu'un an après *Premier de cordée*, le roman de Roger Frison-Roche, paru en 1941, et qui reste une des références incontournables des romans de montagne. Troisièmement, *Mont Everest* a aussi l'originalité de devancer l'évolution de l'himalayisme en proposant une « première » littéraire de l'Everest, qui ne se concrétisera que onze ans plus tard, en 1953 par le succès de Sir Edmund Hillary et Tenzing Norgay.

La littérature de l'himalayisme apparaît donc à un moment-clé, à la jonction de deux périodes « classiques » : celle de l'himalayisme, au cours de laquelle tous les sommets de plus de 8 000 mètres seront gravis, et celle du roman de montagne, qui verra la publication de nombreux ouvrages dans le sillage de *Premier de cordée*.

¹ Le terme « alpinisme » décrit les ascensions dans les Alpes. Les termes « pyrénéisme » et « himalayisme » s'appliquent respectivement aux ascensions réalisées dans les Pyrénées et l'Himalaya. « Andinisme » est souvent employé pour les montagnes d'Amérique du Sud.

² Cet article fait en quelque sorte suite à notre article sur « L'imaginaire de la montagne chez Jean-Jacques Rousseau (2014).

³ Joseph Peyré (1892-1968), journaliste et écrivain, a publié dix-sept romans, dont *L'Escadron blanc* (1931), *Sang et lumières* qui reçut le Prix Goncourt en 1935, et *Matterhorn* (1939) dont nous traiterons également dans cet article. Dans le chapitre qu'il a intitulé « le roman de montagnes exotiques », Ballerini voit comme une évidence l'évolution de la littérature de montagne vers les sommets situés hors d'Europe, et en particulier l'Himalaya (157).

Il est évident que le singulier employé ici – « le début de la littérature... » – peut sembler déplacé, car l'on sait que le « nouveau » ne surgit que très rarement du néant, et ce n'est bien évidemment pas le cas pour *Mont Everest*. Nous déchiffrerons donc la naissance de cette littérature à travers *Mont Everest* et verrons comment ce roman se positionne par rapport aux ouvrages qui l'ont précédé : récits d'expéditions et de voyage dans l'Himalaya, ainsi qu'un exemple de roman d'alpinisme préexistant, *Matterhorn* que Joseph Peyré avait publié en 1939.

L'approche retenue s'articulera autour de la notion de « *complexe scientifico-ludique* », que Nicolas Giudici a proposé comme fondement à ce qu'il a appelé la « philosophie du mont Blanc ». ⁴ Giudici a dégagé cette « philosophie » de manière rétrospective en étudiant les attitudes qu'ont adoptées les sociétés occidentales par rapport à la montagne depuis le 3 août 1787, date à laquelle Horace-Bénédict de Saussure monta effectuer des expériences au sommet du mont Blanc (Cordier 2007), ascension à buts essentiellement scientifiques, mais qui sera immédiatement suivie de nombreuses autres n'ayant souvent que des objectifs d'exploits personnels. ⁵ Pour Giudici, ce « *complexe scientifico-ludique* », remplaçant les notions ancestrales de « montagne sacrée » et de « montagne maudite », a informé tous les rapports des sociétés occidentales par rapport à la montagne depuis la fin du XVIII^e siècle, et il considère que c'est cette attitude qui est à la base de l'exploitation industrielle et du développement touristique et commercial de cet espace. ⁶

C'est dans cette perspective théorique, historique et littéraire que nous dégagerons la spécificité de *Mont Everest*, spécificité qui, par ses éléments mystiques, dépassera, et de loin, la simple notion de « récit [d'expédition] » que Ballerini envisageait pour la littérature de « montagnes exotiques » (158).

Dans une première partie, nous ferons un « état des lieux » en rappelant la présence de l'Himalaya chez Jules Michelet, Élysée Reclus et Alexandra David-Néel. En deuxième lieu, après une brève présentation de *Mont Everest*, nous étudierons ce roman en suivant trois pistes : celle de l'intertextualité avec les récits d'expéditions britanniques à l'Everest et avec *Matterhorn*, celle du conflit entre catholicisme et bouddhisme et celle de sa résolution dans le roman. Nous concluons en insistant sur les apports de ce premier texte à la littérature de

⁴ *La Philosophie du Mont Blanc* a obtenu le Grand Prix du Salon du livre de montagne de Passy en 2000. Cet ouvrage de près de 500 pages fourmille de renseignements de toutes sortes sur les Alpes, mais on peut lui reprocher un certain manque de systématisation. Lorsque Giudici a été assassiné en Corse en 2001, il préparait une thèse de doctorat de 3^e cycle qui aurait peut-être remédié à ce problème.

⁵ La troisième ascension du mont Blanc, celle du jeune Suisse Mark Beaufroy eut lieu six jours plus tard seulement (le 9 août 1787), et inspira de nombreux imitateurs. Le mois d'août 1787 correspond donc aussi à la naissance de l'alpinisme en tant qu'activité désirable pour le seul plaisir personnel.

⁶ Dans le contexte touristique, le terme « *ludique* » doit être compris à la fois dans le sens sportif et esthétique. Le terme « exploitation » peut être vu dans le sens de « mise en valeur » d'un espace sauvage, inutile, voire menaçant, bien que pour certains, il soit désormais synonyme de « surexploitation » commerciale dommageable pour l'environnement.

l'himalayisme, par rapport notamment à la remise en question qu'il implique du « *complexe scientifico-ludique* » défini par Giudici.

1. L'Himalaya chez Jules Michelet, Élysée Reclus et Alexandra David-Néel

Dans *La Montagne* (1868), les trois pages que Michelet a consacrées à l'Himalaya sont directement influencées par l'épopée du *Ramayana*. Il déclarait ainsi : « Que de jours charmants j'ai passés au pied de *la sainte montagne*, entre Rama et Sita, devant les neiges étincelantes, entre les gracieuses cascades et les forêts chargées de fleurs » (141, c'est nous qui soulignons).

Il est évident que Michelet ne rejette aucunement la sacralité autochtone de l'Himalaya au nom de la rationalité scientifique occidentale : les commentaires de Michelet sont entièrement sous le signe du « regard de Sita », de l'enchantement et du mythe : « Là, des quatre saisons de l'Inde, l'une des plus belles est l'hiver, délicatement sévère, parfois même givré le matin d'imperceptibles cristaux; mais le soleil, mais le printemps, mais le regard de Sita, raniment la féconde chaleur » (141).

Élysée Reclus, dans son *Histoire d'une montagne* (1880), fait preuve d'une attitude plus ambiguë par rapport à l'Himalaya. Bien qu'il évoque lui aussi « la poétique légende [...] de la Grande Déesse unie au Grand Dieu [Siva] » (136-137) et la sacralité des sommets pour les cultures orientales, il est tout à fait conscient que ces cultures ont « suivi une autre marche [évolution] que celle de la race aryenne » (139), et que sa propre perception de la montagne est le résultat d'une désacralisation et d'une approche plus scientifique du milieu montagnard.⁷ Néanmoins, Reclus reconnaît un statut spécial, « une sorte de droit d'aînesse » mythique, à l'Himalaya et aux peuples de ces régions :

C'est dans les vallées des grands monts de l'Asie centrale, disent les savants, que ceux de nos ancêtres auxquels nous devons nos langues européennes arrivèrent à se constituer pour la première fois en tribus policées, et c'est à la base méridionale des plus hauts massifs du monde entier que vivent les Hindous, ceux, des Aryens auxquels leur antique civilisation donne une sorte de droit d'aînesse. (136, c'est nous qui soulignons)

C'est donc sur la double base de la linguistique et de la culture que Reclus rejoint l'enchantement mythique de Michelet. En effet, ces deux historiens-géographes sont d'accord sur ce que Michelet appelait « la maternité de l'Asie », déclarant lui aussi : « la langue même dans laquelle j'écris, les mots dont je me sers ici, ce sont ceux qu'elle [l'Asie] trouva, il n'y a guère moins de cent siècles » (139).⁸ C'est la

⁷ Le titre de ses chapitres indique clairement cette perception : entre autres, « L'origine de la montagne », « Les fossiles », « La moraine et le torrent », « L'étagement des climats ».

⁸ C'est sur la base de telles considérations qu'Alexandre Csoma de Kőrös (1784-1842) avait passé plus de vingt ans dans l'Himalaya afin d'y trouver les origines de sa langue maternelle hongroise.

maternité linguistique et culturelle que Michelet et Reclus accordent aux régions himalayennes qui les amène à mettre de côté la logique scientifique selon laquelle leurs compatriotes considéraient les Alpes, et à accorder un statut particulier à l'Himalaya. Reclus résume ainsi leur point de vue commun : « le mythe est constant : c'est bien des hautes cimes que sont descendus les hommes » (142). Chez ces deux auteurs, l'Himalaya est donc résolument du côté du domaine *poético-mythique*. Qui plus est, on pourrait dire que, de manière paradoxale, ils réactivent la notion de montagne sacrée *grâce aux* avancées scientifiques apportées par la linguistique. Ces connotations *poético-mythiques* de la montagne, se combinant aux aspects de remise en forme physique qu'on peut en retirer, jouent un rôle important dans le ressourcement spirituel et moral qu'ils préconisent tous deux.⁹

Comme la plupart des universitaires occidentaux de leur époque, Michelet et Reclus n'avaient qu'une connaissance livresque de l'Himalaya, et c'est pour changer cet état de fait qu'Alexandra David-Néel s'est embarquée, le 9 août 1911, pour un voyage d'études en Asie qui finit par durer treize ans, et dont elle a rapporté une somme énorme de connaissances. Nous verrons toutefois que, en confrontant la réalité himalayenne aux préjugés occidentaux, elle n'en a pas éliminé les perceptions *poético-mythiques* présentes chez Michelet et Reclus, mais qu'elle a largement contribué à la propagation d'une nouvelle catégorie d'éléments *poético-mystiques* par rapport à l'Himalaya. Après son retour triomphal en France et la publication de son *Voyage d'une Parisienne à Lhassa* (1924), elle a écrit une vingtaine de livres et des douzaines d'articles qui lui ont assuré une place centrale dans le domaine des études orientales et qui ont aidé à la diffusion du bouddhisme tibétain en France.¹⁰

Dans les écrits de David-Néel, il est indéniable qu'on trouve une foule de détails qui élargissent le savoir des domaines géographiques, ethnologiques, culturels et religieux, mais il arrive souvent à cette voyageuse de ne pas traiter de manière totalement objective les territoires qu'elle traverse. En effet, elle investit parfois les éléments du paysage d'une grande part d'imaginaire. David-Néel donne ainsi souvent l'impression de se mouvoir dans des lieux mystérieux, dans un espace « habité », où les choses ne sont pas exactement ce qu'elles semblent être. Une misérable cabane de chantier dans laquelle elle a trouvé refuge devient ainsi une porte sur « le monde étrange » des cultures himalayennes, dans lesquelles réincarnation, télépathie, lévitation, etc. jouent un rôle important :

Sans doute la cahute est affreuse et vulgaire, semblable à celle de quelque chef de chantier ... mais une minuscule lampe d'autel ... et le parfum spécial des bâtons

Ce personnage est le héros de la fiction historique écrite par Sylvain Jouty, *Celui qui vivait comme un rhinocéros* (2007).

⁹ Respectivement, « Dans le livre de *la montagne*, j'ai fait, de chapitre en chapitre, surgir les puissances héroïques que nous puisons dans la Nature » (*La Montagne* 364) ; « Dans ce travail, si capital, de l'éducation des enfants, et, par eux, de l'humanité future, la montagne a le plus grand rôle à remplir » (*Histoire d'une montagne*, 161).

¹⁰ Nous ne pouvons, ici, que donner une très brève esquisse de l'existence remarquable de ce personnage haut en couleur que fut A. David-Néel (1868-1969). Pour complément d'information, nous renvoyons nos lecteurs aux ouvrages mentionnés dans cet article et en références.

odorants violets ... Et voilà... il n'est plus question de chef d'équipe, ni de chantier. Des génies chuchotant entrent, portés sur un bout de nuage qui pénètre par la croisée, tout le monde étrange des légendes himalayennes vous entoure, il y a des couleurs singulières sur les montagnes, les arbres vêtus de draperies moussues font des gestes étranges, on est au seuil de « quelque chose » et *cela est attirant et vertigineux comme les abîmes bordant les sentiers que l'on suit* (*Correspondance avec son mari* 158-159 ; c'est nous qui soulignons).

Cet extrait, et particulièrement la dernière partie, montre à quel point David-Néel investit le paysage d'une signification imaginaire. Contrairement aux divers missionnaires jésuites et lazaristes pour qui les sentiers escarpés qu'ils empruntaient n'évoquaient qu'un péril mortel,¹¹ David-Néel fait ressortir les aspects excitants de l'aventure himalayenne. Qui plus est, elle instaure une correspondance essentielle entre le vertige attirant du relief et son exploration du bouddhisme tibétain. Ces deux aspects complémentaires, physique et spirituel, de son long voyage en Himalaya lui font sentir qu'elle est à la veille de découvertes importantes, ce qu'elle résume en écrivant « on est au seuil de "quelque chose" ». Chez David-Néel, le paysage himalayen, et ses caractéristiques sublimes d'horreur attirante, devient la *figuration même* de l'espace culturel et religieux qu'elle s'est proposé d'étudier : le vertige devant les paysages himalayens correspond au vacillement de la rationalité occidentale devant les mystères de ces régions. Par là même, elle s'éloigne de l'interprétation *scientifico-ludique* de la montagne européenne, dépasse les perceptions *poético-mythiques* de Michelet et de Reclus et ouvre de nouveau la porte à une perception sacrée du milieu montagnard sur la base d'éléments *poético-mystiques*.

David-Néel a publié des ouvrages savants, tels que *Le Bouddhisme du Bouddha* (1911), mais d'autres qui sont problématiques. Consciente de la fascination qu'exerçaient le Tibet et les territoires himalayens sur les Occidentaux – et bien décidée à ne pas se satisfaire d'un « succès médiocre »¹² – elle a aussi présenté comme récits de voyage vécus des textes mêlant allégrement ses expériences personnelles à des légendes himalayennes toutes entières du domaine du surnaturel : ses deux ouvrages *Mystiques et magiciens du Tibet* (1929) et *Magie d'amour et magie noire* (1938) sont particulièrement représentatifs de cette tendance. Dans certains de ses livres, David-Néel fait donc une présentation sérieuse des régions himalayennes et de leur culture, mais dans d'autres, elle joue sur les éléments mystérieux et magiques de celles-ci, et en perpétue ainsi les dimensions *poético-mystiques*.

Alors que la mise en place des éléments *scientifico-ludiques* en Europe avait entraîné une désacralisation des Alpes dès la fin du XVIII^e siècle, il est évident chez Michelet, Reclus et David-Néel que ces éléments avaient une

¹¹ Voir Hughes Didier, *Les Portugais au Tibet: Les premières relations jésuites (1624-1635)*, 33-34 et Régis-Évariste Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine (1844-1846)*, 282-283.

¹² Sa lettre du 16 mai 1924 indique clairement cette intention : « Me voilà maintenant rentrée dans le tourbillon, il faut que je "fasse de l'argent", comme disent les Américains » (*Correspondance avec son mari*, 741). Elle se rend parfaitement compte qu'il faut servir son expérience « chaude au public » (751).

certaine difficulté à assurer leur emprise sur les montagnes himalayennes. En effet, chez ces auteurs, réalisme et imaginaire se mélangent constamment. L'Himalaya demeure un espace *poético-mythique*, voire *poético-mystique*, qui permet la survivance d'éléments de la montagne sacrée que « la philosophie du mont Blanc » avait gommés par rapport aux territoires européens. C'est donc à partir de ce terreau fertile, et en s'inspirant des récits des expéditions britanniques à l'Everest, que Joseph Peyré a pu composer son *Mont Everest*.

2. *Mont Everest* de Joseph Peyré

2.1 Présentation du roman

Mont Everest relate les péripéties de l'expédition de trois alpinistes, l'Hindou Jewar Singh, l'Écossais Mac Pherson et leur guide suisse Jos-Mari, héros de *Matterhorn*, le précédent roman de montagne de Peyré. Pour écrire *Mont Everest*, Peyré, qui n'a jamais voyagé en Himalaya, a tiré son inspiration d'un certain nombre de sources livresques. Ce roman traite donc de la « première » de la plus haute montagne du monde avec onze ans d'avance sur l'ascension historique de 1953. Une telle projection littéraire ne pose aucun problème en soi,¹³ mais nous verrons que ce roman repose sur un mélange d'éléments historiques, littéraires et mystiques qui, en fin de compte, est malheureusement loin d'être convaincant. *Mont Everest* n'est donc pas une référence littéraire incontournable – comme l'est *Premier de cordée* de Frison-Roche pour le roman de montagne en général.¹⁴ Mais, comme *Mont Everest* est le tout premier texte ayant pris l'himalayisme comme sujet littéraire, il est important de l'étudier pour voir comment Peyré a procédé pour mettre en scène cette activité.

Mont Everest révèle en fait une structure intertextuelle complexe, historique et littéraire, reposant sur deux sources principales (le récit des diverses expéditions britanniques et son précédent roman *Matterhorn*) sur laquelle s'articule les éléments *poético-mystiques* des hauts sommets comme points de contact entre le ciel et la terre à l'intrigue de *Mont Everest*.

Il est difficile d'isoler ces éléments dans l'analyse : en effet, Peyré propose un tissu littéraire qui incorpore ces divers aspects historiques, littéraires et mystiques de manière très étroite. Avant de les traiter individuellement, il ne sera sans doute pas inutile de préciser cette technique narrative à l'aide d'un exemple. Au début du premier chapitre (13-15), Peyré rappelle un détail *historique*, le décès du médecin écossais Kellas lors de la reconnaissance anglaise de 1921 (13), mais il place tout de suite cet événement dans un cadre *littéraire* : c'est Kate, l'héroïne de *Matterhorn* qui aurait raconté la mort de Kellas à son guide Jos-Mari (14). À ce premier niveau d'intégration entre *histoire* et *littérature*, Peyré ajoute

¹³ Pour deux raisons : l'une historique, les expéditions britanniques s'étaient suffisamment rapprochées du sommet pour en donner de bonnes descriptions dans leurs récits ; l'autre artistique, les artistes ont souvent été en avance sur l'Histoire : on sait que Jules Verne, entre autres, avait exploré en imagination des territoires qui ne le seraient en réalité que beaucoup plus tard.

¹⁴ Si *Mont Everest* a fait l'objet d'une réédition en 2003, ce n'est pas tant sur la base de ses qualités littéraires que pour marquer le cinquantenaire de l'ascension de l'Everest.

immédiatement un deuxième niveau reliant *histoire* et *mysticisme*. Évoquant l'image de l'Everest « qui avait résisté aux assauts des expéditions anglaises », il y associe celle de « la Déesse Mère des Neiges » à laquelle les Tibétains adressent leurs prières, cette « Cime si proche du ciel que nul ne sait [...] si elle n'ouvre pas dès ce monde les domaines de la mort », et dont l'écossais Mac Pherson promet « l'apparition » pour le soir même (15).

Cet assemblage complexe présente l'himalayisme sous un éclairage totalement différent du « complexe *scientifico-ludique* » mis de l'avant par Giudici. C'est ce mélange d'illusions de réalisme, dérivées de faits historiques et d'allusions *poético-mystiques*, teintées de bouddhisme tibétain, qui nous permettra de dégager la mise en place d'un « complexe *mystico-ludique* », à partir de *Mont Everest*.

2.2 Relations intertextuelles avec les récits d'expédition à l'Everest

Peyré a construit son roman en trois parties (plus une courte préface et un bref épilogue) qui respectent la progression historique des expéditions himalayennes, et qu'on pourrait intituler « Sur les plateaux tibétains » (11-84), « L'approche de la montagne » (85-163) et « L'ascension » (165-235). Cette séquence reprend le trajet exact indiqué dans les récits des expéditions anglaises à l'Everest des années 1920 : le franchissement des cols du Sikkim et la traversée des villages tibétains jusqu'au monastère de Rongbuk, lieu de la bénédiction officielle de l'expédition par le lama en chef ; puis la remontée du glacier jusqu'au pied du col Nord, là où les vraies difficultés commencent ; et enfin, l'établissement des divers camps d'altitude sur les pentes de la montagne.

Puisque Peyré n'avait aucune connaissance du terrain, il s'est beaucoup inspiré des récits historiques pour traiter des aspects pragmatiques de chacune de ces trois étapes, mais, en tant que romancier, il y ajouté une bonne dose d'invention personnelle, et nous en donnerons deux exemples. D'un côté, alors que l'acclimatation à la haute altitude avait posé des problèmes à certains membres des expéditions britanniques – entre autres, George Mallory –, Jos-Mari éprouve de graves difficultés à respirer dès la première page du texte. Cette mise du héros en situation de faiblesse a le mérite de créer une certaine tension narrative, mais ce stratagème littéraire fera sourire les montagnards qui savent que le processus d'acclimatation ne devient vraiment difficile qu'à des altitudes plus élevées. En deuxième lieu, alors que C. K. Howard-Bury dans le récit de la reconnaissance britannique de 1921 ne fait qu'une seule mention, importante mais brève, du vent qui balaie le plateau tibétain,¹⁵ Peyré transforme ce phénomène climatique en une donnée constante de la progression des protagonistes, depuis la première ligne de son texte jusqu'à l'entrée dans la vallée de Rongbuk à la page 77.

En combinant ces deux artifices narratifs – conditions météorologiques et difficultés d'acclimatation –, le romancier rend donc plus étouffante,

¹⁵ « *Every day from now on the wind used to blow with great violence all the afternoon, but would die down after sunset* » (50).

littéralement, la lutte contre les éléments naturels dans laquelle sont engagés ses personnages, et Jos-Mari en particulier.

Dans *Mont Everest*, Peyré ne se limite pas au seul renforcement des difficultés éprouvées par les diverses expéditions britanniques, il en choisit des éléments clé qu'il transforme en leitmotiv morbide dans chaque partie de son roman : dans la première, il insiste lourdement sur le décès du médecin Kellas ;¹⁶ dans la deuxième, il met l'accent sur l'avalanche lors de l'expédition de 1922 qui avait emporté sept porteurs ; et dans la troisième, c'est la disparition de Mallory et Irvine en 1924 qui domine.¹⁷

Dans *Mont Everest*, Peyré manipule donc les illusions de réalisme *scientífico-ludique* des récits d'expéditions himalayennes en les plaçant dans un contexte macabre et lugubre. Il remplace ainsi les aspects héroïques de l'histoire de l'himalayisme par une ambiance dystopique. Cela ne surprendra pas les lecteurs de *Matterhorn*, le roman précédent de Peyré, puisque ce texte reposait sur des caractéristiques semblables.¹⁸

2.3 Relations intertextuelles avec *Matterhorn*

Les relations intertextuelles entre *Mont Everest* et *Matterhorn* forment le deuxième niveau de la construction mystico-ludique de *Mont Everest*. Mais avant d'étudier plus avant les correspondances lugubres entre *ces deux romans*, il faut interroger l'intertexte de la normalité qui leur fait pendant.

Comme dans les récits de voyage d'Alexandra David-Néel et d'expéditions des grimpeurs européens, les Alpes servent, tout d'abord, de critères de comparaison permettant aux lecteurs de mieux comprendre la démesure de l'Himalaya : « Car déjà le Camp de Base ... était plus haut que le Matterhorn, et toutes les montagnes suisses. Si ce camp avait pu être transporté au-dessus de Zermatt, il aurait flotté au-dessus de l'horizon des cimes, dans les nuages qui roulent du Zinalrothorn aux Mischabel » (*Mont Everest* 88).

Dans *Mont Everest*, ces références jouent aussi un deuxième rôle, complémentaire, celui d'un passé nostalgique : les évocations de Kate et de la région de Zermatt rappellent à Jos-Mari une époque heureuse de son existence, qui contraste fortement avec sa situation présente de détresse physique et mentale :¹⁹ « Les grosses cloches de fer des yaks rassemblés pour le départ ...

¹⁶ Entre autres, pages 13-15, 23, 26-29, 44, 89, etc. Bien que Peyré considère Kellas comme « la première victime de l'Everest », ceci est loin d'être le cas puisqu'il est décédé d'un arrêt cardiaque au passage des premiers cols tibétains. Dans *Prelude to Everest*, Ian Michell et George Rodway ont récemment mis à jour le rôle important joué par ce spécialiste de la physiologie de l'altitude.

¹⁷ Pour l'avalanche meurtrière de 1922 : pages 82, 89-90, 130-132, 147, 174 et 176. Pour Mallory et Irvine : pages 81-90, 207, 212, 214 et 216.

¹⁸ Pour Bénédicte et Jean-Michel Adam, « dans le genre morbide et pour le moins lugubre, il n'est guère de meilleur exemple que *Matterhorn* » (*Le Roman de montagne* 125).

¹⁹ Peyré emploie même les expressions de « calvaire » et de « chemin de croix » (14) pour décrire la progression difficile de Jos-Mari, et nous reviendrons sur cette allusion christique dans notre note n° 30.

rappelaient un matin des Alpes. Jos-Mari qui, de son côté, n'avait trouvé le sommeil que fort tard, crut se réveiller sur l'alpe de Findelen Mais il suffit de la fatigue du réveil, caractéristique de l'altitude, pour rappeler le guide à son exil et à son mal » (56-57).

Par certains côtés, les allusions à *Matterhorn* que l'on trouve dans *Mont Everest* définissent donc une *normalité* par rapport à l'étrangeté de l'Himalaya, de ses paysages, de son climat, de ses populations et de ses cultures.

Par d'autres, qui seront montrées ci-après, les références à *Matterhorn* poursuivent le thème de l'étrangeté et de l'*altérité*, qui habitait déjà *Matterhorn*, en termes de macabre et de folie. Ces éléments nous amèneront sur le terrain d'un conflit entre catholicisme et bouddhisme tibétain.

2.4 L'intertexte du macabre et de la folie

Matterhorn s'inspire de la « première » tragique du Cervin/Matterhorn, le 15 août 1865, puisque quatre des grimpeurs firent une chute mortelle à la descente. Cet accident eut un retentissement énorme en Europe, non seulement dans la communauté montagnarde : on sait que la reine Victoria envisagea de faire interdire l'alpinisme (Sanford 32). Alors que l'ascension du mont Blanc a entraîné une visibilité nouvelle de la montagne (Giudici), Yves Ballu rappelle que celle du Cervin a enrichi l'imagerie de l'alpinisme « d'un inusable cliché, celui de l'«Alpe homicide» » (Ballu 119).²⁰ C'est donc sur la double base de cet événement historique et de ce cliché que Peyré a composé *Matterhorn*.

Bien que Jos-Mari et sa cliente Kate soient les personnages principaux de ce roman, Peyré a donné une grande importance à celui de Davidsen, qu'il décrit comme un « Juif errant », un « maniaque aux traits de Christ décloué [...] qui jouait les chauves-souris de cimetières » (*Matterhorn* 20). Habillé de noir, Davidsen erre parmi les tombes et projette dans les rues de Zermatt, et sur tout *Matterhorn*, l'ombre du culte macabre qu'il voue au Cervin, en plantant des petites croix blanches sur la maquette de la montagne qui occupe son salon (27-30). Vers le milieu de *Matterhorn*, il révélera à Kate l'explication de cette obsession, qui le conduira peu à peu à la folie : n'ayant pas réussi à retrouver le corps de son fils unique, mort dans un accident d'alpinisme sur cette montagne, il est obnubilé par toutes les tragédies qui s'y sont produites (141-142).

Ce bref rappel a son importance pour notre propos, puisque Davidsen hante aussi *Mont Everest* et que le thème de la folie y est également présent. En effet, Peyré compare Jewar Singh et Mac Pherson au « maniaque » de *Matterhorn* : comme lui, regardant le Cervin dans sa longue-vue pour identifier le lieu exact des accidents mortels (*Matterhorn* 29), les deux himalayistes scrutent l'Everest au télescope pour déterminer le lieu de la disparition de Mallory et Irvine (Peyré 88).²¹ Peyré présente aussi Jewar Singh et Mac Pherson comme des fous de

²⁰ Ballu consacre le chapitre 10 de cet ouvrage à Whymper et à la première ascension du Cervin (97-122).

²¹ On sait que cette obsession au sujet de Mallory et Irvine ne s'est pas éteinte avec la découverte du corps de Mallory en 1998. Celui d'Irvine ni leur appareil photo n'ayant été retrouvés,

l'Everest : de type calme et mystique, pour le premier ; obsessif et violent, pour le second. De son côté, Jewar Singh est en rupture avec toutes les traditions, hindoues et anglaises, ainsi qu'avec la règle éverestienne qui voulait que seules de grandes expéditions britanniques s'attaquent à cette montagne, et Peyré le présente immédiatement comme « l'Illuminé » (Peyré 17-9).²² Les raisons qu'il lui prête pour escalader l'Everest sont effectivement d'une logique obscure qui n'a rien à voir avec le contexte *scientifico-ludique* occidental, mais avec le domaine *mystico-ludique* qui sous-tend *Mont Everest* : « Je ne suis pas venu chercher un stupide record [...] Bien autre chose, et que vous ne comprendrez jamais. *Peut-être le secret du monde. En tout cas, l'un de ses chemins* » (96, c'est nous qui soulignons).

Mac Pherson, quant à lui, ne partage pas le mysticisme de Jewar Singh, mais il fait l'objet d'une caractérisation tout aussi marginale : ayant effectué deux tentatives au sein d'expéditions traditionnelles à l'Everest, il « avait définitivement rompu avec les autorités de Delhi », et Peyré met de l'avant « son humeur de bilieux » et « ses yeux brûlés » (20). Au fur et à mesure du roman, la personnalité de l'Écossais devient de plus en plus caractérielle, culminant dans un accès de démence lors d'une nuit de blizzard au camp IV : « Au lieu de rester terré lui aussi sous sa tente, il sortit, chancelant, casque en tête, le bras devant le front pour se garer de branches d'arbres, de coups de masses invisibles, furieux, crachant ses damnations » (145).

À cette altitude et dans ces conditions extrêmes, le casque colonial, que Mac Pherson gardera vissé sur la tête jusqu'au camp VI à 8 400 m, n'est pas seulement le comble du ridicule, il est aussi le symbole de sa mégalomanie, attitude qui lui vaudra, à son tour, le terme d'« illuminé » (187).²³

La folie de Mac Pherson n'a donc rien à voir avec celle de Jewar Singh : elle est une exagération des aspects égocentriques et colonialistes des expéditions himalayennes²⁴, exagération qui est peu vraisemblable, mais par laquelle Peyré propose une parodie des éléments *scientifico-ludiques* des expéditions britanniques.

Jos-Mari, quant à lui, ne participe pas directement de cette folie ambiante. Comme nous l'avons indiqué dans notre première section, le thème qui lui est associé tout d'abord est celui de la détresse physique, mais au fil du roman, face à l'étrangeté des rituels tibétains, cette détresse deviendra aussi mentale : sans

l'interrogation demeure au sujet de la possibilité d'une première ascension de l'Everest en 1924 (voir Tom Holzel et Audrey Salkeld, *The Mystery of Mallory and Irvine* ; Conrad Anker et David Roberts, *The Lost Explorer* ; et le roman de Jeffrey Archer, *Paths of Glory*).

²² « Depuis ce départ de fous », tous les observateurs de Darjeeling « n'attendaient plus que le futur message d'un rescapé de l'aventure, annonçant le désastre des trois sahibs qui voulaient vaincre l'Everest » (20-21).

²³ Peyré est conscient du ridicule de la présence d'un casque colonial à cette altitude puisqu'il ajoute : « coiffure qui vraiment commençait à hurler » (*ibid.*).

²⁴ Pour une étude détaillée de ces aspects, voir Stephen Siemon, « *Climbing Mount Everest: Postcolonialism in the Culture of Ascent* » 15-16.

atteindre le stade de la folie, elle impliquera une remise en question douloureuse de ses valeurs catholiques.

2.5 L'intertexte conflictuel entre catholicisme et bouddhisme tibétain

Catholicisme et bouddhisme tibétain se trouvent rapidement en position antagoniste dans *Mont Everest* : les lamas du monastère de Kampa Dzong ont détruit « la pierre primitive » marquant la tombe de Kellas, et la dalle qui la remplace « gardait le nom de la victime [...] suivi de la formule mystique bouddhiste : *Om mani padme hum* » (26). Le lieu hautement symbolique qu'est la tombe du médecin écossais fait donc l'objet d'un marquage territorial qui définit un conflit entre ces deux religions,²⁵ conflit qui trouve sa pleine expression dans l'évolution psychologique du personnage de Jos-Mari.

Tout d'abord, le guide suisse est fortement impressionné par l'iconographie macabre du bouddhisme tibétain : « la ténèbre ... des temples lamaïstes et de leurs monstrueuses effigies le remplissait d'une inquiétude effrayée » (27). Ces allusions complètent les aspects lugubres et oppressants de *Mont Everest* que nous avons mentionnés à plusieurs reprises. La visite que les grimpeurs effectuent dans les ténèbres malodorantes du monastère de Kampa Dzong, et les festivités qui la suivent – le « carrousel barbare » du tournoi équestre et la « sarabande infernale » des danses (47-49) – vont dans le même sens. Ces expériences étranges menacent l'équilibre psychique de Jos-Mari, déjà fragilisé par sa détresse physique. En effet, ce dernier interprète tout ce qu'il voit par rapport à son petit village catholique de Zermatt, et le contraste culturel est trop violent entre son havre du plateau de Findelen et les « simagrées » (45) et le « lugubre tintamarre » (48) dont il est témoin dans l'Himalaya : « Depuis qu'il avait entrevu les images des temples et leurs barbares effigies, il lui était bien des fois arrivé de regretter la Vierge de Sion, le Christ de plâtre peint niché auprès des cordes du Matterhorn » (81).

Dans ce contexte de rejet de la religion himalayenne, Jos-Mari vit un douloureux cas de conscience lorsqu'il doit se prosterner devant le lama du monastère de Rongbuk, afin de satisfaire au rituel de la bénédiction de l'expédition : « *Mais, s'il se soumettait en outre à la bénédiction du prêtre de la religion étrangère, lui Jos-Mari Tannenwalder qui appartenait corps et âme à son église de Zermatt et à ses saints, ne risquait-il pas de se faire excommunier ?* » (81, c'est nous qui soulignons).²⁶

Cette interrogation sur les risques d'excommunication paraîtra sans doute risible à des lecteurs du début du XXI^e siècle, mais, d'un point de vue narratif, c'est un épisode essentiel de *Mont Everest*, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, c'est le

²⁵ Nous nuancerons cette interprétation à la fin de notre prochaine section (4.1).

²⁶ Dans le même ordre d'idée, devant la tombe de Kellas, le guide suisse s'était demandé, s'il venait à mourir au cours de l'expédition, « qui donc apporterait à son âme catholique la prière de la bonne mort ? » (27).

moment du conflit le plus intense entre catholicisme et bouddhisme tibétain, mais c'est aussi le moment où ce roman se détache de l'intertexte de *Matterhorn* : en effet, pour résoudre ce cas de conscience entre catholicisme et bouddhisme, Peyré avance des éléments *mystico-ludiques*, éléments qui font l'originalité de *Mont Everest* au moment de sa publication.

Avant d'aborder le dépassement du conflit entre catholicisme et bouddhisme tibétain, trois conclusions s'imposent quant aux relations intertextuelles entre *Mont Everest* et *Matterhorn*.

Dans un premier temps, ces relations vont dans le même sens que celles entre *Mont Everest* et les récits d'expédition britanniques : les références à *Matterhorn* servent à établir un contexte historico-géographique et à définir une normalité *scientifico-ludique* par rapport à la montagne.

Deuxièmement, l'intrigue de *Matterhorn* contient des éléments (macabre, folie) qui sont étrangers à ce contexte *scientifico-ludique*, et qui créent une distanciation par rapport à cette normalité. Les références intertextuelles à *Matterhorn* participent donc aussi à la construction de l'étrangeté dans *Mont Everest* : Peyré les utilise comme une toile de fond à laquelle il superpose les éléments macabres et mystiques du bouddhisme tibétain afin de créer la distanciation *mystico-ludique* qui est propre à ce roman de l'himalayisme.

Troisièmement, bien que les relations intertextuelles entre *Mont Everest* et *Matterhorn* se cristallisent autour des rapports conflictuels entre catholicisme et bouddhisme tibétain, ces deux romans proposent une résolution radicalement différente des conflits respectifs qui les habitent. Alors que la fin de l'intrigue de *Matterhorn* écartait les éléments lugubres et ramenait une normalité *scientifico-ludique*, la progression narrative de *Mont Everest* va effectuer le mouvement inverse : écarter références catholiques et normalité *scientifico-ludique*, et mettre de l'avant éléments bouddhistes et étrangeté *mystico-ludique*. Dans le cadre de ce face-à-face entre deux systèmes de valeurs, on peut dire que Peyré se sert de *Matterhorn* comme d'un repoussoir par rapport à *Mont Everest* afin de définir la problématique propre de son roman himalayen.

3 Intégration du mysticisme et de la montagne dans *Mont Everest*

Par certains côtés, Peyré place *Mont Everest* sous le signe du conflit entre catholicisme et bouddhisme tibétain ; par d'autres, il en propose une résolution dans le cadre mystique de la montagne sacrée, résolution dans laquelle l'Hindou Jewar Singh et le sherpa Nima jouent un rôle essentiel.

3.1 Le rôle de Jewar Singh et l'universalité divine

Après une « nouvelle nuit d'insomnie » provoquée par ses inquiétudes au sujet de son excommunication, Jos-Mari trouve du réconfort dans les propos mystiques de Jewar Singh : « Il n'y a qu'un Dieu, Jos-Mari, pour les hommes de bonne volonté, pour ceux qui ont un cœur pur. Un dieu pour vous, pour le bon méchant Mac Pherson, pour [le Sherpa] Nima, et pour moi... » (81).

Peyré apporte donc une première solution au conflit entre catholicisme et bouddhisme en faisant appel à la notion d'universalité divine : Dieu, quel que soit

le nom qu'on lui donne, est le même pour tous, quel que soit leur comportement, nationalité, race ou religion. Dans ce contexte de tolérance prônée par Jewar Singh, Jos-Mari commence à adopter un nouveau point de vue sur les paysages et les rituels himalayens : à la fin de la première partie du roman – qui décrit l'arrivée au pied de l'Everest et qui se clôt par la bénédiction de l'expédition au monastère de Rongbuk –, non seulement se rend-il compte que Rongbuk était « un peu le Zermatt de Nima » (82), mais aussi que le lama de ce monastère n'était « pas si différent du curé Maurer » de son village (84). À ce moment de l'intrigue, Jos-Mari remarque que la seule chose qui distingue religieux occidentaux et orientaux, c'est « le costume » (84).²⁷

Alors que *Mont Everest* avait jusqu'alors mis en scène une opposition entre catholicisme et bouddhisme tibétain, la fin de la première partie amène une résolution de cette tension, un rééquilibrage de cette opposition. Il ne faudrait cependant pas croire que l'« Autre » himalayen soit ramené à l'ordre du « Même » alpin : de fait, c'est plutôt l'inverse qui se passe. Si le personnage de Jos-Mari en vient à accepter le message d'universalité divine de Jewar Singh, c'est parce qu'il a suivi une évolution qui lui a fait élargir le cadre de ses traditions religieuses et accepter une perspective qui leur était étrangère à tous points de vue. Dans *Mont Everest*, les valeurs occidentales de Jos-Mari sont intégrées, phagocytées pourrait-on dire, par le paysage et la culture himalayens.

D'un point de vue narratif, l'évolution religieuse de Jos-Mari ne serait pas très convaincante si elle était un exemple isolé, mais elle n'est qu'un maillon dans une succession d'épisodes qui mettent de l'avant une équivalence des religions. C'est aussi dans ce sens que nous proposons de comprendre le conflit religieux autour de la tombe de Kellas que nous avons mentionné dans notre section précédente : cette sépulture n'avaient pas disparu, mais la nouvelle dalle portait désormais « le nom de la victime ... suivi de la formule mystique bouddhiste : *Om mani padme hum* » (29). La présence du médecin écossais n'est pas effacée, elle est reconnue, mais intégrée de manière symbolique dans le code de référence du bouddhisme tibétain.

Dans *Mont Everest*, l'antagonisme entre catholicisme et bouddhisme tibétain va crescendo jusqu'à la crise de conscience de Jos-Mari à propos de la bénédiction du lama de Rongbuk. La résolution de ce problème est, à la fois, un aboutissement et le point de départ d'une nouvelle évolution. Jewar Singh y participe en grande partie, mais le sherpa Nima y joue un rôle encore plus central.

3.2 Le sherpa Nima et le mysticisme tibétain

Si Jewar Singh permet ce premier rapprochement entre catholicisme et bouddhisme tibétain, les liens qui se tissent progressivement entre Jos-Mari et le sherpa Nima sont essentiels à l'intrigue de *Mont Everest*. En effet, Nima occupe une place de plus en plus importante, s'imposant progressivement comme le «

²⁷ Ici, Peyré ne suit donc pas les missionnaires lazaristes Huc et Gabet qui avaient trouvé de grandes ressemblances entre habits lamaïques et catholiques : « Si la personne du grand lama nous frappa peu, il n'en fut pas ainsi de son costume, qui était rigoureusement celui des évêques ... » (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine (1844-1846)*, 233-234).

double » tibétain du guide suisse.²⁸ Qui plus est, c'est par l'entremise de Nima que sera révélée la nature mystique de Jos-Mari.

Tout d'abord, Nima, s'inquiétant des difficultés d'acclimatation de Jos-Mari à l'altitude, demande à ce dernier « s'il ne portait pas sur lui d'amulette, de charme qui lui assurât la protection de son dieu personnel » (35). La réponse de Jos-Mari allège ses craintes : « *Jos-Mari lui ayant montré son scapulaire et la grappe d'or de ses médailles, Nima se rassura. Après quoi, [Nima] fit admirer à son nouveau compagnon sa boîte à charmes, le petit étui d'argent suspendu à son cou, et qui renfermait des prières bouddhistes et des figurines de saints* » (35, c'est nous qui soulignons).

Dans cet extrait, Peyré fait d'une pierre deux coups : il définit une relation plus étroite entre les deux personnages par-delà leurs différences ethniques, culturelles et religieuses, et il fait porter par Nima un jugement sur le port d'effigies chrétiennes : le scapulaire de Jos-Mari et l'étui d'argent du sherpa sont présentés sur un pied d'égalité de type positif. En effet, Peyré n'associe aucune négativité – superstition naïve, imbécile, inutile, etc. – à ce port d'amulettes : l'extrait ci-dessus contient en germe le principe de tolérance que Jewar Singh exprimera une quarantaine de pages plus tard : « Il n'y a qu'un seul Dieu » (81).

La deuxième partie du roman complète la relation duelle entre Jos-Mari et Nima : Peyré y insiste sur le fait qu'ils appartiennent à la même catégorie sociale : pour preuve, en tant que porteur et guide, ils possèdent tous deux un livret dans lequel leurs divers employeurs ont inscrit leur satisfaction (138-139).

Par-delà ces rapprochements religieux et personnels, Nima joue un rôle crucial dans l'intrigue de *Mont Everest* : il dévoile une personnalité *autre* de Jos-Mari. Alors que la première partie du roman met l'accent sur la déchéance physique et mentale du guide suisse, Peyré développe progressivement une perspective alternative à Jos-Mari par l'entremise du sherpa. C'est tout d'abord son apparence *physique* qui le distingue – « un beau modèle, avec sa ligne de grimpeur, ses yeux d'edelweiss, ses cheveux d'or » (18). L'élément essentiel de cette caractérisation, c'est l'évocation des yeux du guide, car ce sont eux qui révéleront peu à peu la vraie nature *mystique* de Jos-Mari. Peyré insiste, en effet, à plusieurs reprises sur « le pouvoir » de ses « yeux de ciel » (35) sur le porteur Nima : « le ciel de ses yeux, dont le pauvre sherpa ne pouvait supporter la lumière surnaturelle » (62). Un mendiant tibétain en fera lui aussi l'expérience : « Quelques secondes, le mendiant dévisagea Jos-Mari, puis il baissa la tête, comme aveuglé, et, à nouveau, se prosterna » (70). La rareté des yeux bleus en Himalaya ne saurait être la seule explication de ce comportement étrange : Jos-Mari ayant continué son chemin, ce mendiant en révélera alors la signification à Nima – et aux lecteurs stupéfaits, que Peyré n'avait aucunement préparés à une « révélation » de ce type : « "Aveugle ! Ne vois-tu donc pas que tu accompagnes *Champa, le Bouddha Futur* ? Le ciel de ses yeux ne t'a-t-il pas frappé d'adoration ?" Puis le

²⁸ Les lecteurs peuvent se rendre compte de cette complémentarité avant que Jos-Mari ne le fasse lui-même : Peyré emploie un mode de narration « hétérodiégétique externe » (Gérard Genette, *Figures III*) qui lui permet de dévoiler au lecteur des informations qui ne deviendront évidentes que plus tard pour ses personnages.

mendiant était tombé en crise : "Il est, il est venu !"» (74, c'est nous qui soulignons).²⁹

Jewar Singh avait qualifié Jos-Mari d'« homme qui s'ignore encore » (53), mais ce commentaire s'appliquait à ses capacités physiques. Dans le contexte mystique que nous venons d'évoquer, cette phrase prend une connotation tout à fait surprenante : Jos-Mari n'est plus simplement un grimpeur censé surmonter ses faiblesses et être le premier à venir à bout des difficultés himalayennes, il est la réincarnation du Bouddha, qui « viendrait un jour de l'Occident » (74).

L'expression « tombé en crise » que Peyré emploie à propos du mendiant laisse planer un doute sur la santé mentale de ce dernier, mais cela ne sera pas le cas une soixantaine de pages plus loin. Peyré reprend, en effet, cette idée de réincarnation mystique alors que les porteurs menacent de se mettre en grève : le simple passage de Jos-Mari sous une arche de glace – « arc-boutant de cathédrale d'une aiguille percée à jour et traversée par le soleil » – ramène le calme par « miracle » : « Peut-être crurent-ils à leur tour reconnaître à ce moment-là, sous le nimbe de la lumière, dans "le sahib aux yeux de ciel", le dieu attendu, le Bouddha Futur » (126, c'est nous qui soulignons).³⁰

Les côtés *scientifico-ludiques* de l'expédition – représentés par les allusions historiques aux expéditions britanniques et par le personnage de Mac Pherson – s'estompent au fur et à mesure de l'intrigue de *Mont Everest* et laissent une place de plus en plus grande aux aspects surnaturels et mystiques, dont les représentants principaux sont Nima et Jewar Singh.

La fin du roman marque l'aboutissement de ce processus puisque c'est Nima qui, en tant que « seul témoin » des derniers moments de Jos-Mari, a le dernier mot, littéralement. Dans l'épilogue, c'est Nima que Kate rejoint à Rongbuk pour comprendre comment s'est passée la disparition de Jos-Mari : « Non, non, il n'est pas mort, Jos-Mari... Lorsque je lui ai dit de me laisser là-haut, sur la face, je l'ai vu repartir, passer. Il y avait, au fond de la brume, une porte de lumière, où le vent ne faisait aucun bruit. Il y est entré... Il est maintenant dans son ciel » (247-248).

Dans *Mont Everest*, il est évident que l'ascension du plus haut sommet du monde ne se produit pas sur le mode *scientifico-ludique*, mais sur un mode *mystico-ludique* que Peyré a préparé, comme nous avons pu le voir, de diverses manières tout au long de l'intrigue. Dans son roman, dépassant le conflit entre catholicisme

²⁹ Peyré ne donne aucune explication sur cette obscure référence mystique : il s'agit en fait de Maitreya, parfois appelé le « bouddha du futur », qui est censé apparaître dans l'avenir et atteindre l'illumination pour devenir le prochain bouddha, le précédent étant le bouddha actuel (Siddhârta Gautama Sakyamuni). Cette croyance en l'avènement de Maitreya est partagée par les courants hinayana et mahayana du bouddhisme (renseignements tirés du site Internet Wikipédia : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Maitreya>, consulté le 27 février 2014).

³⁰ Jos-Mari est-il donc une figure christique, comme nous l'avons mentionné précédemment (en note 20), ou l'incarnation du Bouddha futur ? Le dénouement de *Mont Everest* n'apportera aucune réponse à cette interrogation : ces différences religieuses se fondent dans le mysticisme de la montagne sacrée.

et bouddhisme tibétain, Peyré instaure donc l'Everest comme espace sacré, permettant l'accès au divin.

Conclusions sur *Mont Everest*

Mont Everest est le premier roman de la littérature de l'himalayisme et sa résolution est loin d'être claire, ou convaincante, mais une chose est sûre : elle ne correspond aucunement au modèle *scientifico-ludique* qui sous-tend la pratique des montagnards : il n'est donc pas surprenant que ceux-ci ne s'y soient pas « retrouvés » et n'aient pas fait de *Mont Everest* un « classique » de la littérature de montagne.

Michel Ballerini a remarqué que ce roman n'était pas « sans valeur [littéraire] », mais il a largement critiqué son « caractère hétéroclite », son peu de vraisemblance psychologique et ses faiblesses narratives (159). Au terme de notre analyse, notre conclusion va dans le même sens, mais il faut avouer que certaines des invraisemblances et faiblesses relevées par Ballerini sont moins « criantes » qu'à l'époque de sa publication. Par certains côtés, elles sont même d'une modernité étonnante. En effet, rétrospectivement, *Mont Everest* présente un intérêt non négligeable du point de vue de l'himalayisme et, à trois titres, il peut faire figure de précurseur de l'évolution de cette activité.

Premièrement, en décrivant en 1942 une équipe de grimpeurs très réduite et venant d'horizons différents, Peyré préfigure l'essor que prendront les expéditions à partir des années 1970, à la fois, en termes de légèreté et d'internationalisation.

Deuxièmement, Peyré décrit une ascension de l'Everest sans oxygène (183, 193-194, etc.), ce qui ne correspondait aucunement à la conception de l'himalayisme qui régnait à l'époque de la publication de son roman. Or, Reinhold Messner et Peter Habeler ont réalisé cet exploit en 1978, et plusieurs autres grimpeurs l'ont réédité depuis. Comme dans le cas des expéditions « légères », il ne s'agit nullement d'une généralisation, mais d'une sorte d'idéal auquel seuls les meilleurs grimpeurs peuvent aspirer.

Troisièmement, à une époque où le colonialisme, et le mépris des autochtones, étaient encore souvent de règle, Peyré accorde une grande importance au sherpa Nima. Il faut reconnaître qu'il n'innove pas entièrement en cela, puisque les récits britanniques des années 1920 et 1930 reconnaissent la contribution de ces porteurs de haute altitude, mais Peyré dépasse largement ce modèle et la place accordée à Nima préfigure *l'importance historique* que prendront les sherpas au sein des expéditions occidentales en Himalaya, importance confirmée et assurée durablement lors de la double ascension de l'Everest par Sir Edmund Hillary et Tenzing Norgay en 1953.

En tant que premier roman de l'himalayisme, *Mont Everest* a posé certains jalons littéraires qui ont été repris par la suite. Ainsi, par de nombreux côtés, on peut interpréter l'excellente nouvelle « Demeure des Dieux » (1951) de Samivel comme une réécriture synthétisée et « modernisée » des éléments constitutifs de *Mont Everest*. Depuis, parallèlement aux avancées *scientifico-ludiques* de plus en plus poussées des expéditions himalayennes, une bonne partie de la littérature de l'himalayisme a tiré son inspiration des éléments *mystico-ludiques* présents dans

Mont Everest. Une étude plus large et plus approfondie de la notion de « *complexe mystico-ludique* » que nous avons dégagée du roman de Peyré permettrait-elle alors de définir une « philosophie de l'Everest », et de préciser ses rapports avec la « philosophie du mont Blanc » de Giudici ? C'est un domaine que nous allons continuer à explorer.

Bibliographie

- Adam, Bénédicte et Jean-Michel. *Le Roman de montagne ou l'alpinisme dans le roman*. Paris : Librairie Larousse, 1977.
- Anker, Conrad et Roberts, David. *The Lost Explorer*. New York : Simon & Schuster, 1999.
- Archer, Jeffrey. *Paths of Glory*. London : MacMillan, 2009.
- Ballerini, Michel. *Le Roman de montagne en France*. Paris : Arthaud, 1973.
- Ballu, Yves. *Les Alpinistes*. Grenoble : Glénat, 1997.
- Chalon, Jean. *Le lumineux destin d'Alexandra David-Néel*. Paris : Librairie Académique Perrin, 1985.
- David-Néel, Alexandra. *Correspondance avec son mari, Édition intégrale, 1904-1941*. Paris : Plon, 2000 ;
- . *Magie d'amour et magie noire* (1938). Paris : Plon, Collection Pocket, 1977.
- . *Mystiques et magiciens du Tibet* (1929). Paris : Plon, Collection Pocket, 1980.
- Desorbay, Michel. *La Paroi* (Julliard, 1959). Grenoble : Artès, 1996.
- Didier, Hughes. *Les Portugais au Tibet : Les premières relations jésuites (1624-1635)*. Paris : Éditions Chandeigne, 1996.
- Foster, Barbara et Michael. *Forbidden Journey: The Life of Alexandra David-Néel*. San Francisco : Harper and Row, 1987.
- Giudici, Nicolas. *La Philosophie du mont Blanc: De l'alpinisme à l'économie immatérielle*. Paris : Grasset, 2000.
- Howard-Bury, C. K. (Lieut.-Col.). *Mount Everest, The Reconnaissance 1921*. New York : Longmans, Green and Co, 1922.
- Holzel, Tom et Salkeld, Audrey. *The Mystery of Mallory and Irvine* (1986, 1996). London : Pimlico, 1999 (2^e édition révisée).
- Huc, Régis-Évariste. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine (1844-1846)*. Tournai : J. Casterman et Fils, 1850.
- Michelet, Jules. *La Montagne* (1868). Paris : Calmann-Lévy, 1930.
- Michell, Ian et Rodway, George. *Prelude to Everest: Alexander Kellas, Himalayan Mountaineer*. Édimbourg : Luath Press Ltd, 2011.
- Mossière, Gilles. « L'imaginaire de la montagne chez Jean-Jacques Rousseau. » *Lectures de Jean-Jacques Rousseau : Sélections, mimétismes et controverses*. Paris : Editions Le Manuscrit, 2014.
- Peyré, Joseph. *Mont Everest* (1942). Paris : Hoëbeke, 2003 ;
- . *Matterhorn* (1939). Paris : Grasset, Les Cahiers rouges, 1992.
- Reclus, Élysée. *Histoire d'une montagne* (1880). Pau : Éditions PyrÉmonde/Princi Negue, 2005.
- Samivel. « Demeure des dieux. » *Contes à pic* (1951). Paris : Arthaud, 1991, 223-287.
- Sanford, Robert W. *The Canadian Alps: The History of Mountaineering in Canada (Volume 1)*. Banff : Altitude Publishing, 1990.
- Siemon, Stephen. « Climbing Mount Everest: Postcolonialism in the Culture of Ascent. » *Canadian Literature* 158 (Automne 1998). 27 février 2014. <<http://canlit.ca/issues/158>>.