

Représentations Coloniales de Lahontan à Camus

by

Oliver Gloag

Department of Romance Studies
Duke University

Date: _____

Approved:

Fredric Jameson, Supervisor

David Bell

Roberto Dainotto

Philip R. Stewart

Dissertation submitted in partial fulfillment of
the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the
Department of Romance Studies in the Graduate School
of Duke University

2012

ABSTRACT

Représentations Coloniales de Lahontan à Camus

by

Oliver Gloag

Department of Romance Studies
Duke University

Date: _____

Approved:

Fredric Jameson, Supervisor

David Bell

Roberto Dainotto

Philip R. Stewart

An abstract of a dissertation submitted in partial fulfillment of
the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the
Department of Romance Studies in the Graduate School
of Duke University

2012

Copyright by
Oliver Gloag
2012

Abstract

In my dissertation, I connect the role of literature and its interpretations with France's current occultation of its colonial and imperial past and present. The dissertation puts forth a re-consideration of an excluded work and of some hexagonal classics across time periods.

The first chapter focuses on an excluded author from the canon, The Baron de Lahontan (1683-1716). His Dialogues avec un sauvage (1703) are unique because the strident critique of the clergy, the wealthy and the aristocracy is free from patriotic and essentialist concerns. Today his works are claimed by some Amerindian scholars (such as George Sioui) as illustrative of Amerindian values, but largely ignored by French educational and publishing institutions. I then examine briefly Diderot's Supplément au Voyage de Bougainville (1773). The comparison of Diderot's Supplément with Lahontan's Dialogues underscores the fact that Diderot's critique of colonialism was not the primary objective of this work and was limited to issues of sovereignty and pointedly left aside the issue of commerce and indirect political influence.

The second chapter is on the work of Flaubert, Salammbô. I propose that Flaubert's Salammbô (1862) paints a world in which a collective consciousness based on class begins to emerge. My analysis expands on Sartre's work in L'idiote de la famille. I propose that in Salammbô, Flaubert finds a space in which to

unfold his own contradictions (as symbolized in the novel by those of Salammbô herself) regarding his belonging to and hatred of the French bourgeoisie

In the third chapter, I examine the works of Maupassant as a journalist and novelist in the context of colonialism. As a journalist he defended the interests of an emerging class of *colons* by engaging in a complicated manipulation of public opinion. Maupassant was also the author of a classic novel Bel-Ami (1885) which can be read as a ruthless indictment of the financial motivations behind France's colonial expansion. One of my arguments is that Maupassant's fiction in relation to the colonial renewal of the 1880's was what Balzac's novels were to emerging capitalism: his powers of observation transcend his political beliefs.

The final chapter is about Camus's L'Étranger (1942) and Le Premier Homme (written in 1959 but published posthumously in 1994) and his relation with Sartre. I examine how the historical events shaped Camus's fiction and how after his death they contributed to his standing in the literary field today. In L'Étranger Camus does not acknowledge Arab characters by name, nor is the violence inflicted upon them considered either central or worthy of particular concern. I argue that Camus's standing today as a progressive and humanitarian thinker, despite writing for the French colonial empire, is indicative of France's inability to come to terms with its colonial past.

My re-visitation of the above works has led me to examine the notion of progress in history and how its political corollary, the division between progress and reaction (later between left and right) does not incorporate the issue of colonialism. I also attempt to assess the colonial and imperial projects as endeavors motivated primarily by economic gains of specific social groups which used race and identity as justifications and cover ups. This interpretative framework is based on the theories put forth by Jean-Paul Sartre in his works on colonialism, racism and Flaubert.

This dissertation contributes a novel critique of hexagonal canonical works and proposes a re-evaluation of the extensive influence of political imperatives on the elaboration and status of works of literature.

Dedication

For Tracy.

Table of Contents

Abstract.....	iv
Dedication	vii
Table of Contents	viii
Acknowledgements	x
Introduction	1
1. Lahontan et ses <i>Dialogues</i> : un cosmopolite plus radical que ses successeur	11
1.1 Introduction	11
1.2 Mélange des genres, inversions des rôles.....	14
1.3 Des dialogues ni exotiques ni ethnocentriques mais curieux.....	18
1.4 Critique universelle de la mécanique rhétorique religieuse	21
1.5 Sur les lois et le double discours.....	27
1.6 Du bonheur, ou : l'argent et le malheur.....	30
1.7 Lahontan révolutionnaire ?	39
1.8 Impérialisme, colonialisme, Diderot et le <i>Supplément au voyage de Bougainville</i>	43
2. <i>Salammbô</i> roman social	56
2.1 Introduction	56
2.2 La réception.....	59
2.3 Le contexte historique	78
2.4 Le contexte – les ajouts de Flaubert.....	80
2.5 Spendius	82
2.6 Hamilcar	91

2.7 Salammbô et Mâtho	101
3. Maupassant et le colonialisme : thuriféraire ou détracteur ?	107
3.1 Les chroniques de Maupassant.....	108
3.2 Maupassant en Algérie.....	109
3.3 La fiction de Maupassant.....	123
4. Camus et les colonies : à rebours de l'Histoire	131
4.1 Introduction	131
4.2 <i>L'Étranger</i> roman subversif.....	138
4.3 Représentations coloniales : indifférence et loyauté de Meursault	145
4.4 L'unité sérielle du colon dans <i>L'Étranger</i>	150
4.5 Les rapports au temps et à la nature chez Camus ou comment échapper à l'Histoire	155
4.6 Sur le style de <i>L'Étranger</i>	161
4.7 Camus à rebours de l'Histoire	164
4.8 Sartre et Camus <i>inséparables</i>	172
Conclusion	179
Bibliography	192
Biography	211

Acknowledgements

I would like to thank Duke University, the Romance Studies Department, the French Language Program, the Graduate School, and the Anne T. and Robert M. Bass Fellowship for Undergraduate Instruction for financial support during this project.

Many people have helped this dissertation along the way. For his advice, indulgence, hospitality and constant support I am very grateful to my supervisor, Fredric Jameson. I am indebted to Philip Stewart for his teaching and for introducing me to the baron de Lahontan. Many thanks to David Bell for all his excellent advice on Maupassant and Flaubert, as well as on all matters related to the graduate school. Thank you also to Roberto Dainotto for his availability and excellent insights on Camus and Lahontan.

In the matter of Camus political itinerary and relation with Sartre, invaluable and effective help was generously provided by Ian Birchall. I would also like to thank Azouz Begag for his enthusiastic response to that part of the dissertation.

In matters both large and small intellectuals, academics, colleagues and friends have helped me along the way. In particular, I would like to thank Carole Aciman (*sine qua non*), Erec Koch, Bob Skippon, Renaud Heinich, Deborah Reisinger, Fred Erard, Valentin Mudimbe, Pascale Casanova, Anne-

Gaëlle Saliot, Joe Talley, Gayatri Spivak, Dominique Dubosc, Jean-Jacques Thomas, Martial Bonhomme, Jean-Philippe Delvaux (for consistently unearthing the books I thought unobtainable!) and Joyce Wu.

Special thanks to the staff as a whole of Duke University libraries, and in particular to Glenda LaCoste at Inter Library Loans for her patience and for sending photocopies of the complete works of Lahontan across the Atlantic. Thanks to Heidi Madden who went over and beyond her duties as a librarian on many occasions.

Hurricane Katrina expelled me from New Orleans and Tulane University but the late Phyllis Howren invited me into her Chapel Hill home for a year, and Erika Lindemann opened the doors of the University of North Carolina at Chapel Hill. Those gestures of solidarity helped me survive the ordeal and will not go unremembered. That fateful year, Alice Kaplan at Duke and Dominique Fisher, Hassan Melehy and Martine Antle at the University of North Carolina – Chapel Hill all welcomed me with open arms. Since then, the unwavering support and friendship from Martine Antle and Sahar Amer is another great legacy from these tumultuous times.

This dissertation owes much to my friend and comrade Fabien Le Dantec. He gave every page the benefit of his vast erudition. Our exchanges on literature and politics were not just the spark that started the fire; they have kept it going.

His willingness to help and share his knowledge cannot be adequately acknowledged.

I would also like to thank my father Julian Gloag, whose integrity, wisdom and humor have served me well. Thanks to my mother Danielle Haase-Dubosc for her generosity, advice and constant support. I am also very grateful to Caleb Hayes my step-son for his patience and for being there at the right time on more than one occasion.

Last not least, I would like to express my gratitude to my wife, Tracy who has had to live with this project from its inception. Her strength and resilience were and continue to be an inspiration. Her constant encouragements, her help and her faith in my ability sustained me throughout the process. This dissertation is dedicated to her.

Introduction

Notre thèse est fondée sur la problématique générale suivante : dans quelle mesure l'élaboration et l'interprétation de textes littéraires hexagonaux sur le colonialisme sont-elles soumises à des impératifs politiques ?

Avant d'entreprendre une revue de l'imbrication du politique et du littéraire autour de la question coloniale, notons que les mots sont eux-mêmes soumis à des pressions qui en changent le sens.

C'est en consultant le dictionnaire (gardien de la doxa culturelle et du savoir républicain depuis Littré et Larousse) qu'on appréhendera à quel point le passé colonial de la France est refoulé. Quant au mot « colonialisme » tous les dictionnaires aujourd'hui publiés en France (Larousse, Trésor de la Langue Française, Petit et Grand Robert, Littré) s'accordent peu ou prou sur une définition laconique du terme. Prenons celle du petit Robert :

Colonialisme : n.m. (1910 ; de colonial). Péj. Système d'expansion coloniale. V. Colonisation. (337)

Les dictionnaires s'appuient tous également sur l'autorité qui leur est conférée pour dater l'origine du mot à 1910.

Pourtant en 1905 paraît une étude très détaillée de Paul Louis, journaliste et homme politique (1872-1955) intitulée Le colonialisme. Cette omission collective est selon nous symptomatique d'une incapacité de la France

républicaine et de ses institutions à faire face à un passé colonial qui dès la IIIe République est consubstantielle à celle-ci.

Ce véritable déni est éminemment politique car le refus d'assumer le legs colonial recouvre le véritable danger pour l'identité républicaine qui est l'identité de classe. Danger qui motiva en partie les aventures coloniales à la fin du XIXe siècle, Renan l'explicitera comme nous le verrons plus loin. Ce lien entre la lutte des classes et le colonialisme c'est justement Paul Louis qui l'a fait dans sa définition « oubliée » par les gardiens de la mémoire collective républicaine :

L'expansion coloniale n'est pas, de nos jours, un phénomène particulier à tel ou tel État. Elle (...) [est] l'une des manifestations organiques du régime capitaliste. (5)

Notons ici que notre définition du colonialisme nécessite au préalable une définition de l'impérialisme. Car nous proposons que le colonialisme est une manifestation de l'impérialisme parmi d'autres. L'impérialisme est une mise en dépendance économique dont l'origine est un échange inégal. Cet échange inégal se réalise et se maintient de façons différentes selon les époques. L'impérialisme comprend donc selon nous le mercantilisme (produit d'un monopole monarchique qui promeut un système monétaire), le colonialisme (une domination économique et militaire directe d'une nation à une autre à des fins d'exploitation), ainsi que le néo-colonialisme (système d'exploitation

économique qui se caractérise par la sous-traitance de l'exploitation des élites indigènes, les pays exploités étant alors nominalement indépendant).

Le colonialisme est une manifestation temporelle (qui peut durer des siècles) de l'impérialisme, sa critique n'implique donc pas forcément une opposition ni à l'impérialisme ni au principe d'accumulation et d'exploitation qui en sont les matrices.

Témoin l'usage du terme francophonie, emblématique d'une supposée critique du colonialisme, qui évite un questionnement plus large sur le système économique qui l'a engendré.

Comme nous le voyons, cette modification du sens premier du mot « francophonie » est un exemple de ce double déni du legs colonial et du présent impérial de la France. Certains considèrent pourtant l'avènement de la « francophonie » en nouvelle catégorie littéraire comme un progrès récent dans le débat sur le colonialisme.¹ Attardons-nous au préalable sur la définition du terme, Le Trésor de la langue française définit le mot ainsi : « *l'ensemble de ceux qui parlent français.* » La littérature francophone devrait donc inclure tous les écrivains francophones (de Balzac à Bouraoui en passant par Loti et Césaire) pourtant ce n'est pas le cas. On se retrouve face à une sorte de synecdoque

¹ Point d'ambiguïtés similaires dans le monde de la politique : le mot désigne tout ce qui a trait aux anciennes colonies. Ainsi le ministère actuel des anciennes colonies est officiellement nommé « ministère de la coopération de la *francophonie* » — ministère délégué au Quai d'Orsay.

inversée : on prend un mot qui désigne un tout pour n'en désigner qu'une partie. L'expression « littérature francophone » à une signification implicitement exclusive² : elle ne désigne que les écrivains issus d'anciennes conquêtes militaires françaises (de la nouvelle France à l'Algérie). Par exemple, Simenon n'est pas considéré comme un écrivain francophone selon la définition implicite en vogue. Ce qui est souvent conçu comme classification valorisante étend au champ littéraire les frontières entre métropole et anciennes colonies et de ce fait les entérine. Ce processus ne se s'accomplit pas ouvertement : la disparité entre le signifiant (francophonie) et le signifié (littérature de langue française de pays ayant été colonisés) est une autre manifestation d'une logique culturelle fondée sur le refoulement du passé colonial Français.³

Notre propos est donc d'examiner l'influence et la genèse de cette logique sur trois siècles appliquée à des œuvres qui selon nous traitent du colonialisme. Les auteurs sont Le Baron de Lahontan (Dialogues avec un sauvage); Diderot (Supplément au voyage de Bougainville); Flaubert (Salammbô) ; Maupassant (Bel-Ami) et Camus (L'Étranger, Le Premier Homme).

² On trouve ainsi fréquemment dans les Universités des départements de littérature Française *et* Francophones

³ Voir le manifeste de Le Bris « Pour une littérature-monde » dont de nombreux écrivains sont signataires, qui conteste l'usage courant du terme francophonie. Mais notons aussi les réactions hostiles au manifeste – issus surtout des milieux universitaires – par exemple l'introduction de Lionnet dans le volume récent The Creolization of Theory. Aussi le volume Transnational French Studies, Postcolonialism and Littérature-monde.

Nous avons choisi les Dialogues du baron de Lahontan parce qu'ils ne correspondent pas à une vision de la production littéraire hexagonale qui serait incapable d'une opposition radicale au colonialisme français avant Sartre. Cette vision est celle de Michèle Duchet qui dans la préface de son ouvrage

Anthropologie et histoire au siècle des lumières propose la catégorisation

suivante :

[D]epuis la découverte de l'Afrique et de l'Amérique, depuis le début du processus de la colonisation, l'homme sauvage est objet, l'homme civilisé seul est sujet (Maspero ed. 17).

Notons que Duchet voulait fort justement s'opposer à une vision de la littérature française qui propose que peu ou prou tous les auteurs des Lumières étaient anticolonialistes. Mais ce faisant elle se fondait sur l'acceptation d'un corpus constitué par les tenants de cette école qui fait de Lahontan un auteur exclu ou mal lu. Autrement dit l'interprétation de Duchet présuppose l'acceptation des critères de ceux auxquels elle s'oppose. Car on le verra, Lahontan, (officier déserteur, déclassé puis exilé), en raison de la virulence de sa condamnation des sociétés Européennes et Huronnes et de son appel à une révolte violente, ne correspond pas à la catégorisation de Duchet.

Inclure Lahontan et la radicalité de ses Dialogues dans notre corpus permet d'éviter les dérives essentialistes qui voudraient que la production

littéraire hexagonale avant le vingtième siècle soit obligatoirement impérialiste ou colonialiste.⁴

Il est néanmoins certains que pour beaucoup de critiques l'étude de grands classiques tels que Maupassant, Flaubert et Camus permet de donner libre cours à une vision révisionniste de l'histoire coloniale. On verra que pour certains critiques les Souvenirs de Voyage dans lesquels Flaubert s'autocensura quant à sa critique du colonialisme furent d'une lucidité incomparable : « un texte toujours surprenant de vérité » (de Biasi. Quatrième de couverture). Pour d'autres Maupassant fut un critique « définitif » du colonialisme (Delaisement, 83), et le statut des Arabes dans L'Étranger de Camus n'est rien de moins qu'une marque de respect (Abbou, « Pléiade », 1226). Ce relevé permet de vérifier à quel point les interprétations de la littérature et la constitution d'un canon littéraire sont importants pour l'établissement d'une culture du déni quant au passé colonial français. La critique littéraire révisionniste il faut le noter, interprète souvent les stratégies littéraires de nos auteurs comme des éléments lui permettant de nier les aspects politiques d'une œuvre.

Il s'agira donc de comprendre les moyens proprement littéraires employés par nos auteurs dans les œuvres sélectionnées et puis, de suivre leur réception afin de mieux dégager sa fonction politique. C'est ainsi que l'imbrication du

⁴ Raisonnement qui correspond au projet néocolonial qui se focalise sur la domination chromatique au détriment de l'exploitation économique.

politique et du littéraire autour de la question du colonialisme pourra être analysée.

Un critère de sélection – compte tenu du prédicat de départ, à savoir l'existence du lien entre politique et littérature – a été de retenir des textes qui ont obtenu un succès auprès de l'opinion publique (notion changeante selon les époques). C'est évidemment une condition *sine qua non* pour l'examen d'une part, de la perception de l'influence d'un texte sur l'opinion publique et de l'autre, du rôle de la réception au fil du temps. Notons aussi que le choix de textes sur plusieurs siècles ne s'apparente pas à une tentative d'inscrire les représentations coloniales dans une vision diachronique qui s'associerait à l'idée d'une progression des esprits dans le temps. Au contraire, le choix de nos textes vise à établir l'hypothèse d'une régression des valeurs « progressistes » issues du mouvement d'idées radicales qui débuta à la fin du XVIIIe siècle (popularisé par J. Israel sous le nom de « Radical Enlightenment »⁵) aujourd'hui subverties.

On argumentera que chaque technique narrative prend en compte – à divers degrés – le niveau de risque associé à la publication de textes, fussent-ils seulement critiques envers le projet colonial. Il nous faudra examiner les stratégies mises en œuvre pour échapper à la censure tout en permettant de faire

⁵ Voir son ouvrage homonyme, Radical Enlightenment.

passer leur message. L'inclusion ou non de ces précautions influera également sur la postérité de l'auteur et de son œuvre.

Nous verrons que même dans les textes qui critiquent un tant soit peu le projet colonial, les subterfuges abondent. Mais l'emploi de ceux-ci diffère selon l'œuvre, selon l'objectif politique. Ainsi l'ironie de Flaubert est à double emploi: elle sert à ridiculiser sa cible, mais elle a aussi vocation prophylactique : elle protège son auteur en lui permettant de nier – avec plus ou moins de bonheur – la dite interprétation ironique. L'ironie de Lahontan, par contre à des visées plus offensives ; même les aspects que l'on pourra croire motivés par des précautions oratoires sont subversifs : Lahontan, l'auteur, s'exprime dans ses Dialogues à travers son ennemi putatif, Adario (l'indien qui a voyagé), et il fait de son personnage dans les Dialogues le porte-parole maladroit et hypocrite de ses ennemis (les jésuites, les militaires, la couronne, la propriété privée). Ainsi, la stratégie d'écriture de Lahontan ne sert pas à ménager ses ennemis de quelque façon que ce soit ; derrière son ironie se cache le pamphlet.

On tentera aussi de faire le lien entre les prises de positions politiques de l'auteur et ses stratégies d'écriture. Par exemple, la narration impersonnelle et l'ironie servent-elles de paravent à Flaubert pour faire passer des idées « immorales » comme le suggère Wayne Booth ? Y-a-t-il des techniques narratives dont l'emploi correspond au positionnement de l'auteur dans la

société ? Cette interrogation que l'on poursuivra pour chacun des textes de notre cursus, ne se cantonne pas uniquement à la technique narrative, mais touche plus largement au genre: la reprise du dialogue socratique chez Lahontan ; le conte chez Diderot ; le roman historique (Salammbô) ; le roman naturaliste (Maupassant) et existentialiste (Camus).

Notre propos a donc de multiples objectifs : il s'agira de montrer que de par le choix des textes (notamment au collège)⁶ et de par leur interprétation soumise à des pressions législatives⁷ il existe bel et bien une vision biaisée des rapports de la littérature française au colonialisme. Nous soutenons que cette mise en valeur de certains textes et la mise à l'écart d'autres, ont été et continuent de constituer le pendant culturel d'une politique colonialiste et impérialiste. Une politique qui, si elle n'est plus aujourd'hui coloniale, perdure hors des frontières de la France grâce et pour la puissance économique des grands groupes industriels français et sous la protection de l'État français et de son armée. Cette politique se manifeste en France à travers une véritable culture du révisionnisme

⁶ Exemple récent : le retrait du programme du Discours sur le colonialisme d' Aimée Césaire par le ministre de la culture à l'époque (Bayrou) à la demande de la majorité parlementaire. Voir l'article «Quand Bayrou retirait Césaire des programmes de français ».

⁷ Notons là aussi que l'Assemblée nationale a récemment (2005) élaboré un projet de loi qui voulait encourager les professeurs et enseignants français à s'attarder sur le « rôle positif » de la colonisation. Projet de loi non signé.

historique qui est fondé en partie sur un enseignement biaisé de la littérature et de son histoire. Nous proposons ici l'ébauche de lectures alternatives.

Chapitre One:

Lahontan et ses *Dialogues* : un cosmopolite plus radical que ses successeurs

1.1 Introduction

Publié d'abord en 1703, Les Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un Sauvage (« Dialogues ») du baron de Lahontan – tour à tour noble et pauvre ; soldat français puis intellectuel apatride ; écrivain successivement populaire, incompris, maudit puis oublié – sont uniques à plus d'un titre : la critique des injustices par le biais d'une ironie stridente que l'on retrouve tout au long du texte est désordonnée parce que dégagée des pressions et atavismes patriotiques ; elle est aussi en rupture – une rupture avant l'heure pour ainsi dire – de par sa radicalité avec le réformisme politique de ses plus illustres successeurs. J'avance ici que Lahontan est une exception dans la littérature française : son texte n'est pas le pendant littéraire d'un projet colonial ou mercantiliste; au contraire, la vision qu'il offre transcende les réactions identitaires et propose une narration des conflits humains sur un plan global positionné en termes d'exploitation plutôt que de domination.

Quand Louis Armand de Lom D'Arce, plus connu sous le nom de baron de Lahontan, quitte le Béarn pour le Canada, nous sommes en 1683. Lahontan s'engage avec les troupes de la Marine française, il a dix-sept ans, son père est mort il y a neuf ans et les finances familiales périclitent. Alors qu'en France le

château familial a dû être vendu à des créanciers et que sa mère et ses sœurs montent selon toute vraisemblance à Paris pour gagner leur vie (Ouellet 11-12), Lahontan grimpe les échelons de la hiérarchie militaire pour accéder (en 1691) au rang de capitaine et participe à deux expéditions militaires contre les Iroquois alliés des Anglais. Neuf ans plus tard, à la suite de conflits avec le gouverneur de Nouvelle-France, Lahontan déserte l'Armée française et devient effectivement apatride. Les dix années suivantes il va vivre dans diverses capitales européennes et tenter de rentrer dans les faveurs du roi de France afin de pouvoir retourner vivre en France. Mais après dix ans de vains efforts, la rupture avec la France est consommée : il publie ses écrits critiques sur l'entreprise coloniale française. Il terminera sa vie à Hanovre comme courtisan et correspondit notamment avec Leibniz. Il y mourra en 1716.

Le constat a été fait maintes fois : les Dialogues, l'ouvrage le plus connu de Lahontan, a bénéficié d'un succès considérable (il a été réédité six fois entre 1704 et 1723), au point d'être repris et transformé à l'instar du Don Quichotte de Cervantès par un pamphlétaire protestant¹. Pourtant, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle ses œuvres ne seront plus réimprimées. Et malgré le fait qu'il ait, de l'avis de nombreux commentateurs, influencé grandement « les philosophes » de cette seconde moitié du XVIII^e siècle, il n'est cité directement

¹ Il s'agit de Nicolas de Gueudeville. Voir l'article de Boisvert.

dans leurs écrits ni par Voltaire, ni par Rousseau, ni par Diderot. Ce silence est intrigant et l'on tentera de l'expliquer après l'examen de ce qui sépare son œuvre de celle de ses successeurs, notamment son point de vue universel et la nature sociale de sa critique.

Dans ces Dialogues, il est question d'un baron français (qui s'appelle en effet Lahontan) et d'un chef huron (Adario) qui débattent et discutent de façon apparemment désordonnée. À la différence du Supplément au voyage de Bougainville de Diderot, et comme le note Stéphane Pujol, dans ces Dialogues, Lahontan et Adario sont pour ainsi dire seuls, « sans qu'un commentaire extérieur vienne épaissir le sens immédiat des Dialogues » (Pujol 1003). Pourtant on avancera qu'il y a bien un commentaire indépendant et implicite qui ressort de la juxtaposition des points de vue des deux protagonistes.

Ces dialogues comprennent cinq parties et consistent en de brefs échanges entre les deux protagonistes sur des sujets qui furent au centre d'un bouillonnement intellectuel chez les élites de la fin du XVII^e siècle au début du XVIII^e siècle. Spécifiquement, les sujets-titres des Dialogues traitent de la religion ; des lois ; du bonheur (c'est-à-dire de l'argent) ; de la médecine ; et de l'amour et du mariage. Les valeurs autour desquelles l'humanité s'organise et se structure sont donc ici le sujet du texte. Dans chaque débat et à chaque instant, comme nous allons le voir, Lahontan auteur dérouté, subvertit, inverse et

mélange les conventions du genre dialogué, ainsi que les préconceptions, les certitudes et les attentes de ses lecteurs.

1.2 Mélange des genres, inversions des rôles

D'emblée, remarquons le premier subterfuge de Lahontan auteur : il se met en scène et se divise en faisant d'Adario (qui est l'adversaire putatif du personnage de Lahontan) le porte-parole de la plupart de ses attaques — mais pas de toutes — contre la religion, l'argent, la propriété privée et l'injustice en général. Il serait facile d'exagérer l'importance de cette inversion, mais vue du XXI^e siècle, il est aisé de la cataloguer comme une facétie stylistique. Pourtant, cette inversion permet à Lahontan de dévoiler l'hypocrisie des âmes bien-pensantes qui défendent le statu quo. Ce que nous, lecteurs d'un autre âge, percevons aisément, certains lecteurs parmi ses contemporains ne le virent pas. Cette inversion est aussi une mise à distance à vocation prophylactique : écrite au faîte de l'absolutisme de Louis XIV, son auteur a une conscience aiguë du danger encouru par celui qui critique et condamne les fondations du système en place. Il n'y pas ici de mystère : Lahontan le dit lui-même dans son « Avis au lecteur » quand il propose de faire publier d'autres écrits : « lorsque j'auray le bonheur de pouvoir dire des Véritez sans risques & sans danger » (Ouellet ed.

799)². Car tous les lecteurs ne sont pas dupes : à l'époque les Jésuites – une des cibles principales de Lahontan – ils qualifièrent l'auteur des Dialogues d' « homme dangereux »³ et ne le considéraient d'ailleurs ni comme un chrétien ni comme un Français⁴.

Cette inversion est un petit chamboulement de cette version du genre dialogué qu'est le dialogue philosophique. Le dialogue jusqu'alors était traditionnellement soit adversatif soit didactique⁵. Il était fondé en partie sur une binarité apparente et claire : deux points de vue s'opposaient et un savoir ou une leçon était transmise de l'un à l'autre, ou ensemble à travers la mise en scène d'un maître défaisant ses disciples ou ses adversaires. Platon (notamment dans le Gorgias et L'apologie de Socrate) montre un Socrate éducateur qui se bat pour ses idées. Le modèle purement didactique apparaîtra plus tard par exemple dans l'œuvre de Fontenelle (Entretiens sur la pluralité des mondes). Le modèle polémique ou adversatif donne lieu à beaucoup de variantes, comme l'humour corrosif de Voltaire qui s'en sert pour ridiculiser ses adversaires (Entretiens d'un

² On notera que même si Lahontan est en exil quand il publie les Dialogues, il nourrit encore un espoir, au demeurant irréaliste, de retourner en France.

³ Dans le *Journal* jésuite de Trévoux, à la sortie des Nouveaux voyages et des Mémoires de Lahontan on y trouve un « Compte rendu ». Mémoire pour l'Histoire des Sciences & des beaux Arts (article CIX), juillet 1703, p. 1109-118. (Ouellet ed. 57 n.157).

⁴ *Journal* de Trévoux, mai 1703, 907 (Ouellet ed. 103 n. 383).

⁵ Il faudra attendre Diderot et Le Neveu de Rameau, Entretien d'un père avec ses enfants et Jacques le fataliste entre autres pour arriver à un dialogue plus dialectique ou l'acceptation – et non la résolution — des dilemmes et des contradictions comme constitutifs du dialogue. Cette dualité assumée est à son apogée avec Rousseau et son Rousseau juge de Jean-Jacques.

sauvage et d'un bachelier). Cette tradition met en scène le partisan du point de vue de l'auteur comme le héros, ou bien souvent l'auteur lui-même; les rôles sont en tout cas bien établis.

Lahontan propose un combat verbal mais inverse les rôles et fait en fin de compte du « sauvage » le professeur et du « civilisé » son élève ; il rassemble ainsi les deux aspects du dialogue philosophique : la polémique et l'enseignement. Mais l'aspect pédagogique ne réside pas uniquement dans la « leçon » qu'Adario donne à Lahontan, mais aussi dans cet apport de savoir sur les Indiens que Lahontan transmet à ses lecteurs avides de ce genre de connaissances. C'est une autre innovation que Lahontan apporte à cette catégorie de dialogue qui, comme le dit Ouellet dans son introduction, « était devenu[e] un élément constitutif de la relation de voyage au début du XVIII^e ». Car, dans les Dialogues, les Indiens d'Adario sont les plus « authentiques » dans le genre dialogué au moment de leur publication. A l'encontre d'un Montaigne⁶ avant lui, Lahontan a voyagé vers ces Indiens, il a vécu et dialogué avec eux. C'est donc peut-être de façon ironique que Lahontan décrit son Adario comme un « sauvage de bon sens qui a voyagé »⁷ : il se décrit aussi peut-être lui-même tout en critiquant ses contemporains. A l'époque, en effet, un auteur européen qui écrit

⁶ Montaigne qui leur rendit visite au port de Nantes, sans pouvoir leur parler directement. Selon Pierre Villey, Montaigne dans *Des Cannibales* « paraît parler des cannibales uniquement d'après des témoignages oraux » (Montaigne « Pléiade » 202).

⁷ Titre de l'édition de 1703.

comme le fait Lahontan sur les Indiens après avoir voyagé vers eux est presque aussi rare qu'un Indien qui a voyagé. Et cette possible inversion montrerait bien que Lahontan, par certains côtés, s'identifie aux Indiens plus qu'aux Français : il est à l'époque de l'élaboration et de la publication des *Dialogues persona non grata* en France et sa vie est une sorte de voyage perpétuel. Plus Indien que Français, Lahontan ? D'autres que les Jésuites le pensent, à l'instar de l'universitaire amérindien Georges Sioui, on le verra.

Lahontan fut d'ailleurs considéré par beaucoup de commentateurs surtout comme un explorateur ; ses rapports sur la géographie et la faune américaine marquèrent leur époque (souvent remis en question, maintenant réhabilités) et permirent sans doute à Lahontan de survivre une fois exclu de France. Ces connaissances furent considérées comme étant assez substantielles, au point que, plus tard dans sa vie, un Lahontan déserteur et apatride a pu les vendre aux Anglais sous forme d'écrits mais aussi peut-être de services, pour ne pas dire d'espionnage (Roelens 31-33). Mais cet aspect « documentaire » du corpus de Lahontan permit aussi à beaucoup de ses critiques d'attaquer – de façon peut-être ingénue – l'authenticité de certains détails géographiques, botaniques ou autres des *Dialogues*. (Ainsi, même dans les excellentes *Œuvres complètes*, l'éditeur nous rappelle régulièrement que Kondiaronk, le chef indien qui fut le modèle pour Adario [personnage fictif], n'a pas voyagé en Europe.) Ce mélange

des genres (mi-documentaire, mi-fiction) a donc permis à beaucoup de commentateurs soit de mettre Lahontan au ban des auteurs scientifiques pour un manque de constance ou de précision scientifique, soit de l'exclure du canon littéraire par ceux qui le considéraient comme un auteur « scientifique » ! C'est pourtant cette connaissance concrète des Hurons qui donne leur crédibilité aux Dialogues de Lahontan par rapport à beaucoup d'autres textes français sur les colonies, et qui contribue à leur importance et à leur singularité.

1.3 Des dialogues ni exotiques ni ethnocentriques mais curieux

Le plus souvent la représentation du « sauvage »⁸ confronté aux « civilisés » produit deux types de récits : soit exotiques, soit nationalistes. (Soit le sauvage est « bon » donc quasi parfait, soit il est décrit comme une créature mauvaise ou comme un animal.) Ces deux types de récits manichéens s'opposent en apparence seulement : ils sont tous deux fondés sur l'ignorance de l'autre (dans les deux cas il s'agit de l'ignorance de l'auteur métropolitain). Le genre de l'exotisme attribue au sauvage toutes sortes de « vertus »,⁹ imaginaires ou pas. La

⁸ Notons-le d'emblée: Lahontan remet en question la terminologie même en montrant une aversion pour son caractère péjoratif à plusieurs reprises dans les Dialogues, notamment dans la dernière tirade d'Adario (Roelens 163).

⁹ Plus tard, au XIX^e la caricature s'inverse : on passe de la xénophilie à la xénophobie pour justifier l'entreprise coloniale qui devient à terme une partie constitutive de l'identité métropolitaine. Le Roman d'un spahi de Loti est une œuvre représentative de cette évolution.

description des Indiens dans la fameuse lettre (Mundus Novus) d'Amerigo

Vespucci, la première dans le genre, sera largement imitée:

Ils n'ont de vêtement ni de laine ni de lin, ni de coton car ils n'en ont aucun besoin ; et il n'y a chez eux aucun patrimoine, tous les biens sont communs à tous. Ils vivent sans roi ni gouverneur, et chacun est à lui-même son propre maître. Ils ont autant d'épouses qu'il leur plaît, et le fils vit avec la mère, le frère avec la sœur, le cousin avec la cousine et chaque homme avec la première femme venue. Ils rompent leurs mariages aussi souvent qu'ils veulent, et n'observent à cet égard aucune loi. Ils n'ont ni temple ni religion, et ne sont pas des idolâtres. Que puis-je dire de plus ? Ils vivent selon la nature (Todorov 77).

Cette vision simpliste de la vie des Indiens, une vie facile et sans contraintes, ressemble assez au mode de vie et aux pratiques (privées) de la noblesse et des monarques européens. C'est un idéal réactionnaire qui occulte les réalités et coûts sociaux qui permettent ce « paradis terrestre » pour quelques-uns.

Contrairement à beaucoup d'autres auteurs métropolitains qui écrivirent sur les peuples indigènes de pays envahis par la France, dans ses Dialogues, Lahontan explore l'envers de ce décor idyllique. Mais pour la majorité des auteurs qui se serviront des sauvages uniquement comme faire-valoir pour mettre en avant leurs thèses, peu importe les détails ou l'inexactitude des faits : le « bon sauvage » est une simplification utile ! Dans le cas de l'exotisme, le sauvage idéalisé n'est qu'un outil pour ces auteurs. Ce constat ne retire en rien la qualité subversive des écrits d'un Voltaire, par exemple, dans le contexte de l'arène politique et culturelle métropolitaine. On notera néanmoins que ce qui

sous-tend ce type de récit « exotique » où le sauvage a en apparence le beau rôle, c'est l'existence d'une hiérarchie des civilisations dans l'esprit du lecteur européen. Car le but de ces récits est de provoquer un choc, une réaction du lecteur européen sûr de sa supériorité : « Notre civilisation en est arrivée à un tel point qu'un Sauvage est plus heureux que nous ! » Une fois le choc passé, le lecteur se rend compte du subterfuge sans doute, mais garde en tête, on le présume, les arguments de l'auteur. Enfin ces textes fondés sur cette hiérarchie en arrivent à légitimer implicitement le projet colonial (quand projet il y a) : car même si ces récits exotiques ont pour la plupart pour objectifs principaux des règlements de comptes purement hexagonaux -- par exemple Voltaire et ses critiques sur les Jansénistes dans L'Ingénu (Van Den Heuvel 1970)¹⁰ --, c'est parce que ces textes exotiques font des conquêtes et des colonies un élément du paysage de l'imaginaire collectif des Français. Le paysage du territoire conquis devient un élément du décor, un fonds, à terme aussi indiscutable et banal qu'une forêt de pins des Vosges : ainsi se constituera au fil du temps une nouvelle doxa géographique coloniale.

Soyons clairs : un des objectifs principaux de Lahontan est, à l'instar de ses successeurs, d'accuser les sociétés françaises et européennes via le chef huron Adario. Sur le terrain des idées, le débat permet à Lahontan de formuler une

¹⁰ Jacques Van Den Heuvel conçoit L'Ingénu comme un « hommage à La Hontan ».

critique virulente de la monarchie et de la religion, de la propriété privée et de l'argent. Ses armes pour se faire sont l'ironie et le dialogue. Une fois que le lecteur saisit l'objectif subversif du dialogue, Lahontan et Adario peuvent apparaître comme formant un duo comique¹¹ mis en scène pour rendre ces attaques percutantes au possible: ils sont en quelque sorte des alliés objectifs du point de vue de l'auteur – souvent la répartie de l'un renforce l'argument de l'autre. Pourtant, on le verra, le personnage d'Adario et son peuple ne sont dépeints ni comme angéliques, ni comme démoniaques, mais au contraire comme des hommes et des femmes avec leurs contradictions, tour à tour oppresseurs et opprimés, à l'image de leurs homologues français.

Notons aussi que l'ironie dans les Dialogues n'est pas à sens unique : par exemple, les critiques d'Adario sur le christianisme sont suivies de son prosélytisme intransigeant pour sa propre croyance en l'Être suprême. On trouvera ainsi dans les Dialogues une critique *des* croyances.

1.4 Critique universelle de la mécanique rhétorique religieuse

Le contexte politico-culturel de Lahontan auteur fut pertinemment résumé par le titre de l'ouvrage de Paul Hazard : La crise de la conscience européenne 1685-1715. Ce fut une sorte de répétition générale des courants de pensées plus communément associés avec la seconde moitié du XVIII^e siècle. Pourtant, à

¹¹ Lahontan-personnage est ici le faire-valoir d'Adario.

l'apogée du règne de Louis XIV, des esprits libres remettent en cause ses fondements idéologiques, et particulièrement la religion chrétienne. Déjà, presque cent ans avant la Révolution française, l'édifice idéologique de la monarchie commence à se fissurer¹².

Hazard passe en revue ces débats et leurs protagonistes : à chaque grand débat ou penseur son chapitre : « de l'ancien au moderne » ; « Pierre Bayle » ; « Les Rationaux » ; « Locke » ; « Leibnitz » ; « La science et le progrès », etc.... En ce qui nous concerne, Hazard consacre un chapitre à Richard Simon qui, en 1678, fit publier son Histoire critique du Vieux Testament, un examen philologique des archives des textes bibliques. Il en arrive à la conclusion que lesdits textes furent « altérés », « tronqués » et que le récit de la création du monde est « incohérent »¹³. Hazard note que l'ouvrage de Simon rend vide de sens la tradition chrétienne, ce qui explique qu'il fut ainsi interdit. Mais le mal était fait ! Hazard estime que l'ouvrage de Simon apporte une caution intellectuelle à tous les « incroyants » qui peuvent dorénavant se faire l'écho de sa thèse. Et de conclure son chapitre en citant comme exemple un passage des Dialogues dans lequel Adario interpelle Lahontan:

¹² Notons ici, sans le minimiser, que ce grand chamboulement n'a pas donné lieu à une nouvelle doxa nationale : sans mouvement social autour duquel s'articuler, il fut cantonné aux élites intellectuelles.

¹³ Simon tente d'éviter les foudres des autorités en expliquant que ceux qui changèrent les textes sacrés furent inspirés par Dieu. Cela n'a pas suffi et peu de temps après sa publication l'ouvrage fut interdit par un arrêt du conseil du Roi (Hazard 178-186).

Comment veux-tu que je croie la sincérité de ces Bibles écrites depuis tant de siècles, traduites de plusieurs langues par des ignorants qui n'en auront pas conçu le véritable sens, ou par des menteurs qui en auront changé, augmenté ou diminué les paroles qui s'y trouvent aujourd'hui... (Hazard 186).

Mais Lahontan n'use pas uniquement de la thèse de Simon. À y regarder de plus près, on remarque que le débat entre Adario et Lahontan sur la religion est un véritable compendium de tous les arguments en vogue contre la religion chrétienne de l'époque : le refus de la soumission de la foi à la raison ; le rôle du pape et de l'argent¹⁴ ; les contradictions entre les pratiques quotidiennes des chrétiens et les Dix Commandements ; la découverte du Nouveau Monde; la multiplicité des religions.

Ceci valut, après sa mort, à Lahontan de faire partie des auteurs soupçonnés¹⁵ d'être sous forte influence « spinoziste » par le Grosses Universal Lexicon publié à Leipzig en 1750. Accusation sérieuse puisqu'elle incluait comme le note Jonathan Israel tous ceux qui critiquèrent la divine providence, l'Église, les miracles, le système de récompense et de punition divine, bref ceux qui composèrent le « Radical Enlightenment » des années 1650 à 1750 – terme qui est

¹⁴ Cette attaque « économique », qui fait appel aux appétits d'une classe montante, sera employée souvent par les encyclopédistes, notamment par Voltaire dans son Traité sur la tolérance.

¹⁵ Auteurs parmi lesquels on trouve Boulainvilliers, mais qui selon Jonathan Israel sont « généralement ou complètement oubliés » mais souvent plus radicaux et novateurs que leur prédécesseur plus connus par ceux qui étudient les Lumières aujourd'hui (Israel 13).

aussi le titre de l'ouvrage d'Israel, à la fois une expansion et un approfondissement des travaux de Hazard (Israel 13).

Tout au long du Dialogue sur la religion, la critique raisonnée de la religion chrétienne par Adario s'estompe et cède le pas à une apologie intolérante de sa propre croyance : cette juxtaposition de deux discours intolérants suggère une problématique plus vaste.

Un examen de certains passages extraits de ce dialogue nous permettra de suivre ce mouvement qui commence avec le personnage de Lahontan en prosélyte qui exhorte Adario d'«embrasser au plus vite » (Ouellet ed. 802) les « vérités du christianisme », c'est-à-dire la « connaissance du vrai Dieu ». Réponse rationnelle d'Adario qui évoque son désir de ne s'en tenir qu' « aux affaires visibles et probables ». Adario est donc là dans son rôle de porte-parole des thèses antichrétiennes des libertins. Lahontan, dans le rôle du simple catéchumène réplique soit par la répétition de phrases toutes faites (des mots d'ordre jésuites), soit par l'invective. Imperturbable, Adario ironise sur l'incapacité de Lahontan à répondre sur le fond et évoque, on l'a vu, des problèmes de logique : comment la Bible fut-elle écrite ? Par qui, pourquoi ? Lahontan menace alors d'interrompre le débat. Adario en appelle à la tolérance, puis passe des problèmes théologiques ou théoriques au concret : la disparité entre les commandements de l'Évangile et les pratiques quotidiennes des

chrétiens. Adario les cite et conclut : « voilà une contradiction manifeste. »

(Ouellet ed. 816).

Le lecteur s'attend sans doute à une énième réaction négative du personnage de Lahontan, mais non — coup de théâtre ! Pour la première fois, Lahontan abandonne son rôle de contradicteur et concède que la plupart des Français « connaissant les vérités divines et faisant profession de les croire, agissent tout au contraire de ce que la foi et la religion ordonnent. » (Ouellet ed. 819). Lahontan poursuit et dit qu'il « ne saurait nier la contradiction » qu'Adario dénonce, au contraire : il l'assume et entame une réflexion sur la corruption de l'homme — sans distinction d'origine —, tenté qu'il est par la force de ses passions, de ses attachements aux intérêts temporels.

Confronté à une réflexion sur la disparité entre les croyances et les pratiques des êtres humains, Adario fait volte-face et devient à son tour défenseur d'une croyance (huronne en l'occurrence) et l'exonère des imperfections propres uniquement à la chrétienté selon lui : « ces passions dont tu parles ne sont pas connues chez nous » (Ouellet ed. 819). On aurait pu penser le débat terminé une fois que Lahontan a admis les contradictions de la religion chrétienne, mais, après cette synthèse, Adario à son tour devient intolérant (voire « négatif ») et la dialectique se remet en route. C'est au tour d'Adario de défendre l'infaillibilité de sa conception de la divinité. Et c'est ainsi que ses

Dialogues se complexifient. Le débat repart à plus grande échelle. Les dialogues ne sont donc pas juste un pamphlet antichrétien qui se cache mal, mais une réflexion sur le concept même de la foi. La réflexion englobe maintenant les contradictions inhérentes à toutes les croyances¹⁶ ; on passe du particulier à l'universel. Lahontan sort de la binarité du genre, mais aussi de cette vision identitaire qui a donné lieu à la création du genre « littérature de voyage » (avec toutes ses implications¹⁷) et qui guide encore aujourd'hui sa critique.

Les Dialogues ne sont donc pas à catégoriser au rang des textes qui malgré une critique apparente légitime en vérité le pouvoir colonial, puisqu'ils ne tombent pas dans ce qui fut et resta l'habituelle mise en scène manichéenne qui oppose un sauvage à un civilisé, une civilisation à une autre. Tel n'est pas le seul propos de Lahontan auteur qui se concentre ici sur le fanatisme commun à une partie de la population huronne ainsi que française.

Notons par ailleurs que l'argumentation « pro-huronne » d'Adario n'est pas uniformément essentialiste et comporte les germes de son antithèse, celle d'une vision universelle, puisqu'il encourage souvent le personnage de Lahontan à devenir huron : « Crois-moi, fais-toi Huron » (Ouellet ed. 828, 831). Cette conception de l'« huronnité » rompt vigoureusement avec le particularisme

¹⁶ Le point de vue déiste présent dans certains textes des Lumières est remis en question.

¹⁷ Ici les hiérarchies implicites de ce type d'ouvrages sont remises en cause : Adario est le voyageur nonobstant le lieu des dialogues.

ethnique en suggérant que l'adhésion aux idées – notamment sur l'abolition de la propriété privée – est suffisante pour que le Français puisse devenir Indien.

L'altérité qu'on aurait pu croire un élément non seulement constitutif mais définitif de ces débats est ici conçue comme un obstacle à surmonter pour pouvoir confronter les maux communs aux deux peuples. On remarquera encore cette préoccupation pour ce qui rapproche les populations indienne et française dans la discussion des lois et du double discours judiciaire.

1.5 Sur les lois et le double discours

Là aussi on pourrait lire ce troisième débat entre Lahontan et Adario (Les Lois) comme un énième récit exotique, une de ces oppositions typiques qui mettent en scène la simplicité et l'impartialité des mœurs indigènes et les complications injustes et souvent absurdes de la métropole. En effet, Adario n'est pas dupe et fait tomber les masques presque d'emblée en annonçant tôt dans le débat que les lois françaises ne sont ni justes, ni raisonnables puisque « les riches s'en moquent » et seuls « les malheureux » les suivent (Ouellet ed. 831). Mais Adario ne se contente pas d'une vague dénonciation. Il se fait procureur et passe en revue les accusés : ceux à qui les lois injustes profitent. D'abord le roi. Adario montre du doigt le coupable principal en affirmant que les

Français sont tous « esclaves d'un seul homme. »¹⁸ (Ce sens aigu de l'injustice au nom duquel Adario va charger la civilisation française, Adario le transmet au lecteur qui s'en servira à son tour pour percevoir les contradictions d'Adario). Adario condamne ensuite aussi toute la noblesse : « pourquoi on permet de porter l'épée aux uns, pour tuer ceux à qui il est défendu d'en porter ? » (Ouellet ed. 845). Mais entre deux attaques sur la justice française décrite fort lucidement comme instrument de contrôle social, Adario représente les Hurons comme des êtres idéaux: « j'appelle un homme celui qui a un penchant naturel à faire le bien et qui ne songe jamais à faire le mal. » (Ouellet ed. 830). Il entonne des hymnes à la gloire de son peuple :

Vive les Hurons qui sans loix sans prisons et sans tortures, passent la vie dans la douceur, dans la tranquillité et jouissent d'un bonheur inconnu aux Français (Ouellet ed. 837).

Donc selon Adario le monde serait divisé entre une France pourvue d'un système judiciaire profondément injuste faisant d'une vaste majorité de Français des esclaves virtuels, et de l'autre les Hurons qui vivent dans une égalité parfaite, sans guerres ni divisions. Cela ressemble fort à une parodie du dialogue entre l'Indien et le civilisé. En tous les cas la conclusion ironique du débat (où Lahontan n'a cette fois qu'un rôle de faire-valoir) crée une fissure dans

¹⁸ Notons ici le caractère péjoratif du mot esclave dans la bouche d'Adario tout au long des Dialogues (Ouellet ed. 859).

l'opposition apparemment parfaite entre Huron et Français car elle se termine par une pirouette pour le moins déstabilisatrice :

Il faut que vos juges [...] cessent d'opprimer les veuves, les orphelins et les misérables [...]. Que vos loix diminuent les tributs et les impositions que les pauvres gens sont obligés pendant que les riches de tous états ne payent rien a proportions des bien qu'ils possèdent. [...] Alors j'espéreray que peu à peu vous-vous perfectionnerez, que l'égalité des biens pourra venir [...] et qu'à la fin vous détesterez cet intérêt qui cause tous les maux qu'on voit en Europe ; ainsi n'ayant ni *rien* ni *mien*, vous vivrez avec la même félicité des Hurons. C'en est assez pour aujourd'hui. **Voilà mon esclave** qui vient m'avertir qu'on m'attend au village. Adieu mon cher Frère, jusqu'à demain. (Ouellet ed. 847-848. Je souligne)

Tout à coup la vision que donne Adario de la France comme un royaume aveugle à ses divisions entre « pauvres gens » et « riches » trouve son pendant chez les Hurons puisque eux-mêmes font de leurs prisonniers de guerre des esclaves sans en faire grand cas. On le voit : aucune contrée n'est à l'abri de l'oppression par une minorité ni de la guerre ou de l'injustice. Comme dans le débat sur la religion, Lahontan commence par les différences entre les deux civilisations pour conclure sur les problématiques communes aux deux peuples : une démarche qui loin d'offrir une perspective essentialiste ou chromatique, met l'accent sur l'aspect arbitraire et inégalitaire des deux sociétés, sur l'universalité des injustices sociales.

1.6 Du bonheur, ou : l'argent et le malheur

Là aussi le mécanisme semble le même : Adario commence par une critique définitive de la société européenne qui sera plus tard nuancée. Au sujet du bonheur, Adario cerne la source de son antithèse, de tous les malheurs, c'est-à-dire la propriété, le *tien* et le *mien* et l'argent qui permet de la concentrer :

[C]e que vous appelez argent est le démon des démons, le tyran des Français, la source des maux [...]. Cet argent est le père de la luxure, de l'impudicité, de l'artifice, de l'intrigue, du mensonge, de la trahison et généralement de tous les maux qui sont au monde.

La défense absurde de l'argent par le personnage de Lahontan qui étaye point par point la critique d'Adario est aussi superbe qu'involontaire :

Ne vois-tu pas bien mon ami, que les nations de l'Europe ne pourraient pas vivre sans l'or et l'argent ou quelque autre chose précieuse ? Déjà les gentilshommes, les prêtres, les marchands, et *mille autres sortes de gens qui n'ont pas la force de travailler mourraient de faim*. Comment nos rois seraient-ils rois ? Quels soldats auraient-ils ? Qui est celui qui voudrait travailler pour eux ni pour qui que ce soit ? *Quel est celui qui se risquerait sur la mer ?* [...]. Crois-moi, nous serions perdus, sans ressources, ce serait un chaos en Europe, une confusion la plus épouvantable qui se puisse imaginer. (Roelens ed. 126, mes italiques).

Lahontan montre bien que la France tout entière est régie par l'argent. Sa vision est celle d'une société où à cause de l'argent et de l'assujettissement qu'elle permet, les forces sociales qui ne produisent rien en France peuvent dominer les autres. Cette dialectique franco-française du maître et de l'esclave éclaire à son tour celle des colonies d'un autre angle, puisque Lahontan nous montre bien que

sans cette société injuste et coercitive, la colonisation n'aurait pas son réservoir d'indigents et de pauvres qui forment les troupes indispensables à « l'aventure » en Nouvelle-France. Notons que cette critique virulente sur cette société et ses structures économiques et sociales qui engendrent le colonialisme ne convainc pas Ouellet qui dans son introduction aux *Cœuvres complètes* de Lahontan estime embryonnaire « le questionnement » de Lahontan sur le colonialisme : « sa mise en cause des prétentions européennes (...) ne débouche pas sur une remise en question radicale et systématique de l'activité coloniale. » Plusieurs années plus tard, il parlera de la violence des attaques de Lahontan contre la colonisation française comme explication de l'« oubli » de Lahontan des canons littéraires français et canadien (Ouellet, Encyclopédie).

Pour tenter de répondre à cette conception de Lahontan comme « réformiste » remarquons ici la virulence de Lahontan auteur : le catastrophisme de Lahontan personnage (« ce serait un chaos en Europe ») n'effraye pas Adario qui juge l'éradication des classes possédantes comme nécessaire. Adario explique que son projet d'éradication des classes qui profitent du labeur des autres se tient : après 30 ans de mort lente la société serait débarrassée de prêtres, de gentilshommes et de marchands, et tous les Français seraient égaux ! (Roelens ed. 126) Adario prône en fait une véritable guerre sociale. (Notons que le jeu de substitution de rôle de Lahontan est ici à son paroxysme : Adario est un Socrate

et Lahontan-personnage son élève naïf qui s'offusque, choqué et effarouché par les solutions proposées par son maître.)

C'est justement la force et la véhémence de sa proposition qui préparent mal le lecteur à la troisième conclusion du dialogue en forme de volte-face apparent d'Adario. Dans un passage que les commentateurs (quand ils n'omettent pas de le citer) trouvent « singulier », « paradoxal », « embarrassant » ou « inattendu » (Roelens ed. 140), Adario conclut le dialogue avec un éloge du commerce :

(...) je n'aime de toutes les vocations des Français, que le commerce, car je le regarde comme la plus légitime et qui nous est la plus nécessaire. (Roelens ed. 141).

Mais cet éloge est ambigu car Adario distingue entre les commerçants équitables et les commerçants véreux, et il n'est pas contre les échanges mutuellement bénéfiques entre les Indiens et les Européens. Ce qu'il critique c'est la malhonnêteté de certains commerçants :

Si le marchand n'a pas le cœur droit et s'il n'a pas assez de vertu pour résister aux tentations diverses auxquelles le négoce l'expose, il viole à tout moment les lois de la justice, de l'équité, de la charité et de la bonne foi. (Roelens ed. 142).

Il est vrai que cette vision double qui suggère la possibilité d'un commerce équitable peut ne pas convaincre le lecteur contemporain malgré la nature anachronique de ce point de vue. Pourtant la conclusion d'Adario dévoile peut-être la pensée de Lahontan : « en tous les états des Européens il y a quelque chose

à redire » ; c'est donc une critique et une vigilance de tous les instants que Lahontan propose, ce qui est conforme à son refus de peindre l'une ou l'autre civilisation comme monolithique.

La critique et Lahontan ou les engrenages d'un long malentendu

On se demandera sans doute pourquoi la dimension dialectique de Lahontan n'a pas plus souvent été relevée. On avancera qu'il a été et est encore l'otage de combats intellectuels et politiques qui ne furent pas le sien. Lahontan est presque unanimement perçu par la critique comme un précurseur des Lumières, et à ce titre on lui fait l'honneur de comparer son portrait des Indiens avec ceux de Rousseau, Diderot, Voltaire et bien d'autres. Un des premiers à tirer cette conclusion fut Michelet dans sa préface au volume XVI de sa gigantesque

Histoire de France :

Un admirable petit livre, le Canada de Lahontan, arrivait de Hollande, révélant la noblesse héroïque de la vie sauvage, la bonté, la grandeur, de ce monde calomnié, la fraternelle identité de l'homme. C'est Rousseau devancé de plus de cinquante ans. (11)

En plein combat de défense de l'héritage des Lumières face à une réaction intellectuelle ayant le vent en poupe, Michelet ne s'attarde pas sur les aspects des Dialogues qui en critiquant ironiquement les intransigeances huronnes en matière de croyances et d'esclavage, rejettent l'exotisme en général et la notion qui voudrait que l'ethnicité d'un peuple soit indicatrice de sa valeur. Enrôlé de force dans ce débat dominé par les réverbérations culturelles de la Révolution

française, Lahontan sera aussi traité d'« ignorant » et de « menteur » par Chateaubriand dans son Génie du christianisme pour des supposées inexactitudes dans ses rapports sur les Indiens (1772).

Mais cette insertion forcée dans le camp dit « progressiste » a un prix. Et dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, en pleine décolonisation, les pratiquants de l'analyse qui (souvent justement) conçoivent les textes issus des Lumières comme peu ou prou le pendant culturel des invasions, promptement rangent Lahontan dans cette catégorie des soldats intellectuels du colonialisme.

Cette relecture des classiques de la littérature Française et de ses représentations coloniales n'aura donc pas permis de redécouvrir Lahontan et sa spécificité. Ainsi Michèle Duchet dira de la littérature française sur les colonies :

[D]epuis la découverte de l'Afrique et de l'Amérique, depuis le début du processus de la colonisation, l'homme sauvage est objet, l'homme civilisé seul est sujet (Maspero ed. 17).

Mais on l'a vu, dans les Dialogues ces rôles permutent au point d'être interchangeable car Lahontan va bien au-delà de cette opposition entre sujet et objet et met en avant une critique universelle en juxtaposant les opprimés indiens (les esclaves d'Adario) et les « pauvres gens » d'Europe obligés par la nécessité à s'embarquer dans des aventures coloniales. De plus la critique de Lahontan contre le colonialisme est, il nous semble, assez clair, notamment quand Adario se pose la question de la légitimité de la présence des Français chez eux :

Il y a cinquante ans que les gouverneurs du Canada prétendent que nous sommes sous les lois de leur grand capitaine. [...]sur quels droits et sur quelle autorité fondent-ils cette prétention ? Est-ce que nous sommes venus à ce grand capitaine ? Avons-nous été en France vous chercher ? C'est vous qui êtes venus ici nous trouver. Qui vous a donné tous les pays où vous habitez ? De quel droit les possédez-vous ? Ils appartiennent aux Algonkins depuis toujours (Ouellet ed. 831).¹⁹

Le paradoxe lahontanien qui en fait, en quelque sorte, un auteur maudit.

Ignoré par les programmes scolaires, par les « grandes » maisons d'éditions, parce que selon l'expression de l'éditeur de ses œuvres complètes, ni au Canada ni en France :

On ne lui a (...) pardonné la violence de ses attaques contre la colonisation française et le pouvoir contraignant du clergé (Ouellet, Encyclopédie).

Lahontan est tout de même présent dans l'esprit de certains critiques postcoloniaux qui le classent comme précurseur des Lumières et à ce titre font de lui un héritier anachronique des travers pro-colonialiste de ses successeurs ! Ainsi, dans une analyse des Dialogues où elle décèle pourtant la nature dialectique des débats entre Lahontan et Adario sur la religion, Doris Garraway conclut néanmoins que le texte de Lahontan (qu'elle considère comme un philosophe des Lumières à part entière) ne constitue pas un discours anticolonialiste ou anti-impérialiste (210). Elle explique que les thèmes

¹⁹ On note la grande similitude de cette tirade avec celle du vieillard dans le Supplément au voyage de Bougainville de Diderot.

anticoncoliaux exposés par Adario sont en partie remis en cause à cause de simplifications linguistiques faites par Lahontan auteur (qu'il annonce pourtant dans sa préface) quand à certains mots ou termes Hurons pour son lectorat (Garraway 218-219). (En quoi est-ce que cette simplification dénote une remise en question de la radicalité de Lahontan, cela reste à examiner.) De plus, Lahontan aurait pris quelques libertés en changeant certains détails de la vie des Hurons, la transformant en une « *thought experiment in materialist utopia*. »²⁰ Pourtant, les descriptions des Hurons, de leur organisation sociale et de leurs croyances n'est pas uniformément positive dans les dialogues—loin de là. L'utopie est présente chez Lahontan, c'est vrai, mais de façon fugace car il s'agit de la suggestion d'une utopie sociale et non identitaire, celle d'un monde égalitaires débarrassé (grâce à la violence) des classes possédantes.

Garraway conclut son examen des Dialogues en affirmant que la critique anticoncoliale d'Adario est subvertie (donc nulle) puisque son porte-parole est un des vaincus du colonialisme. Là aussi c'est faire peu de cas de la dualité des Dialogues où les deux personnages fustigent le colonialisme : les remarques d'Adario sont sans doute plus directes, mais celles du personnage de Lahontan – de par leur nature hautement ironique – sont sans doute plus percutantes.

²⁰ Remarque qui s'appliquerait plutôt au Supplément de Diderot, nous en discuterons.

Notons ici qu'il ne s'agit pas de contester l'analyse générale qui perçoit que la critique des excès du colonialisme par les philosophes est finalement équivalente à un soutien du projet colonial puisque proposant un « colonialisme à visage humain », expression finalement considérée aujourd'hui comme hypocrite et contradictoire. Il s'agit plutôt de montrer que Lahontan n'appartient pas à cette tradition réformiste : en ce sens, la filiation avec les auteurs des Lumières soucieux des intérêts d'une classe à laquelle Lahontan n'appartient pas, n'est pas évidente.

Une perspective presque diamétralement opposée à la précédente est présente dans l'analyse de l'auteur et universitaire Huron Georges Sioui, qui consacre un chapitre entier à notre auteur (« Lahontan, découvreur de l'américité ») dans son ouvrage intitulé Pour une autohistoire amérindienne. Celle-ci contraste avec la plupart des analyses, notamment avec celle de Garraway. Selon Sioui, qui écrit d'un point de vue indien et spécifiquement Huron, Lahontan fut influencé par les idées indiennes au point d'en devenir le champion :

Lahontan wrote books that were revolutionary not only because of their content but even more because of the unique power that they drew from the culture of a "new" continent (Sioui 62).

Dans cette analyse, les Dialogues sont aussi présentés comme une opposition entre deux civilisations « from which the Ameridians emerged

victorious. » (66). Pour Sioui ce n'est pas une victoire à la Pyrrhus, mais plutôt un des moments de la découverte de l'américité. La radicalité du point de vue d'Adario est l'une des explications du silence critique autour de Lahontan de la part des philosophes des lumières et explique aussi la virulence des attaques des Jésuites à son égard (Sioui 65).

Le chapitre de Sioui consiste en partie en un examen du point de vue d'Adario. Par exemple, quand il est confronté aux opinions « impérialistes » du personnage de Lahontan, Adario donne selon Sioui, « the logical Amerindan answer (s) » (72). Cet examen des tirades d'Adario dans les Dialogues permet à Sioui de conclure sans équivoque : Adario est un représentant authentique de la pensée amérindienne. A un certain essentialisme qui voudrait que parce que Lahontan est Européen, l'apologie des Hurons dans ses Dialogues ne soit pas légitime, Sioui répond sous forme de mise en garde que « remettre en question l'argumentaire philosophique pro-amérindien d'un des auteurs qui les connaissaient si bien en reviendrait à rejeter les Amérindiens » (67).²¹ Tout au long du chapitre qui prône ouvertement la réhabilitation de l'œuvre de Lahontan, celui-ci est considéré comme un allié et ami authentique des Hurons. On pourrait penser que l'analyse de Sioui est en quelque sorte une des nombreuses facettes de la lecture identitaire des Dialogues : or, en l'occurrence,

²¹ Ma traduction.

Lahontan n'est pas conçu comme une caution morale de plus d'une Europe coloniale mais plutôt comme un opposant au colonialisme totalement influencé par la pensée indienne. Ce qui complique un peu l'interprétation de cette analyse comme essentialiste, c'est que selon Sioui la grande contribution de Lahontan au débat d'idées en Europe et dans le monde fut la propagation d'un concept politique amérindien fondamental, celui « d'un monde sans nations ni religions » (Sioui 81).²²

En tous les cas il paraît difficile de taxer Lahontan d'un exotisme quelconque ou d'un supposé racisme. Lahontan sans s'affronter à cette problématique d'identité raciale la transcende en critiquant toutes les civilisations et en concevant la notion d'appartenance aux Hurons comme dépendante d'un accord intellectuel et spirituel et non d'une provenance géographique ou de critères chromatiques. C'est, à notre avis, ce point de vue théorique que Sioui met en pratique plus de deux cent ans après la sortie des Dialogues dans son étude de Lahontan.

1.7 Lahontan révolutionnaire ?

Deuxième quasi-consensus des commentateurs de Lahontan : « on aurait tort de projeter sur son œuvre des accents révolutionnaires trop marqués »

²² Ma traduction.

(Ouellet 63).²³ C'est un point de vue partagé par la plupart de ses critiques, plus que tout autre par Ouellet qui assure qu'une lecture « attentive » des textes de Lahontan montre qu'ils n'ont « rien de révolutionnaire ». ²⁴ Pourtant Todorov note étonné, dans son étude des Dialogues, que Lahontan ne propose « rien de moins que le soulèvement populaire » pour en arriver à une société égalitaire, et il conclut : « l'esprit de la révolution de 1789 est curieusement présent dans ces pages » (Todorov 306).

Alors, révolutionnaire ou pas, le couple Adario-Lahontan ? Encore faudrait-il définir le terme. En tout cas à regarder le texte, point de réformisme dans les Dialogues, où Lahontan explique que la véritable condition de possibilité des invasions dont découlent les colonies est à trouver dans un rapport de force favorable aux Européens ; où leurs justifications religieuses sont ridiculisées; et où leurs motivations économiques – véritable genèse du projet tout entier – sont exposées sans relâche. Lahontan démonte impitoyablement l'armature idéologique du colonialisme en exposant contre-vérités et doubles-discours.

Les seuls passages où Lahontan via Adario propose des solutions, c'est pour recommander l'élimination physique des profiteurs et des gardiens d'un

²³ Curieusement, Roelens dans son édition « sociale » des Dialogues est d'accord.

²⁴ Ni Duchet, ni Coulet, ni bien sur Garraway, ni Roelens, ni même Benot ne considèrent que Lahontan soit révolutionnaire. Sioui et dans une moindre mesure, Todorov diffèrent.

système qui a rendu possible les conquêtes coloniales (Roelens 126), ou il affirme qu'il ne pourrait se retenir de tuer (s'il le pouvait) les esclavagistes et autres flibustiers français :

Comment porterais-je l'épée sans exterminer un tas de scélérats qui jettent aux galères mille pauvres étrangers, les Algériens, Salteins, Tripolins, Turcs qu'on prend sur les côtes et qu'on vient vendre à Marseille (...) (Roelens ed. 136).

Notons donc que Lahontan perçoit les structures sociales comme source des maux de l'humanité et non pas les classifications basées sur des données géographiques ou ethniques. Même s'il n'emploie pas ces termes spécifiquement, il conçoit les conflits en termes d'exploitation plutôt que de domination. Cette immunité aux atavismes identitaires s'explique peut-être en partie par son contexte : son parcours peu commun fait d'insoumission aux autorités militaires, de désertion et d'exil. Lahontan est un réfractaire, un insoumis qui fut de facto déchu de sa nationalité française après avoir déserté en 1693. Lahontan est donc aussi un apatride. Avec la perte de l'héritage de son père (objet de procédures judiciaires interminables) l'appartenance à la noblesse de Lahontan n'est plus qu'apparente : c'est un déclassé.

En tout cas, ses appels répétés dans les Dialogues (fussent-ils indirects) à l'anéantissement de deux classes sociales (la noblesse et les marchands) au moyen d'une violence immédiate au bénéfice des pauvres gens détonnent dans le paysage littéraire français. Il n'y a qu'un pas à voir énoncé dans les Dialogues

ce que l'historien Yves Benot considère comme l'authentique héritage des Lumières : le droit des peuples à l'insurrection (Benot Rév. 29-31). Les Dialogues ne seraient donc pas une relique à mettre au musée mais un texte d'opposition exemplaire au colonialisme ; un texte qui ouvre la possibilité de concevoir la littérature du dix-huitième siècle autrement que comme force d'appoint culturel aux pouvoirs en place dans les métropoles.

Nous voudrions aussi faire un rapprochement avec un texte écrit plus d'un siècle et demi plus tard, un autre appel à la violence contre les Européens écrit par un Français, la Préface aux Damnés de la terre de Jean-Paul Sartre. On retrouve le Lahontan qui dit bien avoir « renoncé à toute sorte d'attachement de patrie » dans le Sartre chantre du refus à la soumission aux impératifs patriotiques et militaires (Situations V, 179). Quand Sartre ne distingue pas entre les oppresseurs fussent-ils français ou indigènes et quand il justifie la violence des colonisés comme la conséquence de leur oppression par les colons (181), Lahontan fait de même, appelant lui aussi de ses vœux une punition contre les marchands d'esclaves, les nobles, les curés, enfin contre tous ceux qui vivent du labeur des autres (Roelens ed. 126).

C'est cet attachement à un concept sans doute inchoatif mais bien présent dans ses Dialogues, celui d'une justice universelle et populaire fondée sur la résistance à l'exploitation économique qui explique sans doute l'oubli relatif dans

lequel fut plongé Lahontan mais qui permet aussi d'appréhender un auteur véritablement cosmopolite.

1.8 Impérialisme, colonialisme, Diderot et le *Supplément au voyage de Bougainville*

Diderot était anticolonialiste. Cette affirmation de l'historien marxiste Yves Benot date des années cinquante en pleine guerre d'Algérie, et continue de faire l'objet de débats aujourd'hui.

Pour Benot, il s'agissait de faire le lien entre la pensée de Diderot et les mouvements de libération des peuples. Il voulait aussi rappeler que les mouvements révolutionnaires transcendent les frontières comme par exemple quand la prise de la Bastille provoqua des troubles politiques dans les colonies (Aravamudan 48-68)²⁵ ou quand, presque deux cent ans plus tard le soulèvement politique du peuple guadeloupéen en mai 1967 préfigura le mai métropolitain de l'année suivante. Pour Benot, il s'agissait de « récupérer » Diderot pour sa cause en quelques sortes, et non pas de redorer le blason des Lumières.

Sept ans avant la publication son ouvrage majeur, Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme en 1970 chez Maspéro, Benot a écrit un article intitulé « Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme » dans lequel il explique en quoi Diderot est anticolonialiste. Benot ne base pas son interprétation sur le

²⁵ “[t]he storming of the Bastille (...) was an immediate catalyst to political ferment in the colony.” (57).

Supplément au voyage de Bougainville, mais sur l'Histoire des deux Indes. On sait à l'époque que Diderot est l'auteur de certains des passages les plus radicaux de l'Histoire (que l'on retrouvera sous une autre forme dans son Supplément) qui est le fruit du travail de nombre d'auteurs, et non bien sûr du seul Raynal. En 1963, Benot fait le lien entre l'Histoire, les mouvements de libération de son époque mais aussi fait notable avec le futur des métropolitains :

[A] l'heure ou du mouvement de libération des peuples colonisés dépend pour une forte part notre propre avenir le livre précurseur que Raynal a signé et auquel Pechmeja et Diderot ont conféré sa virulence revêt une singulière actualité. (153)

Il le faut noter, Benot associe la libération des peuples colonisés avec le projet politique qui est le sien. Il ne se sert pas du terme indépendance mais de « libération » autre fait notable. Benot a donc un parti-pris internationaliste qui motive ses interprétations de Diderot.

Un des passages sur lesquels Benot base son interprétation est le suivant, attribué à Diderot :

D'après ces principes qui me paroissent d'éternelle vérité, que les nations Européennes se jugent & se donnent à elles-mêmes le nom qu'elles méritent ! Leurs navigateurs arrivent-ils dans une région du Nouveau Monde qui n'est occupée par aucun peuple de l'Ancien, aussitôt ils enfouissent une petite lame de métal sur laquelle ils ont gravé ces mots : *Cette contrée nous appartient*. Et pourquoi vous appartient-elle ? N'êtes-vous pas aussi injustes, aussi insensés que des sauvages postés par le hasard sur vos côtes s'ils écrivaient sur le sable de votre rivage ou sur l'écorce de vos arbres : Ce pays est à nous (152).

Notons tout de suite que Diderot s'oppose à la possession symbolique du pays. Cette « petite lame » dont il parle c'est une plaque ou un drapeau. C'est un détail important pour le débat sur la position de Diderot qui sera déclenché par cet article. Car implicitement en tout cas, ce passage clarifie les limites de la radicalité de Diderot, limites sur lesquelles Benot pour des raisons stratégiques, ne s'étend pas.

Un an plus tard en 1971, sort un ouvrage qui fera date : Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Michèle Duchet y propose une vision structuraliste qui fait de tous les « philosophes » européens du XVIIIe les porteurs d'un projet colonial. En pleine mort de la notion de « sujet » come acteur de l'histoire, Duchet avance une grille de lecture qui ne souffre pas d'exceptions individuelles. Pour ce qui est de la littérature, Duchet va plus loin dans cette catégorisation et ajoute dans sa préface de l'édition de 1978 (qui ne figure pas dans les éditions suivantes) que dans l'histoire de la littérature française il n'a y pas d'auteurs qui prônent « la rupture totale » avec le colonialisme jusqu'à Sartre. Selon Duchet dans la littérature française du 18eme l'homme sauvage est toujours « objet » et « l'homme civilisé seul est sujet » (Maspero ed. 17). Cette thèse aboutira à légitimer des classifications

chromatiques qui font de la seule nationalité des auteurs un critère d'évaluation de la radicalité de ceux-ci quant au colonialisme on l'a vu.²⁶

Surtout, Duchet ne tire pas les conclusions qui s'imposent de la lecture des Dialogues de Lahontan qui réfutent entre autre l'idée de progrès laquelle est pour Duchet est le « meilleur alibi de l'eurocentrisme » (Maspero ed. 33). Les Dialogues comme on vient de le voir, démarquent Lahontan de ses successeurs par la radicalité de ses attaques contre la propriété privée, l'argent mais aussi contre l'exploitation universelle. Lahontan se moque du schéma traditionnel qui oppose civilisé et sauvage non seulement parce qu'il inverse les rôles, mais parce qu'il propose une critique substantive des formes d'oppression propres aux Européens *et* aux Hurons et encourage de s'y opposer par un soulèvement violent.

La critique radicale de la propriété privée qui est au cœur des Dialogues et qui distingue Lahontan de ses successeurs portés par des intérêts de classe, (et qui explique en partie pourquoi il fut rarement cité directement après sa mort) est citée mais pas prise en compte dans les conclusions de l'ouvrage de Duchet. Il est vrai qu'il serait difficile de l'inclure car Lahontan propose une critique de l'oppression d'un point de vue cosmopolite, perspective incompatible avec un

²⁶ Voir l'article de Doris Garraway cité dans le chapitre précédent.

système analytique qui reprend en les inversant les critères identitaires du colonialisme.

Nonobstant la mise à l'écart relative de Lahontan, le débat continue sur l'anticolonialisme de Diderot. Dans un article récent intitulé « Diderot's anti-colonialism : a problematic notion », Strugnell revoit l'argumentaire de Benot et ne conteste pas ses interprétations des passages anticolonialistes cité ci-avant, mais propose que Benot n'a pas porté son regard sur les écrits de Diderot sur l'Inde. Le fait que la critique de Diderot sur la religion indienne (qu'il considère comme un mécanisme mis en place pour assurer la domination des castes sur la société Indienne) ne se soucie point des origines historiques du phénomène serait un exemple du colonialisme de Diderot. (Strugnell 81). Pourtant comme Diderot voit dans toutes les religions – y compris le christianisme – un moyen de manipuler les peuples, c'est sa vision rationaliste qui motive ce désintérêt. Cette prise de position contre toutes les religions ferait de Diderot un colonialiste car elle impliquerait une assomption fondamentale de la supériorité des valeurs issues des Lumières européennes. Mais n'est pas injecter les origines géographiques dans un domaine où le combat des lumières est « œcuménique » dans sa critique de tous les clergés qu'ils soient européens, indiens ou autres ? Ce faisant on ne s'oppose pas à l'eurocentrisme supposé de Diderot mais bien à son rationalisme. On perçoit ici les dangers d'inclure la nationalité d'un auteur

comme élément décisif dans l'évaluation des idées de celui-ci. On risque alors de proposer une conception de l'athéisme comme inséparable du colonialisme.

Strugnell poursuit avec des extraits du livre IV de l'Histoire dans lequel Diderot propose un sorte de mode d'emploi pour que la France rétablisse son influence en Inde aux dépens de l'Angleterre. Loin de proposer une intervention armée ou l'imposition d'une religion, Diderot met en avant des propositions qui visent à influencer sur la société indienne en vue d'y établir des relations commerciales.

Strugnell termine son article en invoquant Edward Said pour conclure d'abord que Diderot « ne peut être conçu comme anticolonialiste » et qu'ensuite sa vision du futur pour l'Inde est « clairement impérialiste. » (84)

C'est ici qu'il est peut-être utile de rappeler la distinction entre impérialisme et colonialisme puisque souvent les deux termes sont employés comme s'ils étaient interchangeables. Benot répondant à Duchet à ce sujet est clair :

Il me semble qu'il doit y avoir là confusion entre le colonialisme et impérialisme. Nous savons bien aujourd'hui que le second peut fonctionner là où le premier a disparu. Diderot, comme le reconnaissait encore Michèle Duchet en 1971, en est arrivé à condamner le système colonial de son temps ; *mais non le commerce aux mains d'une bourgeoisie qui luttait pour le pouvoir politique, et lui-même avec elle.* (341)(Je souligne).

On le voit pour des raisons stratégiques (il fallait « récupérer » Diderot dans le combat intellectuel pour l'indépendance des colonies), Benot n'a pas immédiatement mis en avant cet aspect de la pensée de Diderot avec lequel il est en désaccord. Diderot était anticolonialiste *et* impérialiste. Saïd que Strugnell invoque, rejoint ici Benot 25 ans plus tard dans Culture and Imperialism, en expliquant que Diderot et d'autres « philosophes » étaient contre l'esclavage et le colonialisme (240) mais lié par des intérêts de classe au commerce. Paradoxe apparent – qui augure mal pour le XIXe siècle – ces mêmes philosophes anticolonialistes selon Saïd, ne remettaient pas en question la notion de la supériorité fondamentale de l'Européen, «et pour certains, de la race blanche. » (C&I, 241).

Cette interprétation de Diderot comme anticolonialiste correspond d'ailleurs à la profession de foi de Diderot citée par Benot ; il s'oppose à l'appropriation directe, symbolisée par la « petite tige de fer », c'est-à-dire le drapeau du Roi dont il n'a que faire – mais notons que le passage ne contient pas de critique définitive sur l'argent, le commerce. L'argumentation humanitaire et tolérante n'est peut-être alors qu'un argument de plus pour déstabiliser le pouvoir monarchique en place, une prise de position pragmatique. Il s'agit peut-être aussi d'une pensée sophistiquée en vue de l'élaboration d'une exploitation efficace et durable de pays étrangers.

La proposition de Said qui soutient que les philosophes anticolonialistes ne remettent pas en cause leur croyance en la supériorité de l'Européen se vérifiera en analysant brièvement le Supplément au voyage de Bougainville. On ajoutera que l'anticolonialisme n'est pas non plus un frein à l'impérialisme.

Le Supplément au voyage de Bougainville

Dans Nous et les Autres, Todorov classifie les représentations des « sauvages » dans la littérature française soit comme xénophobes, soit le plus souvent comme « xénophiles » (145, 297-8). Les deux approches sont fondées sur l'ignorance de l'Autre. Il n'en est rien pour Diderot et son Supplément. Certes il s'agit d'un entretien « truqué » comme le dit Stéphane Pujol où au dialogue avec le sauvage se substitue un dialogue « interne à la pensée occidentale. » (1105) Mais Diderot ne le cache pas et ce n'est pas par ignorance qu'il idéalise la société Tahitienne mais bien de façon délibérée. Dès le début le sous-titre « dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas » indique qu'il s'agit avant tout d'un débat interne à la France qui tient à ses mœurs et aux contraintes imposées à la sexualité par l'église.

Diderot se place alors dans la lignée d'un Montaigne qui se sert de sa rencontre -- par ailleurs non établie formellement (Villey 200) -- avec « Des

cannibales » pour critiquer les mœurs de son époque et qui cite les exactions contre les Indiens du Brésil pour critiquer l'Espagne dans « Des cochés ».

De nombreux commentateurs interprètent le Supplément comme une filiation de Diderot à Lahontan. Notamment le discours du vieillard (une critique du colonialisme en des termes presque identiques au passage dans L'Histoire cité par Benot) qui ressemble fort à une diatribe d'Adario (Ouellet ed. 233) et le titre même du Supplément, car une des éditions des Dialogues eu pour titre Supplément au Dialogues avec un sauvage (Pujol, Supp 1103). Voltaire aussi, -- lecteur de Lahontan que l'on trouve « bien sûr » dans sa bibliothèque (Duchet, Maspero ed. 69 n.17) -- est l'auteur d'un conte L'Ingénu dans lequel personnage principal est au départ Huron – mais on découvre rapidement qu'il était en réalité Français.

Je propose que ces « hommages » son plus vraisemblablement une critique pour mettre en avant que selon eux les Dialogues étaient eux-aussi truqués mais sans avertissement de l'auteur. Cette interprétation correspond à une certaine tendance déterministe de Diderot qui ne voit pas de véritable possibilité de communiquer entre les peuples. Elle correspond aussi à l'édulcoration par Diderot de l'organisation sociale qui régit la vie des Oaitiens selon Bougainville.

Le déterminisme de Diderot fait surface quand B explique qu'Aotourou le Tahitien n'a rien retenu de son voyage en France car son long séjour ne lui

permet pas d'appréhender la réalité française (Diderot 575). Ainsi pour Diderot pas d'universalisme en tout cas sensoriel ; la langue qu'on parle détermine notre conception du monde et empêche d'en partager d'autres. Enfin pour Diderot la réalité n'est pas la même pour tous puisque subordonnée au langage. On entre déjà dans le relativisme culturel via une interprétation linguistique. Chaque être est ainsi figé dans les mœurs et coutumes de son pays d'origine, incapable de se mouvoir parmi d'autres cultures et d'autres peuples.

Ce déterminisme correspond aussi à une conception presque séparatiste de l'anticolonialisme qui permet aussi de délégitimer les revendications indigènes si elles iraient au-delà d'une revendication purement territoriale. Ce ne sont pas uniquement les commentaires de A et B après des tirades violentes des Oaïtiens contre les injustices qui les rabaissent ainsi au niveau de performances, mais bien ce que Diderot décide de laisser de côté du Voyage de Bougainville.

La société tahitienne que Bougainville décrit est à mille lieues du paradis permissif que Diderot dépeint. On le sait, Diderot ne se cache pas du caractère fictif de son récit, mais il ne dit pas ce qu'il cache. Ni que ce qu'il cache est parfois diamétralement opposé à ce qu'il décrit. Bougainville dépeint dans son Voyage autour du monde une société tahitienne très hiérarchisée :

Les femmes doivent à leur maris une soumission entière ; elles laveraient dans leur sang une infidélité commise sans l'aveu de l'époux. (Bougainville 258)

Bougainville cru au départ avoir trouvé une société égalitaire mais il s'en détrompa rapidement :

Nous les avons cru presque égaux entre eux (...). Je me trompais ; la distinction des rangs est fort marquée à Tahiti, et la disproportion cruelle. Les rois et les grands ont droit de vie sur leurs esclaves et leurs valets (...). (258)

Par certains côtés, de par l'organisation des labours, du travail cette société ressemble donc bien à cette France encore largement féodale où vivait Diderot. Mais Diderot décide de ne pas s'attarder sur la situation sociale des Oaïtiens, ce qu'a fait pourtant Lahontan avant lui avec ses remarques sur l'esclavagisme des Hurons.

Diderot représente les Oaïtiens comme conscient d'une supposée infériorité raciale quand l'un d'eux explique pourquoi les femmes oaïtiennes couchaient avec les marins français:

Plus robustes, plus sains que vous, nous nous sommes aperçus au premier coup d'œil que vous nous surpassiez en intelligence, et sur-le-champ nous vous avons destinés quelques-unes de nos femmes et de nos filles à recueillir la semence d'une race meilleure que la nôtre (570).

La liberté des mœurs ne serait alors qu'une stratégie. Cette explication vient démentir une plainte antérieure au passage précédent mais qui elle aussi à sa façon, établit implicitement une hiérarchie des races :

Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère. Ici tout est à tous, et tu nous a prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien. Nos filles et nos femmes nous sont communes, tu as partagé ce privilège avec nous, et tu es venu allumer en elles *des fureurs inconnues*. Elles sont devenues folles dans tes bras, tu es devenu féroce entre les leurs ; elles ont commencé à se haïr ; vous vous êtes égorgés pour elles, et elles nous sont revenues teintes de votre sang (547-48).

Cette remarque tend à laisser penser que la capacité à procurer du plaisir sexuel est une vertu particulière aux hommes français.

L'ambiguïté du texte de Diderot présage le panorama politique sur la politique extérieure française pendant tout le XIXe : les clivages ayant incorporés l'idée de domination économique sur d'autres peuples, ne se portent que sur les méthodes à employer. Les conquêtes continuent que l'on soit sous les Bonapartes, la restauration, la monarchie de juillet ou en République. Les questions changent quant aux modalités : faut-il faire de ses conquêtes des avants postes militaires, faut-il incorporer l'Église dans le projet, faut-il créer des colonies de peuplement ?

Le Supplément et le débat autour de l'anticolonialisme de Diderot montre bien que la focalisation des critiques exclusivement sur le colonialisme devient problématique. Puisque le colonialisme est une des variantes de l'impérialisme, centrer le débat sur celui-ci revient surtout à critiquer la notion de mission civilisatrice de la France tantôt religieuse, tantôt républicaine – deux missions qui

ne sont en aucun cas indispensables à l'exploitation des terres et des peuples pour le profit de certains secteurs de la société métropolitaine.

C'est cette société fondée sur l'impérialisme et vide de véritable débats mais pleine de faux-semblants et de questions stratégiques que Flaubert décrira (et critiquera) dans Salammbô grâce à la couverture procurée par un exotisme maximal.

Chapitre Two : Salammbô roman social

2.1 Introduction

Ce chapitre traite du roman de Flaubert, Salammbô qui met en scène la rébellion des mercenaires contre Carthage et l'histoire fictive de l'attirance mutuelle et impossible entre Salammbô, princesse carthaginoise, et Mathô, le chef des insurgés.

J'avance ici la thèse que l'orientalisme et l'exotisme dans Salammbô ne participent pas du projet impérial français mais qu'ils permettent et contribuent à l'élaboration d'un espace romanesque où Flaubert met en scène ses contradictions internes quant à la politique, la révolution, les Lumières et l'universalisme. Notons aussi immédiatement que l'univers carthaginois de Salammbô diffère de l'exotisme de Diderot dans son Supplément au voyage de Bougainville. Flaubert rompt avec cette technique littéraire : son Carthage n'est pas un paradis exotique censé illustrer par un simple effet de miroir les défauts de la métropole.

Flaubert, comme le remarqua Sartre dans L'Idiot de la famille, est le produit de l'union d'un chirurgien rouennais et d'une femme au foyer très croyante issue de la campagne normande. Il fait la synthèse de ces deux influences issues de la révolution de 1789 en pratiquant la religion de l'art. Mais cette synthèse produit à son tour d'autres contradictions : bourgeois anti-

bourgeois, il vit sa contradiction au jour le jour mais ne l'explique ni ne l'assume consciemment. C'est Salammbô qui deviendra l'espace de l'expression (ou l'exutoire) de ses contradictions politiques.

On dit souvent que Salammbô est difficile d'accès. Le refus des références faciles pour le lecteur, la précision historique et la difficulté de lecture qui en résulte, sont autant de moyens pour pouvoir arriver à ses fins à une époque dans laquelle les opinions politiques (même camouflées dans des romans) pouvaient facilement avoir pour conséquence l'emprisonnement de leurs auteurs. L'érudition de Flaubert dans Salammbô serait donc à comparer avec son ironie par exemple dans Madame Bovary qui a une vertu prophylactique.

A l'instar des interprétations de sa posture ironique et de sa distance, les moyens mis en œuvre par Flaubert pour arriver à ses fins dans Salammbô sont liés au point de devenir inséparables. C'est donc une illustration de la remarque de Sartre sur la fin et les moyens (Sartre Cahier 39) qui permet en partie d'expliquer pourquoi de tout temps la critique s'est focalisée sur la méthode flaubertienne dans Salammbô au point d'en occulter son sujet principal.

Cette focalisation sur la technique et les méthodes au détriment du contenu de Salammbô est importante pour notre sujet car elle est l'expression d'un refus de porter un regard vers les représentations coloniales et impériales dans la littérature française. Salammbô c'est le récit d'une des toutes premières

insurrections anti-impérialiste de l'histoire – les mercenaires et les Libyens qui se soulèvent contre Carthage sont les sujets et les victimes de cet empire. Pourtant la critique, depuis Sainte-Beuve jusqu'aujourd'hui est influencée avant tout par le positionnement géographique de la trame du roman : Carthage, aujourd'hui aux environs de Tunis. Ce qui est paradoxal pour un roman qui met en scène le choc immense provoqué par l'émergence d'une conscience collective qui transcende les divisions identitaires c'est-à-dire nationales, tribales, religieuses et sexuelles. Salammbô est le récit de cette émergence d'une identité de classe chez les mercenaires et les paysans libyens et de l'insurrection qui embrassa plusieurs villes, plusieurs pays dans la zone d'influence Carthaginoise durant trois ans. C'est aussi la démonstration de la peur que suscita cette subversion et Flaubert met en relief la décision de Rome d'aider son ennemi juré face à une menace autrement plus inquiétante qu'une autre puissance impériale.

La revue des critiques de Salammbô illustre donc les limites d'une vision qui privilégie la relation à l'identitaire comme centre de gravité analytique. Les critiques et les thuriféraires du colonialisme font en fin de compte partie du même cercle en cela qu'ils axent leur réflexion par rapport (pour ou contre) à une identité essentialiste. Salammbô est le récit d'une tentative de réagencement de l'humanité qui implique un lectorat prêt à concevoir un rejet des atavismes identitaires et l'acceptation de clivages nouveaux issus des conditions sociales.

La fameuse difficulté de lecture de Salammbô est peut-être aussi symptomatique des partis-pris de ses lecteurs.

La seconde partie du chapitre introduit le contexte historique du soulèvement des mercenaires, selon les sources de Flaubert (Polybe) et celles d'historiens contemporains et tentera d'expliquer comment Salammbô illustre les rapports contradictoires de Flaubert avec les mercenaires. Flaubert partage avec les mercenaires le rejet des atavismes identitaires, patriotiques et religieux et une conscience aigüe de l'injustice, mais il est également dégoûté et effrayé par leur puissance destructrice. Tirillé entre les deux parties (dans toute la complexité de leurs variantes et des jeux de pouvoir : Salammbô ne simplifie rien), d'un côté le peuple et de l'autre l'oligarchie carthaginoise faite de bourgeois, de marchands, d'un clergé et d'une armée impériale (à l'instar du second empire), Flaubert est comme Salammbô, seul personnage complètement inventé du roman : issue de Carthage elle se laissera brièvement tenter par une aventure révolutionnaire. Flaubert aussi en 1848.

2.2 La réception

Commençons en 1978, par Orientalism d'Edward Saïd, ouvrage qui offrit une nouvelle grille de lecture notamment des ouvrages français de la littérature du XIXe quant à l'Orient. Presque tout à coup, une nouvelle lecture critique – influencée par Gramsci – du corpus littéraire européen faisait du littéraire le

pendant civil du projet politique et militaire qu'était la colonisation. Cet ouvrage et sa version française intitulée L'Orient créé par l'Occident publié deux ans plus tard fut l'objet de diverses réactions. En France, d'abord perçu comme une remise en cause des grandes œuvres littéraires, les réactions furent soit d'indifférence soit d'hostilité. Comme le dit Marie-Claude Smouts dans son introduction à un recueil de textes sur les *postcolonial studies*, en France « adopter une démarche postcoloniale reste une provocation. » (Smouts 26). Et même si une nouvelle génération d'historiens examine de façon critique le passé colonial¹, les études sur le rôle de la littérature dans les colonies ne connaissent pas le même renouveau et rencontrent parfois encore des réticences. Les rejets et les critiques que suscitent l'ouvrage de Said et plus généralement les *postcolonial studies* sont étroitement mêlés à cette difficulté que la France a « à intégrer une altérité qui est en elle depuis longtemps » comme le dit Françoise Vergès dans le même recueil (71).

Aux États-Unis le débat constructif vient pour ainsi dire de « l'intérieur » des études postcoloniales. Des chercheurs influencés par Orientalism produisent les critiques les plus poussées.

Pour Ali Behdad, critique « post-Saidien » la grille orientaliste classique devint peut-être un carcan en baptisant comme « racistes » tous les écrits sur

¹ On pense notamment aux ouvrages de Blanchard, Bancel, Lemaire et F. Vergès qui reprennent le flambeau après Yves Benot, Claude Liauzu.

l'orient d'auteurs européens du XIXe siècle. Le passage de Said que choisi

Behdad est souvent cité pour marquer la rigidité analytique d'Orientalism :

It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric. (Said, Orientalism 25th ann. ed. 204)

Notons que dans une postface écrite quinze ans après la première édition, Said cite son parcours personnel cosmopolite et se défend d'avoir conçu son ouvrage comme l'affirmation de deux identités en guerre perpétuelle. Said met en garde contre l'application « automatique » de sa critique. Alors c'est surtout aux « praticiens » d'une lecture postcoloniale que Behdad s'adresse. C'est donc l'héritage de l'approche de Said et les pratiques futures des études littéraires dans le domaine postcolonial qui est en jeu.

Ali Behdad propose d'appréhender l'approche de Said comme multiple et non une totalité à cause du risque de tomber dans le piège d'un essentialisme inversé (Behdad 11). Il ne s'agit pas donc de contredire le constat de Said qui conçoit les écrits européens sur l'Autre comme des pratiques discursives qui contribuent à l'exploitation coloniale de l'Orient, mais de remettre en cause son application systématique.² Ali Behdad poursuit en disant que s'inscrire dans une vision systématiquement « orientaliste » ou « anti-orientaliste » en fonction des

² Surtout que comme on l'a vu dans le Supplément au voyage de Bougainville de Diderot, des portraits « positifs » de l'Autre sont parfois des artifices pour mieux mener un combat à vocation métropolitaine.

rapports de force entre l'Europe et l'Orient reproduit les oppositions conceptuelles critiquées par Saïd lui-même (Behdad 12).

Cette critique constructive de l'analyse de Saïd qui voudrait en modifier la pratique pour se centrer sur l'hétérogénéité de l'orientalisme, sa complexité est pour ainsi dire mise en œuvre dans l'article d'E.L. Constable « Critical departures : *Salammbô's Orientalism* ».

Constable voit dans Salammbô une critique du fétichisme orientaliste de *l'intérieur* (627) en cela évitant le piège d'une binarité explicité par Behdad. Ce que nous dit Constable c'est que le fétichisme de la précision historique de Flaubert dans Salammbô est une des marques de la différence de cet ouvrage avec d'autres représentations orientalistes. Avant elle, Michel Butor remarqua dans un petit essai sur Salammbô que la précision voulue par Flaubert était déroutante pour le lecteur :

Flaubert aurait pu très bien utiliser les noms actuels pour nous décrire le monde tel qu'il était vu de Carthage. Il aurait pu nous parler du détroit de Gibraltar et tout le monde aurait compris. Nomination directe et simple. Mais il préfère le détour. Il dispose d'une expression antique, encore assez connue : les colonnes d'Hercule. Il traduit l'Hercule gréco-romain par ce qu'il considère comme son équivalent punique : Melkart. Ainsi le texte s'enfonce peu à peu. (Butor 117-18).

Voici un texte dont le contexte n'est selon Butor intelligible pour *aucun* lecteur « même le spécialiste. » (Butor, 119). Pour Constable la déroute du lecteur face à une terminologie qui n'évoque rien reflète l'attente de la part du lecteur

occidental d'un orientalisme « familier » d'un dépaysement rassurant en quelques sortes (« neither comfortably different nor reassuringly oriental » Constable 635).³ Ce sont donc les attentes narratives du lecteur qui sont remises en question. Elles sont remises en question par l'absurde, en exagérant les descriptions :

D'abord on leur sert des oiseaux à la sauce *verte*, dans des assiettes d'argile *rouge* rehaussée de dessins *noirs*, puis toutes les espèces de coquillages (...) sur des plats d'ambre *jaune* (Salammbô 711) (Je souligne)

Ou en caricaturant les faits décrits :

Un Lusitanien, de taille gigantesque, portant un homme à bout de chaque bras, parcourait les tables tout *en crachant du feu par les narines* (Salammbô 713) (Je souligne).

Salammbô « resists visualisation » comme le dit Jenine Dallal (254). C'est-à-dire que l'esthétique de Flaubert est déstabilisante pour le lecteur puisqu'elle ne renvoie pas à des références familières.

Le lecteur est déstabilisé –est-ce une parodie du roman orientaliste ? Cette équivoque évite de poser la question en termes binaires selon le paradigme « bonne ou mauvaise représentation de l'autre » dans lequel la lectrice risquait de s'égarer. Notons que plusieurs études très détaillées de la complexité du langage

³ La perte de repères historiques et géographiques est donc aussi une remise en question idéologique.

de Salammbô ont été faites avant celle de Constable mais sans l'insérer dans la problématique des représentations coloniales.⁴

Ce refus par Flaubert de recourir à l'exotisme « rassurant » suscita un rejet de la part de nombreuses critiques (à commencer par les frères Goncourt qui écoutèrent les premières lectures du manuscrit). A sa sortie, Salammbô provoqua une recherche du familier de la part des critiques littéraires ou le cas échéant un désir d'authenticité. La « vérité historique » (donc sans doute « orientaliste ») devait bien être dans le roman, quelque part ! C'est donc à la recherche d'une authenticité – et donc en discutant des « erreurs » de Flaubert que Sainte-Beuve attaqua d'abord Salammbô.

Les premières critiques notables, notamment celles de Sainte-Beuve, furent de deux ordres : au niveau archéologique, mention d'imprécisions, d'erreurs. Ceci donna lieu à des échanges vigoureux mais courtois entre Flaubert et Sainte-Beuve⁵

Les réponses souvent caustiques de Flaubert aux attaques sur le sérieux de ses recherches historiques seront nuancées plus tard. A la question de savoir s'il

⁴ Pour Anne Mullen Holl Salammbô est la version exotique de la pratique postmoderne de l'écriture par Flaubert. Pour Ildiko Lorinszky Salammbô est la synthèse de plusieurs genres littéraires (épiques, mythique, historique).

⁵ L'essentiel de l'échange est reproduit en appendice du second volume de la Pléiade Flaubert. Les échanges complets se trouvent dans sa correspondance au troisième volume.

avait voulu créer une réplique parfaite de Carthage Flaubert s'exclame : « Ah non ! » (Corr. V. 814)

Alors que voulait-il faire ? Cette interrogation nous amène au deuxième type de critique bien indépendante mais peut-être révélée par la polémique sur l'authenticité : en écrivant sur Carthage, Flaubert fuyait les réalités sociales de son époque. C'est Lukács qui tout en s'accordant avec Sainte-Beuve sur certains aspects (on le verra) prend le contre-pied de ses prédécesseurs en critiquant précisément l'exactitude, la précision de Flaubert dans Salammbô.

Pour Lukács, dans Salammbô l'Histoire n'est pas un reflet d'une prise de conscience historique mais d'une échappatoire (190). Flaubert se serait impliqué dans un travail « scientifique » de recherches historiques qui font de lui une sorte de naturaliste avant l'heure du genre historique. En tout cas pour Lukács, Flaubert se révéla être dans Salammbô en tout cas, un auteur insensible aux réalités sociales du moment (190-91). Dans le champ politique, le roman historique prend son parti de ne pas prendre parti, ce qui, dans la logique lukácsienne met Flaubert objectivement dans le camp de la bourgeoisie. Pourtant cette description d'une telle précision est d'un tel détail qu'il en devient presque parodique, renvoie selon Eugenio Donato au présent de Flaubert, au familier :

[W]hat might appear (...) as [Flaubert's] desire for otherness defined as difference is dictated by finding an otherness which would be a

form of *sameness*. What does appear as different is, in fact an effect, an optical illusion, a mirage.” (Donato 869).⁶

Mais Flaubert veut apparemment fuir les vicissitudes de son présent. Surtout en ce qui concerne la chose littéraire. Flaubert commence les recherches sur Salammbô tout juste deux semaines après son acquittement pour atteintes aux bonnes mœurs (poursuites engagées suite à la publication de Madame Bovary). C’est en partie le contexte qui explique ce à quoi Flaubert voulait échapper. La défense de l’ordre moral sous le second empire n’est pas uniquement un slogan mais une pratique qui met hors-la-loi ceux qui oseraient remettre en cause l’ordre moral et social.

Il voulait échapper à la pression de l’État, à la censure. C’est l’exemple le plus fameux : pour Bourdieu, Flaubert est un des combattants « héroïques » de la constitution du champ littéraire (Bourdieu, Les règles de l’art 76). Le procès auquel Madame Bovary donna lieu en est l’exemple le plus éclatant. Paradoxe : dans un sens, ce combat pour affirmer son autonomie par l’artiste est perdu parce que Flaubert gagne le procès. C’est une victoire à la Pyrrhus parce que Flaubert gagne grâce à ses appuis dans les salons littéraires. Notamment le salon de la princesse Mathilde qui n’est autre que la fille de Jérôme Bonaparte, frère de

⁶ Mais comme le remarque Volker Durr (7), Eugenio ne pousse pas l’analyse jusqu’à faire un parallèle entre la France du XIXe siècle et le Carthage de Flaubert. Mais sa remarque fut reprise par Constable, Green, Durr et bien d’autres – on peut dire qu’elle est la genèse des interprétations nouvelles de Salammbô.

Napoléon III. C'est parce qu'il put mobiliser (ou faire mobiliser) des réseaux de relations issus des élites (grand bourgeois ; nobles, fonctionnaires) au moment de son procès qui démontreront l'imbrication du politique et du littéraire (Bourdieu 81). Contre-exemple, Baudelaire grand exclu de ces milieux, lui, perd son procès (Bourdieu 81). La leçon du procès pour tout le champ littéraire français est qu'il faut composer avec l'Etat et n'écrire que ce qui ne remet pas en cause ouvertement l'ordre impérial ce qui ne correspond pas à la vision que l'on se fait d'un Flaubert réfractaire (ou d'un champ littéraire totalement autonome). Pourtant même le choix de ses romans, de leur sujet, de leur thème (on pense ici à Salammbô) fut selon certain aussi dû au procès Bovary (Brown 344).

Lukács voit donc dans Salammbô un spectacle "exoticisant", une échappée de son présent, de la politique. (D'autres commentateurs ont développés cet aspect de son analyse sans nécessairement en arriver aux mêmes conclusions) (Mullen Hohl 5-21). S'appuyant d'abord sur sa correspondance (et l'on a vu pourtant que les points de vues de Flaubert, ses représentations pouvaient changer selon ses interlocuteurs), Lukács argumente aussi que la complication, les raffinements de détails, font du roman une échappatoire. Mais il ajoute aussi que la caricature des mercenaires ne lie pas leurs combats avec ceux d'autres déshérités au fil des siècles. Lukács compare Flaubert dans Salammbô au Zola de

Germinal. Il considère que Flaubert a « prophétisé » le naturalisme cette fausse objectivité bourgeoise.

Pourtant notons le dégoût qu'inspire d'abord le culte de l'argent et l'inculture relative des élites (des parvenus) sous Napoléon III qui isolent Flaubert dans un rejet de cette société bourgeoise, rejet d'autant plus fort quand on considère la déception de l'échec de la révolution de 1848 (Bourdieu 77-79, 90). Après cela, c'en est presque fait des velléités progressistes de Flaubert dans sa correspondance. Cette inculture, ce culte de l'argent, on les retrouve dans les descriptions de Carthage et des Carthaginois : l'ardeur de leur avarice et de leur hypocrisie dépasse de loin celle des mercenaires. Les mercenaires ont bien été dupés par le général Hamilcar :

Hamilcar avait fait [aux mercenaires] des promesses exorbitantes, vagues il est vrai, mais solennelles et réitérées. (760-61)

Alors cette volonté d'échapper à la censure ne veut pas dire que Flaubert abandonne ses positions, plutôt qu'il décide que ce n'est que par le truchement d'un roman carthaginois qu'il pourra dire ses quatre vérités à ce second empire qu'il déteste et maintenir aussi via ce subterfuge un tant soit peu d'autonomie. Si Salammbô est en quelque sorte un cheval de Troie, c'est pour cela qu'il ne se confie pas à Mathilde (dans sa correspondance) ou ses autres soutiens quant à la dimension sociale de Salammbô. Car presque tous, peu ou prou, sont des

figures importantes du Second Empire, ou en tout cas des notables (Mathilde, ses amis, son avocat). La fameuse lettre à la Princesse dans laquelle il annonce qu'il écrit un « livre sur rien » doit être contextualisée. Sa valeur probatoire est à mesurer à l'aune de l'identité de son destinataire – ceci est vrai pour toute la correspondance de Flaubert : si on fait l'économie de cette précaution, on peut lui faire dire tout et son contraire.

Comment alors réconcilier les fameuses recherches minutieuses (dont entre autres Edward Said se fait l'écho) : Carthage dans Salammbô est pour lui le produit de « Flaubert's wide reading » (Orientalism, 185-86) et la notion que Salammbô est un moyen pour Flaubert de critiquer son époque ? En 1982, Anne Green dans son ouvrage, Flaubert and the Historical Novel, Salammbô reassessed explore en détail les parallèles entre le Carthage de Salammbô et la France contemporaine à Flaubert, et nous montre que son approche était plus subtile qu'il n'y paraît. Flaubert avait par exemple sélectionné les exemples de l'histoire de Carthage pour ne garder que ceux qui reflétaient des similarités avec la situation de la France du milieu du XIXe siècle (Green 57). Mais Flaubert alla plus loin encore et inventa des faits historiques comme une épidémie de choléra à Carthage pour créer des parallèles de toute pièce avec l'épidémie meurtrière de 1848 qui fit plus de vingt mille victimes en France et contribua au ressentiment contre le gouvernement (Green 62).

Plusieurs parallèles sont relevés par Green notamment sur l'ignorance crasse des bourgeois de 1848 et ceux de Carthage (89). Pour Green c'est clair, Salammbô et son contexte ont été choisis pour examiner ses anxiétés et émotions sur la France qui lui était contemporaine (59). Elle critique donc l'approche de Lukács: "to suggest that Salammbô is simply the indulgence of an escapist imagination is grossly to underestimate the significance of this complex novel." (Green 58).

Plus tard (en 2002) mais dans un registre similaire, Volker Durr va plus loin en annonçant : « all criticism until the last 30 years of Salammbô has been an uninterrupted series of critical misreadings. » (87) Il reprend en les accentuant, les thèmes de Green et en poussant les analogies avec la France du XIXe siècle dans son ouvrage intitulé: Flaubert's Salammbô The Ancient Orient as a Political Allegory of Nineteenth-Century France. Durr compare les mercenaires aux émeutiers de 1848 même s'il note que ce parallèle entre les mercenaires des « étrangers » et les ouvriers français peut paraître risqué.

Mais selon d'autres sources, le parallèle se tient, les mercenaires n'étaient pas tous des étrangers au contraire. Pour l'historien Claude Briand-Ponsart, il faut prendre le terme avec des précautions car les Libyens et les Numides, qui constituèrent l'essentiel de l'armée, sont tenus de participer à l'effort de guerre,

ce qui « contribue à donner un caractère particulier à cet affrontement, qui prend souvent des allures de révolte ‘nationale’(...)» (27).

Durr centre son analyse de Salammbô sur les parallèles avec le XIXe siècle, il réitère les conclusions de Green, là aussi de façon plus poussée :

[According to Sartre, Lukács, and Barthes] Flaubert appears once again as an antibourgeois bourgeois novelist who bites the hand that feeds him but who nevertheless refrains from challenging the entire socio-political order in which he flourished. The preceding analysis of Salammbô has shown that in this historical novel, seemingly utterly detached from French life in the nineteenth century, Flaubert was eminently successful in unmasking its socio-economic and political inadequacies by means of an Oriental foil (Durr 122).

Volker Durr conclut que “Salammbô reads like a retrospective prophecy and critique of Bonapartism.” (160). On doit noter que le succès « éminent » de Flaubert dans sa critique de la France du XIXème siècle est à relativiser – si tant est que c’était son objectif – puisque, comme Durr le dit lui-même, peu nombreux furent les lecteurs qui perçurent cette critique dans Salammbô.

Sans pour autant mettre en question nombres des parallèles mis en évidence par Green et Durr, je pense que la critique de Salammbô à une portée universelle qui dépasse le contexte de la France du XIXe siècle.

Premier constat, une des conséquences théoriques de cette interprétation « politique » de Salammbô est la modification de l’interprétation « orientaliste » car ce roman en montrant la situation à l’intérieur de chaque bloc (les mercenaires Gaulois, Libyens, Numides) comme hétérogène, permet de

concevoir les points communs entre les peuples d'Europe et de l' « Orient » et la trame narrative en terme d'exploitation plutôt qu'exclusivement en termes de domination d'un continent, d'une civilisation sur l'autre.

Si l'on ajoute la précision utile de l'historien Briand-Ponsart que les mercenaires n'étaient pas exclusivement des étrangers mais aussi des pauvres, des paysans locaux, (27) on renforce la notion que Flaubert voulait parler non seulement des insurgés des journées de février et juin 1848, mais de tous les conflits sociaux ; et il y a donc une portée universelle de Salammbô. On arrive à cette thèse aussi du fait du débat sur le choix du sujet (la révolte des mercenaires) par Flaubert, un épisode qui a paru « obscur » à de nombreux critiques notamment Sainte-Beuve mais aussi Lukács.

Lukács rejoint ici Sainte-Beuve dans les disputes épistolaires qui animèrent les deux hommes après la sortie de Salammbô. Notamment en ce qui concerne le choix du sujet de Salammbô. Pourquoi ne pas avoir choisi de narrer un épisode des guerres qui opposèrent Rome à Carthage se demande Sainte-Beuve, « là je suis attentif, là je suis impliqué » (Sainte-Beuve, 117). Lukács considère cette objection comme « décisive » et note qu'elle resta sans réponse de Flaubert (Lukács, 177). Cette « guerre mercenaire » est baptisée comme n'étant qu' « interlude des guerres puniques » par un commentateur contemporain qui note que pour Michelet – une des sources de Flaubert- dans sa grande et longue

Histoire de Rome cet épisode « ne mérite guère plus que huit pages. »(Bender, 891)

Alors une des questions qui se pose est de savoir pourquoi Flaubert choisit cet épisode ? Est-ce un énième exemple de son désir d'ésotérisme, symptôme selon Lukács de la déshumanisation du capitalisme qui se propagea à la littérature bourgeoise?

Ce qui est notable dans cette rébellion (qui n'oppose pas un peuple à un envahisseur ou un empire à un autre) des mercenaires est qu'elle provoque pour l'anéantir, une alliance militaire entre les deux ennemis jurés, Rome et Carthage ! Car Carthage reçut le soutien de Rome qui craignait les conséquences du succès des mercenaires. Dans Salammbô, on se trouve face à Rome qui aide Carthage de façon décisive en libérant et lui renvoyant 400 soldats prisonniers. (953) Rome refusa avant cela les avances des Mercenaires en Sardaigne. (858) La raison de cette alliance objective avancée par Flaubert est éloquente :

Une raison plus profonde faisait secourir Carthage, on sentait bien que si les Mercenaires triomphaient, depuis le soldat jusqu'au laveur d'écuelles, tout s'insurgeait, et qu'aucun gouvernement, aucune maison ne pourrait y résister. (953)

L'émergence d'une conscience commune aux exploités de tout pays, Flaubert l'annonce tout au long du roman, notamment au début de la révolte des mercenaires rendue possible par la conscience que « la différence des fortunes,

remplac[ait] la hiérarchie des races »(838) et aussi que « [l]a communauté » de l'existence des mercenaires faisait que pour la plupart d'entre eux « le camp remplaçait la patrie». (967) Ce choix montre que le moteur de la narration pour Flaubert est le conflit entre les maîtres, les empires (Rome, Carthage) et les mercenaires, les esclaves. Cette narration donc les deux tiers de l'action est centrée sur la révolte d'une internationale des exploités unis autour d'une même revendication vieille comme le monde: le paiement de leur labeurs.⁷

L'orient n'est alors qu'un paravent, qu'un bouclier pour parler de ce dont il ne peut mentionner librement dans ses livres. Ainsi de l'exotisme, des complications. Les décors servent à déguiser le portrait d'une réalité sociale bien concrète mais aussi à le dramatiser. C'est donc vers une histoire universelle de l'exploitation que Flaubert pose son regard. Une conclusion qui, soyons en sûrs, n'est pas marquée du sceau de l'approbation de Flaubert envers les révoltés (même si l'essentiel de son opprobre va vers les marchands, les Carthaginois). Car souvent le récit de Flaubert est teinté d'un certain mépris, voire de révolte à l'égard des mercenaires. Mais il comprend leur état, leur cause. Et montre finalement une situation où les mercenaires de toutes les nationalités se retrouvent pour combattre les exploités. Qui eux aussi s'unissent :

⁷ Cette alliance entre Rome et Carthage peut effectivement s'apparenter à la grande alliance de toutes les classes sociales (le parti de l'ordre) en juin 1848 contre les ouvriers.

Les colères de leur compagnons morts leur revenaient à l'âme et multipliaient leur vigueur ; ils sentaient confusément *qu'ils étaient les desservants d'un dieu répandu dans les cœurs d'opprimés, et comme les pontifes de la vengeance universelle !* (978) (Je souligne).

Côte à côte les mercenaires se forment donc une identité commune qui les libère des atavismes identitaires les plus forts. Ainsi de la religion : dans un épisode qui est presque une illustration d'une remarque de Montaigne (un auteur important pour Flaubert) ils se rendent compte que leur dieux sont différents selon leur provenance géographique et ils perdent la foi en conséquence (879). C'est une sorte « d'internationalisme » avant l'heure qui fait écho au ce rejet des réflexes identitaires célébrés par le jeune Flaubert dans sa correspondance.

Dans son œuvre, Flaubert répercute de façon plus ou moins indirecte, plusieurs points de vue de groupes différents dont les intérêts s'opposent. C'est une des analyses de ce qui fait son style. Cette complexité émane de l'ambiguïté de Flaubert par rapport à sa propre classe sociale. Sartre en parle dans L'idiot de la famille tantôt Flaubert critique les injustices et partage la colère des exploités, tantôt apeuré, il souhaite ardemment leur mort. Cette contradiction qu'il porte en lui mais qu'il n'assume pas consciemment s'exprime et enrichit son œuvre. Sartre prend l'exemple du dictionnaire des idées reçues qui alternativement à des élans conformistes sur la religion suivit de remarques anticléricales. Ce qui fait la force du dictionnaire c'est que Flaubert ne montre pas que ces opinions

représentent des intérêts différents : « en sorte que nous ne savons jamais qui parle. » On ne sait si Flaubert prescrit, moque ou encense des lieux communs. L'ironie de Flaubert est aussi une façon de voiler, d'intérioriser ses opinions et ses contradictions. Ou en tout cas de les réserver aux initiés. Ainsi Wayne Booth critiqua l'ironie Flaubertienne (à demi-mot il est vrai) comme une échappatoire.

Flaubert dans Salammbô trouve un exutoire pour exprimer ses déchirements, qu'il n'exprime pas jusqu'ici directement. L'Histoire, ce que certains critiques appelleront l'exotisme, voire l'orientalisme de Flaubert dans Salammbô, ce travail de description méticuleux, presque archéologique, est à la fois un des moyens cruciaux de l'expression de la conscience des classes chez Flaubert et une façon de la camoufler. Car les descriptions dans Salammbô ne sont pas des diversions, et le choix du récit de Polybe sur la guerre des mercenaires n'est pas anodin.

Salammbô c'est d'abord le choix d'un moment historique qui est au centre du roman. Même dans le contexte particulier des guerres puniques qui durèrent des décennies, la décision de se focaliser sur ce qui fut chronologiquement parlant, qu'un interlude de huit années ne méritant que quelques pages dans les récits de Polybe interloqua plusieurs commentateurs, de Sainte-Beuve à Lukács en passant par Michelet.

J'avance ici que Flaubert met en scène de façon détaillée les réactions, les conflits et les stratégies de toutes les composantes des élites carthaginoises (et romaines) face à une révolte anti-impériale qui regroupa des opprimés de tous horizons. Car les mercenaires étaient composés certes d'Ibères, de Celtes, de lusitaniens, de ligures, de grecs capturés ou achetés lors d'expédition impériales, mais en majorité de soldat d'origine libyenne.

Ces Libyens auxquels s'ajouteront la population de la Tunisie ancienne qui ne supporte pas le joug de l'oppression carthaginoise et des villes entières se soulevèrent et envoyèrent des renforts à l'armée de Mâtho. Cette armée fut donc composée d'un front international de mercenaires, d'esclaves libérés et de la population libyenne colonisée par Carthage. (Notons immédiatement que le terme « Libyen » dans le contexte de Carthage incluait selon les historiens modernes tous les peuples d'Afrique du Nord conquis par Carthage (Brisson 112).

Les classes sociales sont donc les protagonistes du roman. Flaubert, en minimisant les détails personnels sur la vie de chacun des personnages permet mieux de les confondre avec les collectivités qu'ils représentent. D'ailleurs les seuls personnages auprès desquels Flaubert s'attarde de façon « romanesque », Mâtho et Salammbô sont aux mieux ambigus à leurs « devoirs de classe. » On examinera d'abord toutefois les deux personnages moteurs de l'action l'esclave,

Spendius et son ancien maître – dans le récit – Hamilcar. Ensuite l'on traitera des « Objets ». Objet de désir (politique, sexuel) Mâtho le Libyen homme du peuple et Salammbô fille d'Hamilcar, tous deux sont aussi unis par leur tentative impossible de trahir leur propre camp social.

Mais loin de présenter une vision simpliste qui opposerait deux blocs uniformes, Flaubert détaille les conflits au sein même des élites carthaginoises, entre le clergé, les propriétaires terriens et l'aristocratie militaire ; il en va de même pour le camp des insurgés.

2.3 Le contexte historique

Notons-le d'emblée les historiens contemporains se retrouvent pour dire que Salammbô est « historiquement exact dans les grandes lignes » (Lancel, 390) car fidèle au récit de Polybe. Flaubert extrapole dans Salammbô, mais ne change pas l'histoire.

Premier fait saillant que Flaubert note : la fin de la première guerre punique et le retrait de Carthage de Sicile ne sont pas dûs à une défaite militaire. Les troupes d'Hamilcar Barca général Carthaginois très populaire, n'ont pas été battues sur le terrain. Selon Polybe et les historiens contemporains Brisson et Lancel, Carthage accepte un traité de paix très défavorable par ce que les populations Libyennes se révoltent dans les campagnes contre la domination carthaginoise.

La défaite de Carthage est une décision politique motivée par des impératifs économiques. Deux tendances de l'oligarchie s'affrontent : une plus traditionnelle et féodale qui se soucie plus des révoltes des tribus libyennes dans l'arrière-pays, source de labeur agricole essentiel (représenté par l'aristocrate et général Carthaginois Hannon dans Salammbô) et de l'autre côté une hiérarchie militaire expansionniste, soumise à l'autorité Carthaginoise selon la loi (car les généraux étaient sous strict contrôle du conseil, certains furent crucifiés) qui aurait voulu poursuivre le combat. Ce sont donc certaines des instances dirigeantes Carthaginoise mues par des intérêts économique et politique qui décidèrent de se retirer de Sicile (Brisson 106).

Le point de départ du roman c'est donc une dissension forte qui existe d'abord au sein des classes dirigeantes : c'est le scénario de 1789 moment où les tensions entre aristocratie et monarchie facilitèrent l'émergence de la révolution. Ici Hamilcar représente l'émergence d'une force nouvelle qui ouvre des marches et de l'autre une oligarchie traditionnelle allié au clergé. Est-ce que Flaubert tient à faire ce parallèle ? Il ne s'agit pas ici de le déterminer, mais plutôt de noter que ces ressemblances éclairent la perception que Flaubert avait de ce moment historique.

Hamilcar Barca le général est donc le premier ennemi de Carthage. A bien des égards on peut le comparer avec Napoléon 1^{er}. Populaire avec ses soldats

(qui ne sont pas tous des mercenaires, répétons-le) Hamilcar a aussi un vernis populiste et tient publiquement à se donner l'image sinon d'un homme du peuple, en tous les cas d'un homme juste à l'égard de celui-ci on le verra tout au long du roman.⁸ Ce récit présentera dans bien des cas des similarités avec celui du conflit entre bonapartisme et monarchie.

2.4 Le contexte – les ajouts de Flaubert

Le récit commence par un festin (une référence à 1848 on l'a vu dans les études de Green et V. Durr) des mercenaires dans la résidence d'Hamilcar Barca en son absence. La décision du conseil (les instances dirigeantes de Carthage, aussi nommé le Sénat) de désigner la maison d'Hamilcar pour tenir le festin illustre la duplicité de l'oligarchie Carthaginoise et leur opposition celle-là bien établie à l'influence grandissante d'Hamilcar. Il s'agit de tenter de retourner les mercenaires contre leur chef :

Désigner son palais pour (...) recevoir [les mercenaires], c'était attirer sur lui quelque chose de la haine qu'on leur portait. (709)

Cet épisode, c'est Flaubert qui l'ajoute. On voit donc qu'il met en scène les mercenaires dans le palais d'Hamilcar invité par Carthage pour souligner les tensions sociales.

⁸ Cette peur de l'armée ressentie par la vieille garde est un des grands thèmes sinon le sujet central du plus grand roman de Balzac, La rabouilleuse. (Dans lequel l'armée est napoléonienne et la vieille garde monarchiste).

En plus de la mise en scène, du lieu il y a le décor, les accessoires.

Chacune des multiples descriptions détaillées des signes extérieurs de richesses d'Hamilcar fait avancer l'histoire. La juxtaposition de richesses extrêmes à un peuple opprimé explique aussi en partie la conflagration qui s'en suit. Loin donc d'être gratuites ou inutiles comme certains commentateurs l'on proposé (Sainte-Beuve notamment), ces descriptions minutieuses sont au contraire faites pour provoquer le lecteur, comme elles provoquent les mercenaires peu habitués à cette concentrations de richesses. Les détails sont présents pour mieux marquer la décadence des Carthaginois face à la pauvreté des mercenaires.

Cette adéquation entre mobilier, immobilier, vêtements, bijoux, armures et les êtres humains qui s'enchevêtrent souvent ou se confondent avec leur environnement est une des originalités du roman. Elle commence ici avec le repas du festin que l'on a déjà cité pour ses couleurs. On le cite ici pour la description détaillée des mets :

D'abord on leur sert des oiseaux à la sauce verte, dans des assiettes d'argile rouge rehaussé de dessins noirs, puis toutes les espèces de coquillages que l'on ramasse sur les côtes puniques, des bouillies de fomenté, de fève et d'orge, et des escargots au cumin, sur des plats d'ambre jaune. (711)

Ce festin de pauvres au milieu de richesses est propice à la tension. L'alcool aidant, les mercenaires se remémorent l'injustice de Carthage. Il ne s'agit pas uniquement du non-paiement de leur solde. C'est aussi le stratagème de

Carthage qui consiste à associer le paiement des mercenaires aux paiements exigés par Rome pour diminuer la popularité des revendications des mercenaires qui les enrage. Furieux et enivrés les mercenaires ne détruisent pas tout de suite le mobilier, mais libèrent d'abord les prisonniers d'Hamilcar.

2.5 Spendius

Les esclaves sont incarnés par Spendius esclave polyglotte qui deviendra un élément central de la révolte. Flaubert projette toutes ses émotions contradictoires à propos des révoltés sur ce militant politique pour qui il invente des qualités et des défauts extraordinaires absents chez Polybe. Spendius sera dans le roman simultanément lâche, courageux, athée, manipulateur, superstitieux, polyglotte, sincère et hypocrite.

Signe de son importance narrative, Spendius est le premier à prendre longuement la parole à Flaubert dans Salammbô : pour remercier ses sauveurs sans distinctions d'origines : « Salut [...] à vous hommes forts aux armures reluisantes, qui m'avez délivré ! » (714). Ces premiers mots identifient les mercenaires par leur armures, c'est-à-dire leur profession sans autre distinctions.

Immédiatement libre, Spendius se demande pourquoi les mercenaires (invaincus) ne reçoivent pas l'honneur de boire dans les coupes de la légion sacrée:

Ces coupes, portant une vigne en émeraude sur chacune de leurs six faces en or, appartenaient à une milice exclusivement composée de jeune patriciens (...). (714)

Les coupes étaient entre les mains de Giscon, général carthaginois proche d'Hamilcar dépêché par les autorités pour tenter d'expliquer ce que les mercenaires perçurent comme une expression de mépris. Giscon est lui aussi décoré comme les coupes, avec un ample « manteau noir, retenu sur sa tête à une mitre d'or constellée de pierres précieuses » (714). Il explique pourquoi les mercenaires ne boivent pas dans les coupes en avançant que Carthage avait « respecté leurs divisions par peuples, leurs coutumes, leurs cultes ; ils étaient libres dans Carthage ! » Et qu'en contrepartie, les « vases de la Légion sacrée [étaient] une propriété particulière. » Alors, un Gaulois tenta de tuer Giscon à l'aide de deux épées⁹ : Giscon « le frappa de son lourd bâton d'ivoire. » La réaction des mercenaires est une réponse à l'explication de Giscon :

Les Gaulois hurlaient, et leur fureur, *se communiquant aux autres*, allait emporter les légionnaires. [...] [I]l fit signe à ses soldats et s'éloigna lentement. (715).

On voit dans cet échange que la conception de la liberté selon Giscon fondée sur les divisions entre peuples, par coutumes et sur le respect de la propriété privé (« particulière ») est rejetée dans les faits par les insurgés. Leur riposte collective détruit le paradigme de l'autorité Carthaginoise : un Gaulois

⁹ Bien plus tard, avant la dernière bataille Spendius dira à Mâtho qu'il avait poussé le Gaulois, revendiquant ainsi la paternité de l'incident.

tombe, et tous les mercenaires réagissent et Carthage recule. A partir de cet instant, les identités préalables des mercenaires, des esclaves, des Libyens vont lentement fusionner en une seule. C'est l'illustration du concept Sartrien du « groupe en fusion ». C'est un moment dans l'histoire où la violence et le danger transcendent les divisions identitaires et la sérialité pour laisser place à une conscience collective subversive (Sartre CDRI, 466).¹⁰ Cet incident est en quelques sortes la genèse de leur nouvelle identité collective. (Bien plus tard, au moment de la contre-attaque de Carthage, conscient de l'impact de cet incident et du symbole qu'est cette unité qui récompense les seuls patriciens, Hamilcar abolira la légion sacrée.)

Dans cet incident qui provoque la fuite du général Giscon c'est toute la trame du roman qui est mise en abîme :

Giscon haussa les épaules en voyant pâlir [de peur] ses légionnaires. (..) Il songeait que son courage serait inutile contre ces bêtes brutes, exaspérées. Il valait mieux plus tard s'en venger dans quelque ruse. (715)

En partant, Giscon parle franchement aux insurgés: « il leur cria qu'ils s'en repentiraient. » C'est ainsi que les mercenaires se retournèrent contre le palais Hamilcar, absent. La destruction du palais, la profanation de ses poissons sacrés commence alors.

¹⁰ L'exemple de Sartre est le peuple de Paris en juillet 1789. (461-67).

Flaubert invente un Spendius comme un homme doté d'un sens politique, mieux c'est un politique : il sait jauger les rapports de force (ici en faveur des mercenaires) et sait trouver le moyen de mobiliser les troupes (l'incident des coupes discutés ci-dessus). Flaubert transforme ce guerrier au courage remarquable (Polybe) en ancien esclave d'Hamilcar comme lui manipulateur et fin politique. Spendius devient l'alter-ego d'Hamilcar en se libérant. On le verra, ils disposent des mêmes qualités, des mêmes défauts, des mêmes réflexions : la seule chose qui les séparent c'est leur origine sociale. C'est ce qui donne du roman une apparence presque expérimentale. Hamilcar et Spendius personnages aux attributs et défauts presque identiques, sont placés de telle sorte sur l'échiquier social qu'ils tenteront de s'entretuer tout au long du roman. Le seul véritable sujet c'est le social, comment il influe sur les êtres.

Présenté tour à tour comme un manipulateur opportuniste (Culler, 213-214) ou un militant sincère, Spendius est un personnage complexe qui du côté des insurgés est mieux que tout autre capable d'analyser la situation politique pour faire progresser la révolte.

Conscient de l'influence singulière de Mâtho en sa qualité de Libyen (comme les peuples colonisés par Carthage et la grande majorité des mercenaires), Spendius essaye de l'appâter avec les réserves énormes d'or d'Hamilcar cachées dans les caves de son palais. Mâtho refuse, Spendius change

alors de sujet, lui non plus n'est pas intéressé par l'or d'Hamilcar. Spendius devient son éminence grise. Mâtho représente le peuple, le mercenaire de base courageux mais naïf et bête – tel que le conçoit Flaubert. Spendius lui expose la situation politique, le pouvoir est à prendre :

Ne me dis pas que l'entreprise est impossible ! (...) Qui t'empêches Hamilcar est absent ; le peuple exècre les riches ; Giscon ne peut rien sur les lâches qui l'entourent. Mais tu es brave toi ! Ils t'obéiront. Commandes-les ! Carthage est à nous ; jetons-nous-y ! (724)

Pour Spendius qui a compris que Mâtho est le personnage clef de la révolte car mercenaire *et* Libyen l'objectif principal est donc d'influencer Mâtho.

Le personnage de Spendius est donc très ambivalent : polyglotte et esclave, souvent lâche mais quelquefois très courageux (notamment lors de son exécution), religieux mais conscient et lucide sur le pouvoir politique et symbolique des croyances religieuses.

Après avoir quitté Carthage les insurgés reçoivent Hannon général et gouverneur représentant l'oligarchie terrienne de Carthage dans toute sa décadence. Selon Polybe, Hannon s'est distingué des autres gouverneurs en exerçant son autorité sur populations africaines « de la façon la plus rigoureuse. » (Polybe 77). Hannon imposait les demandes exorbitantes de Carthage en impôts et en récoltes. Hannon représente le parti des propriétaires terriens soucieux de consolider ses acquis, son contrôle des villes libyennes et de son territoire. C'est

la partie du sénat (ou grand-conseil) majoritaire, qui refusa de continuer la première guerre punique.

Flaubert fait d'Hannon la personnification de la décadence. Hannon est atteint d'un mal étrange qui lui donne faim. La description de son cortège et des raffinements dont il fait l'objet à pour intention de choquer :

(...) il avait pris tout sortes de précautions, jusqu'à emporter, dans des cages, des belettes d'Hécatompyle que l'on brûlait vivante pour faire sa tisane. Mais, comme sa maladie lui donnait un grand appétit, il y avait, de plus, force comestibles et force vins, de la saumure, des viandes et des poissons au miel, avec des petits pots de Commagène, graisse d'oie recouverte de neige et de paille hachée. (740)

L'exotisme qui interloqua d'abord certains critiques et provoqua des débats au sujet des sources de Flaubert fut aussi assimilé à une forme d'orientalisme. Mais les caricatures de Flaubert ne sont pas le pendant d'une entreprise impérialiste, mais bien l'outil de sa dénonciation. Flaubert annonce la couleur rapidement : « Carthage écrasait les peuples » (786). Polybe, Flaubert, Sainte-Beuve et maints historiens contemporains se retrouvent pour dire que Carthage était une puissance coloniale en Afrique du Nord et Impériale sur les côtes nord de la méditerranée.

Convaincus de quitter Carthage, les mercenaires se retrouvent à Sicca où l'y retrouvent Hannon, Gouverneur et Général Carthaginois. Hannon tente de diviser les mercenaires.

Mais Spendius contrecarre la propagande d'Hannon. Hannon propose de payer les mercenaires Gaulois et Ibères pour les renvoyer chez eux et ainsi isoler les Libyens. En cinq langues « grec, latin, gaulois, libyque et Baléare » (741) Spendius explique à tous les insurgés cette tentative de division ; il suggère que Carthage une fois en position de force, sera sans pitié. La nouvelle du massacre de 300 mercenaires achève de les convaincre et de déjouer la manœuvre de Carthage. Tout cet épisode correspond presque mot à mot au récit de Polybe. Ce que Flaubert change c'est le rôle de Mâtho. Chez Flaubert il est à la fois plus populaire et moins influent car naïf et incertain. Polybe nous dit que Mâtho, Authracite (le chef Gaulois) et Spendius faisaient partie des négociations. Pour Flaubert, à ce moment crucial Mâtho est en train de dormir.

La description d'Hannon n'est pas une échappatoire ou un péché d'orgueil d'un écrivain par trop fastidieux, mais bien un rouage essentiel de la trame du roman. Encore une fois il s'agit de montrer l'étendue non seulement des disparités sociales, mais des divisions sociales. Hannon ne conçoit pas que ses excès puissent enrager les mercenaires. A cela Flaubert en rajoute en décrivant la désinvolture de Carthage qui envoie des rondelles en cuir au lieu de pièces d'or pour les mercenaires. Là aussi confronté à cette disparité le résultat est le même : tout fut renversé, bouleversé » et Hannon doit s'enfuir. Il s'agit ici de montrer l'étendue de la disparité des situations sociale : le dénuement des

mercenaires, la luxure d'Hannon et l'explosion qui en découle et le met en fuite.

Pendant ce temps pour Flaubert, Mâtho dort toujours ! C'est Spendius qui le réveille, puis le dirige :

- Où donc allez-vous ? demanda Mâtho.
- A Carthage ! cria Spendius. (745)

Une fois Carthage assiégée, ses dirigeants prennent peur, veulent renégocier et sont prêts à des concessions. Spendius imaginera une demande qu'il saura inacceptable : le mélange des peuples :

Le Grand-Conseil [Sénat] aurait faibli, peut-être, sans une dernière exigence plus injurieuse que les autres : ils demandèrent en mariage (...) des vierges choisies dans les grandes familles. C'était une idée de Spendius, que plusieurs trouvaient toute simple et fort exécutable. (760)

Cette une attaque d'un système basé sur l'hérédité (ajout de Flaubert) est une des premières affiliations aux Lumières dans un texte qui en contient beaucoup. Mais notons tout de suite que ce ne sont pas les Lumières telles que nous, lecteurs contemporains les concevons. Pour Flaubert les Lumières ne sont pas liés à un projet impérial, ils en ont une vision idéalisée. (Souvenons-nous de sa correspondance avec Louise Colet ou en pleine période conquête de l'Algérie, Flaubert qui était en train de relire tout le théâtre de Voltaire, se vantait de se soucier autant de la mort d'un Arabe que de celle d'un Français) (Corr. Vol. I 139). Flaubert a conscience que par exemple Napoléon qui se revendiquait (une

fois exilé) des lumières, a rétabli l'esclavage : c'est un double discours emblématique de son interprétation d'Hamilcar.

Autre référence aux lumières, l'épisode entièrement fictif du vol du Zaimph (le voile sacré des Carthaginois). Là Spendius convainc Mâtho de le voler car il sait que la perte du voile démoralisera Carthage. La lucidité politique de Spendius l'immunise contre la religion, originaire de Grèce, Flaubert nous dit qu'« il aurait craché sur les images de Jupiter Olympien. » Exemple de l'influence de Spendius sur les insurgés : la croyance religieuse est une des principales victimes du soulèvement. Flaubert :

(...) qu'à force d'avoir pillés des temples, vu quantités de nations et d'éborgements, beaucoup [de mercenaires] finissaient par ne plus croire qu'au destin et à la mort. » (794).

Ici Flaubert pousse le raisonnement d'un de ses auteurs de chevets, Montaigne : la multiplicité des religions tend à affaiblir leur crédibilité.

Mais ce Spendius, « aussi lâche et si terrible » (854) qui terrifie jusqu'à Mâtho ne tue pas Hamilcar quand il en a l'opportunité pendant la négociation de leur reddition :

« Pourquoi ne l'as-tu pas tué ? son glaive était là près de toi !
-Lui ! » fit Spendius ; et il répéta plusieurs fois : « Lui ! lui ! comme si la chose eut été impossible et Hamilcar quelqu'un d'immortel. (964)

Cette réaction déroutant pour le lecteur de Polybe le sera d'autant plus qu'en quelques pages plus loin, Spendius fait preuve de courage face à la mort. (975)

Cette incertitude sur le personnage est déroutante et ne correspond en rien au bref portrait qu'en a fait Polybe. L'alternance presque absurde de qualités et des défauts diamétralement opposées attribuées à Spendius par Flaubert traduit un malaise qui correspond au rapport de Flaubert aux classes sociales de son époque. En partie à cause de ces invraisemblances, Salammbô est difficile d'accès. Difficile d'accès les positions politiques de Flaubert le sont également, c'est moins aisé de le camoufler dans un livre qui se fait le récit d'une insurrection sans précédent. Allié objectif des classes populaires dans leur haine des riches, Flaubert aimerait figer cette posture dans l'opposition paradigmatique « anti-héréditaire » de 1789. Mais Flaubert vit dans un période de transition historique qui à terme transforme la bourgeoisie de classe subversive en classe dominante. L'ambiguïté de Flaubert est un des symptômes de cette évolution historique et du malaise qu'elle provoque : car elle fait de lui un Carthaginois.

2.6 Hamilcar

Hamilcar est aussi personnage double. Général populaire et invaincu, il représente un danger mortel pour les élites traditionnelles de Carthage. Mais la situation est assez grave pour que le sénat fasse appel à lui. La situation est aussi éminemment dialectique car sa popularité et son sens politique le rendent à la fois dangereux et indispensable pour le Grand-Conseil. De retour de Sicile

Hamilcar est convoqué à une discussion avec les membres du Grand conseil. A partir de ce moment Flaubert extrapole. Dans sa mise en scène de cette négociation Flaubert veut souligner la tension, l'état de guerre imminente entre les deux tendances. Car concrètement les Généraux Carthaginois chargé de conquêtes impériales était soumis à un contrôle très strict de la part du Sénat – certains furent crucifiés par précaution. Donc pour Flaubert la rencontre ne peut qu'avoir lieu que dans le temple de Moloch lieu car « une loi toujours observée punissait de mort celui qui entrait à la séance avec une arme quelconque. » (809)

Dans le débat qui s'en suit Hamilcar après avoir prédit la fin de Carthage, un véritable cours de realpolitik « pourquoi [...] quand ils sont dans votre ville au milieu de toutes vos richesses, l'idée ne vous vient pas de les affaiblir par la moindre divisions ! » Et un bilan impitoyable de l'inaptitude des dirigeants Carthaginois. En concluant par une mise en garde terrible : « tu tomberas Carthage » (814). Les Sénateurs et le pontife d'Eschmoun implore son aide. Hamilcar motive son refus ainsi : « [p]arceque vous êtes lâches, avares, ingrats, pusillanimes et fous ! » (816). Alors la tension monte et le parti des Sénateur s'approche d'Hamilcar et des siens. Tout le monde sort des armes malgré l'interdiction suprême (!). Sainte-Beuve s'offusqua particulièrement de cette description du Sénat Carthaginois :

[Il] n'y a aucun moyen de conclure à cette scène de forcenés et de sicaires, dans la quelle Hannon hurle, et où chacun, par précaution a apporté son couteau dans sa manche. » (Sainte-Beuve 17).

La réponse de Flaubert mérite d'être citée car pour justifier sa description de la violence de cette guerre civile Flaubert invoque l'actualité : « ce qui se passe actuellement aux États-Unis. »¹¹ C'est-à-dire la guerre civile. Autre exemple « Madame de Lamballe » et ensuite « les *Mobiles* de 48 » (1848). Comme à son habitude Flaubert choisit des exemples qui brouillent les pistes quant à son point de vue personnel, il est vrai. Mais ils ont le mérite de clarifier son sujet dans Salammbô car tous ces exemples sont issus de la lutte des classes. Madame de Lamballe est morte en 1792, violée, décapitée par la foule, et devint depuis ce jour un sorte de symbole de la violence révolutionnaire pour les monarchistes. Les *Mobiles* de 1848 sont un exemple bien plus déroutant. Car elles jouèrent un rôle décisif par leur violence et leur intensité, dans la victoire des forces de l'ordre pendant les journées de juin. D'abord précisons qu'il s'agit des Gardes *Mobiles* créés par décret en Février 1848. Flaubert souligne *Mobile* pour bien montrer qu'il ne s'agit pas de la garde professionnelle, l'ancienne garde sédentaire car composé de prolétaires. Flaubert semble condamner leur violence, mais notons aussi que – et Flaubert ne pouvait l'ignorer – c'était dans le peuple de Paris que la garde mobile nationale fut recruté comme l'explique

¹¹ Peut-être fait-il référence à la véritable bastonnade que subit le Sénateur abolitionniste Sumner dans le Sénat Américain en mai 1856 ? (Foreman 33).

Pierre Caspard dans son étude détaillé sur le recrutement de la garde nationale (81-106).

En justifiant ses descriptions de la violence des combats de classes avec des exemples passés et contemporains, Flaubert inscrit l'histoire de ces conflits comme sa source et son sujet principal. Le parallèle avec les mobiles est aussi dans le texte. Car Hamilcar aussi décidera de recruter dans le peuple pour mieux pouvoir le réprimer.

Car après son refus initial, Hamilcar furieux de voir ses prisonniers de guerre libérés, (837) décide de se joindre à Carthage. Indispensable il impose ses conditions à la vieille garde : d'abord il impose les riches (837) et le clergé. Il ordonne des réquisitions, il casse le commandement de la fameuse Légion composé de Patriciens. Hamilcar là aussi selon Flaubert recrute chez les pauvres les déshérités, et leur donne le « droit de cité complet. » On peut faire ici le parallèle avec les gardes Mobiles de 48. Puis ultime symbole d'une Carthage où les différences ne sont plus généalogiques (puisque les « Carthaginois-nouveaux » comme le dit Flaubert ont droit de cité) mais sociales, Hamilcar fait démolir les vieilles murailles intérieures.¹²

¹² Ajoutons que la destruction de structure symbolisant des divisions sociales périmées pour construire d'autre structure pour le bien public fait écho aux destructions d'églises pendant la révolution de 1789. Hamilcar détruit le rempart pour avoir de la pierre pour l'effort de guerre.

Mais la différence des fortunes, remplaçant la hiérarchie des races, continuait à maintenir séparés les fils des vaincus et ceux des conquérants ; aussi les patriciens virent d'un œil irrité la destruction de ces ruines, tandis que la plèbe, sans trop savoir pourquoi, s'en réjouissait. (838)

Autre parallèle avec la France impériale de la première moitié du XIXe siècle, la poursuite des insurgés et les méthodes employées par Hamilcar qui ressemble fort aux Razzias du gouverneur-général Bugeaud fréquente pendant sa poursuite d'Abdel-Kader :

Hamilcar leva de force dans les tribus tout ce qu'il lui fallait pour la guerre : du grain, de l'huile, du bois, des bestiaux et des hommes. Mais les habitants ne tardèrent pas à s'enfuir. [...] Les Carthaginois, furieux se mirent à saccager les provinces ; ils comblaient les citernes, incendiaient les maisons. (860)

Ce parallèle inscrit Hamilcar dans cette tradition française d'un impérialisme « éclairé » : Bugeaud en sera l'emblème. D'une violence inouïe, il fut parlementaire, deviendra maréchal de France. Intelligent, manipulateur il ressemble par son pragmatisme, son amour professé pour ses soldats (et son mépris des politiques et du clergé) à Hamilcar.

Hamilcar est en cela un spécimen typique du personnage issu des lumières, bourgeois nationaliste antimonarchiste et anticlérical¹³. Hamilcar pourfend certaines injustices, certains systèmes de pensées mais tout cela au bénéfice sa richesse personnelle. Flaubert mettra cette contradiction en évidence

¹³ On osera dire que Meursault est l'incarnation de ce modèle à l'échelle de l'employé de bureau.

de façon dramatique quand il relate que les instances religieuses exigent un sacrifice de toutes les grandes familles carthagoises : leurs fils aîné ! (937).

Carthage est assiégée par les rebelles. La soif règne depuis des jours. Pour qu'il pleuve les riches doivent donc satisfaire les dieux en immolant leur fils aînés publiquement. Ce qui signifierait la mort du fils d'Hamilcar : Hannibal Barca qui n'a alors que dix ans.

Alors Flaubert semble prendre plaisir à multiplier les développements qui dévoilent l'hypocrisie des uns et des autres dans une sorte de crescendo ou l'ironie cède au tragique. D'abord bien sûr, le clergé qui se venge d'Hamilcar ayant au préalable incité le peuple à d'autres offrandes aux dieux moins douloureuses « qui rapport[aient] aux prêtres beaucoup d'argent. » Puis immédiatement après les délibérations Hammon, ennemi juré d'Hamilcar, regrettait, disait-il, de n'avoir pas à en donner de son propre sang : et il contemplait Hamilcar, en face de lui à l'autre bout de la salle.

Alors, suprême hasard, Hamilcar trouve une source d'eau dans ses caves. Hamilcar ne savait pas si cette découverte « extraordinaire » était le fruit « d'un conseil des Dieux » ou « le vague souvenir d'une révélation faite par son père ». Au bout de trois jours la source est tarie.

Mais chose imprévue par les prêtres, Hamilcar avait anticipé cette manœuvre visant à priver Hamilcar de son fils. Avec l'aide de Salammbô il cacha

un petit esclave qui ressemblait à Hannibal (927). Mais les prêtres de Moloch le surprennent dans sa maison « tout à coup » et Hamilcar seul dans sa chambre ayant fait patienter les prêtres demande à son majordome de trouver un esclave :

Male de huit à neuf ans avec les cheveux noirs et le front bombé !
Amène-le ! Hâte-toi ! (939)

Hamilcar va devoir trouver un esclave et le laver, le maquiller et l'habiller pour qu'il ressemble à son fils. Ce long passage où le général va devoir « comme un marchand d'esclave » nettoyer, habiller et maquiller un jeune garçon de huit ou neuf ans renvoie à un moment crucial dans la vie de Flaubert. Flaubert lors de son voyage en Orient est choqué par la maltraitance d'une petite esclave ; il écrit une lettre à sa mère qui contraste le sort de cette jeune fille avec celui des jeunes bourgeoises françaises. Flaubert est en bateau au large de Beyrouth :

[Il y avait] un capitaine maltais, deux ou trois *marchands* de Syrie établis à Alexandrie, dont l'un possédait une pauvre petite négresse d'environ 10 à 12 ans. Quand nous sommes arrivés sur le vapeur, nous l'avions vu blottie dans un coin et qui pleurait à chaudes larmes. – Elle avait l'air si misérable et triste que les marins en étaient apitoyés. Joseph, qui connaissait son propriétaire m'a dit : « Il est de si grandes canailles, ces chrétiens de la Syrie ! bien pis que des Turcs. Il est de mauvaise gens tout à fait ; savez-vous hein ? Brutaux comme des mules. » Hier nous l'avons vue comme ses maitres lui faisaient prendre un bain de mer. Son pauvre petit corps noir était là tout nu sur la plage, les pieds dans l'eau, en plein soleil, avec sa tête noire frisée et un grand anneau d'argent passé à son cou. *Ils l'ont savonnée* avec du sable, et d'une façon si rude que la peau lui saignait. Après quoi on l'a entrée dans l'eau et rincée comme un caniche. (Corr. I. 656).

Le « décor » de cette petite scène est un microcosme du monde colonial et cosmopolite, et sa hiérarchie mu par la révolution industrielle : sur le bateau à vapeur, les marchands de toutes nationalités, les marins, le capitaine, des esclaves, des prêtres et des touristes européens. Flaubert s'attarde dans cette lettre sur le sort de la petite esclave noire, sur ses larmes chaudes, sur le fait que même les marins aguerris s'apitoyèrent sur son sort, alors Flaubert aussi décrit la scène avec emphase et la termine en rapportant qu'elle fut traitée comme un animal. Puis dans un ajout qui change la teneur de la lettre il compare ces exactions au traitement réservé aux jeunes bourgeois d'Europe :

Alors j'ai pensé aux jeunes personnes d'Europe qui sortent dans la rue avec leurs mères, on des maîtres, jouent du piano, lisent des romans, les pieds dans leurs *pantoufles* brodées. (Corr. I. 656).

Dans cette description des jeunes Européens l'univers du bateau évoqué ci-dessus est inversé : ce sont les enfants qui ont des servants et qui les commandent. Gustave lui-même devait en tant qu'enfant ressembler assez à cette description. Notons aussi que dans cette description péjorative des excédents de richesses en Europe, Flaubert inclut les romans au côté des souliers brodés. Là Flaubert fait aussi parti de ce monde d'abord comme enfant et ensuite comme romancier. Ce passage qui est un constat d'inégalité planétaire a des échos de Beaumarchais : il faut encore bien naître si l'on veut avoir une existence décente.

Cette dénonciation de l'injustice universelle ne sera pas présente dans la version de ses Souvenirs de voyages qu'il destina (à une époque) à la publication. Flaubert s'est autocensuré.

Flaubert propose une version très changée dans ses carnets de voyage qu'il destinait à la publication initialement :

À bord, petite négresse qui appartient à des marchands chrétiens de Syrie ; elle pleurait en abondance et est restée presque tout le temps couchée sur le flanc, au soleil, à côté de la cheminée. (Voyage en Egypte 447-48).

D'abord le récit est raccourci. Mais surtout c'est maintenant Flaubert lui-même qui la décrit comme un animal. C'est presque comme si il avait accepté et assimilé son statut : ses propriétaires la traitèrent comme un chien, elle est donc décrite comme tel : il mentionne donc qu'elle est couchée non pas sur son côté, mais sur son « flanc ». La description est rapide, on en arrive à se demander pourquoi la jeune fille pleure, le lecteur en sait moins sur elle. La petite fille était décrite dans sa correspondance comme « pauvre », cela n'est plus le cas dans les souvenirs. Notons qu'aucun article ne l'introduit : telle une marchandise, indéterminée, elle est devenue une parmi tant d'autres, sans nom, sans âge, sans histoire.

Salammbô va permettre à Flaubert de finalement relater en la transposant cette scène d'humiliation d'un petit esclave et de la juxtaposer avec le destin d'un enfant privilégié. Flaubert tente ici de faire ressentir au lecteur son sentiment de

vertige face au gouffre qui sépare les deux mondes, celui de la petite négresse du sien comme celui de Salammbô de celui de l'esclave de son père.

Cette disparité est dramatisée mais on retrouve les mêmes thèmes.

D'abord il s'agit de laver un esclave. Hamilcar est furieux, malgré sa

« répugnance » et son « orgueil » il plonge le petit esclave dans le bain de

Salammbô. Ensuite, « comme un marchand d'esclaves, il se mit à le laver et à le

frotter. » Puis il doit le parfumer, l'habiller :

Il versa un parfum sur sa tête (..) et il le chaussa de sandales à talons de perles, *–les propres sandales de sa fille. (...)[I]l trépignait de honte et d'irritation (...).* (940)

Mais Hamilcar qui est maintenant sûr que son fils ne mourra pas est interrompu

par le père de l'esclave :

« Maître ! oh ! maître ! »

« Que veux-tu ? » Dis le Suffète. (...)

L'esclave qui tremblait horriblement, balbutia :

« Je suis son père ! »

« Est-ce que tu vas le ?... »

Il n'eut pas la force d'achever, et Hamilcar s'arrêta, tout ébahi de cette douleur.

Il n'avait jamais pensé – *tant l'abîme, les séparant l'un et l'autre se trouvait immense*, – qu'il put y avoir entre eux rien de commun. (940-41)

L'ébahissement cède le pas à l'outrage et Hamilcar vit cette petite crise comme

« un empiètement sur ses privilèges », fixe le père « tel un bourreau » qui

s'évanouit de douleur. Hamilcar l'enjambe et va offrir le fils de l'esclave aux

prêtres¹⁴. Mais Hamilcar est désorienté, ses réactions se succèdent, changeantes, contradictoires : il envisage d'abord de s'en débarrasser, mais ensuite décide de dédommager le malheureux en lui envoyant tout sortes de victuailles :

L'esclave, qui n'avait pas mangé depuis longtemps, se rua dessus ; ses larmes tombaient dans les plats. (942)

On est étonné par l'absence de distance Flaubertienne, on devine plutôt l'indignation implicite du narrateur.

2.7 Salammbô et Mâtho

Si Salammbô est bien l'espace fictif que Flaubert crée pour pouvoir exprimer toutes ses haines et ses ressentiments, la jeune princesse Salammbô et le fils du peuple Mâtho sont les personnages sur lesquels il projette son ambivalence par rapport à son milieu social.

Salammbô et Mâtho sont les prisonniers malheureux de leurs situations respectives. Salammbô est l'incarnation punique de ces filles « aux souliers brodés » que Flaubert évoquait en voyant la petite esclave. C'est d'ailleurs le seul personnage entièrement fictif dans le roman. C'est donc une invention de Flaubert. Salammbô, comme Flaubert est tiraillé entre son appartenance à l'élite Carthaginoise et son attirance pour Mâtho symbole du peuple en lutte. Pour tenter de rejoindre Mâtho elle devra se déguiser en femme du peuple : le

¹⁴ Dernier clin d'œil anticlérical: la pluie reviendra ce qui laisse entendre que Moloch fut dupe, ou bien qu'il n'existe pas.

subterfuge s'inversera dramatiquement pour le petit esclave d'Hamilcar. Les conséquences de ces manipulations vestimentaires permettront à Hannibal, fils d'Hamilcar de connaître le futur que l'on sait, pour Salammbô avoir changé de classe fût-ce le temps d'une nuit, sera fatidique. Ce déguisement en forme de dénuement relatif est une libération pour un personnage qui dès son apparition dans le roman est recouverte de tant de bijoux et d'habits raffinés qu'elle se confond avec ceux-ci, comme l'ont remarqué plusieurs critiques (Schor, 78). Personnification des richesses de Carthage cette femme-bijou est peut-être une référence à la Lettre à d'Alembert de Rousseau. Quoiqu'il en soit, cette synthèse de sa personne avec les excès de Carthage charge de signification le moment où elle se débarrasse de ses apparats pour rejoindre Mâtho. Ce dénuement c'est d'une certaine façon Carthage qui tente sous l'égide d'Hamilcar de se réformer, de paraître plus humaine, moins injuste.¹⁵

Salammbô représente sa classe mais elle incarne aussi l'élan de compassion que le privilégié ressent pour ceux qui fournissent les labeurs dont il profite. Notons que Mâtho est une vision idéalisée de l'opprimé : beau, courageux mais aussi naïf et innocent et conduit à la révolte par les politiques, mauvais, manipulateurs à l'image de Spendius. Bref Flaubert à une vision humaniste avant l'heure de l'opprimé qu'il façonne par certains côtés à son

¹⁵ On l'a vu Hamilcar impose des impôts sur les riches, sur les prêtres et promet la citoyenneté à certains soldats plébéiens.

image : selon Mullen Hohl, Mâtho est un synonyme de Gustave. (211) Mais cette compassion, ce sentiment de culpabilité est indicible même dans le roman. Je propose que Flaubert camoufle ce sentiment de Salammbô envers Mâtho en intrigue sexuelle. Intrigue qui culminera avec ce que Flaubert nomme une « baisade ». Une « baisade » c'est un passage dans lequel l'acte sexuel est évoqué sans être décrit explicitement, Flaubert en insère dans L'éducation sentimentale et Madame Bovary. Rituel ou attente de l'éditeur, du public, en tous les cas c'est aussi une diversion, une couverture. Faire peu de cas de cette interprétation c'est minimiser le contexte politique et ses dangers pour Flaubert qui, lui, en était bien conscient. Attaqué publiquement par Sainte-Beuve pour sa franche description des violences puniques dans Salammbô, Flaubert lui rappela qu'il fut envoyé aux assises pour ses écrits (1802) et que ses paroles le mettaient en danger. Sans Salammbô le roman aurait sans doute gardé son titre original : Les mercenaires.

Le roman se termine d'ailleurs avec de longues scènes de cruauté carthaginoise envers les insurgés. Le fantasme de la négation de la solidarité nouvelle entre les opprimés est à l'échelle de la peur qu'elle provoque chez les élites : acculés dans une sorte de fossé, les mercenaires sont d'abord affamés au point de se dévorer entre eux. Puis une fois les rescapés libérés, ils sont contraints de s'entretuer pour le plaisir d'Hamilcar, autre concrétisation du fantasme de la négation absolue de leur unité. L'ultime chapitre intitulé

« Mâtho » est presque entièrement consacré au long calvaire du chef Mercenaire dans les rues de Carthage. Injurié, battu, puis déchiqueté Mâtho devient un mort-vivant :

Il n'avait plus, sauf les yeux, d'apparence humaine ; c'était une longue forme complètement rouge [...] (993)

Salammbô, du haut de son balcon, l'observe fascinée et attirée. Quand Mâtho s'écroule et meurt à ses pieds mais sous elle, Salammbô s'évanouit *presque*. Elle est donc assez lucide pour assister à la vengeance finale des riches et du clergé sur le corps de Mâtho.

Un homme s'élança sur le cadavre. (...) [I]l avait à l'épaule le manteau des prêtres de Moloch, et à la ceinture l'espèce de couteau que terminait, au bout du manche, une spatule d'or. D'un seul coup, il fendit la poitrine de Mâtho, puis en arracha le cœur, le posa sur la cuiller, et Schahabrim, levant son bras l'offrit au soleil. (994).

Faut-il le noter le paragraphe qui suit cette offrande associe Mâtho et son cœur au lumières et son exécution à leur disparition :

Le soleil s'abaissait derrière les flots ; ses rayons arrivaient comme de longues flèches sur le cœur tout rouge. L'astre s'enfonçait dans la mer à mesure que les battements diminuaient ; à la dernière palpitation, il disparut. (994).

Contraste singulier, la mort de Salammbô est expédiée en deux paragraphes qui concluent le roman. Ambiguë, on ne sait exactement si elle est morte empoisonnée, et si oui par qui, elle-même ou un autre ? Ou est-elle morte de tristesse, de remords ? Ces incertitudes et la désinvolture de cette description si

brève arrivent juste après le long martyr et la dissection publique de Mâtho. Même face dans la mort on en revient à ce gouffre entre ces deux mondes que Flaubert décrit tout au long du roman.

Salammbô est le roman d'un désillusionné. Flaubert fait le deuil de son idéalisme en décrivant la mort de Mâtho et exprime la futilité de ses sentiments : Salammbô est morte d'avoir voulu sortir de son rôle. Mais ce faisant, Flaubert décrit aussi comment et dans quelles circonstance un empire qui fut aussi une colonie vacilla et dans quelles circonstances et au prix de quelles concessions il survécut. Loin d'être un roman orientaliste, Salammbô c'est aussi un mode d'emploi anti-impérialiste. C'est le récit des conséquences de la désagrégation des identités essentialistes. Une fois les mercenaires unis en tant que tel et avec la campagne et les villes Libyenne Carthage allait tomber. Ce n'est que grâce au soutien de Rome qui libéra de nombreux prisonnier Carthaginois et envoya vers Carthage des bateau chargés de vivres pendant le siège que les mercenaires furent vaincus. Car l'ordre social de Rome est en danger :

Une raison plus profond faisait secourir Carthage, [Rome] sentait bien que si les Mercenaires triomphaient, depuis le soldat jusqu'au laveur d'écuelles, tout s'insurgeait et qu'aucun gouvernement, aucune maison ne pourrait y résister. (953)¹⁶

¹⁶ L'historien Brisson confirme et amplifie cette analyse dans son étude de Carthage écrite en 1970.

Flaubert grand admirateur de Renan a donc perçu ce que l'éminence grise de l'impérialisme à la française voulait à tout prix éviter : l'émergence d'une conscience sociale transnationale. Mise en garde ou mode d'emploi, l'émergence de cette force et sa répression c'est le sujet de Salammbô.

Ici on pourra noter que l'on minimise souvent l'aspect subversif de Salammbô. Ses interprétations sont autant de commentaires sur l'époque de ceux qui les produisent. Flaubert est souvent transformé en monument, parfois en auteur orientaliste au risque de confondre sa correspondance avec son œuvre.

Chapitre Three : Maupassant et le colonialisme : thuriféraire ou détracteur ?

Au fur et à mesure que se dissipe le brouillard d'oubli relatif et teinté de dédain dans lequel était plongé l'auteur de Bel-Ami se profilent deux interprétations très différentes quant à ses engagements politiques et particulièrement par rapport aux colonies.

Maupassant fut-il un auteur qui au gré de nombreuses chroniques « engagées » selon le Dictionnaire des écrivains de langue française (1146) critiqua parfois « lourdement » et « définitivement » cette fois selon un des plus éminents spécialiste (Delaisement 33) les exactions de l'armée française, les crimes des colons, enfin le colonialisme dans son ensemble ? Est-il comme le dit André Vial, un auteur à inscrire dans la ligné de Montaigne, Voltaire, (Vial 351) mais aussi selon Gérard Delaisement à comparer au Picasso de Guernica ? (Delaisement 35). Ou fut-il au contraire un de ceux qui répétèrent et légitimèrent de par leur statut d'auteur reconnu les pires stéréotypes racistes sur les Arabes dans leur interventions publiques tout au long de leur carrière ? (Grandmaison). Peut-être curieusement, ces deux écoles antagonistes se rejoignent pour appliquer leurs interprétations indifféremment à la fiction et aux chroniques de Maupassant.

3.1 Les chroniques de Maupassant

Loin d'être une vocation, c'est au départ presque à contrecœur que Maupassant se lance dans le journalisme (c'est-à-dire l'écriture de chroniques). D'abord il prend en compte l'opinion de son mentor Flaubert, qui ne mâche pas ses mots contre la presse qu'il abhorre. Dans une lettre d'août 1876 il lui fait part de son analyse :

Conclusion : s'écarter des journaux ! La haine de ces Boutiques là est le commencement de l'amour du Beau. (Corr. V. 98)

Mais le jeune Guy a faim, ou presque. En tous cas sa situation professionnelle et financière est grave ; il s'en plaint à Flaubert dans de nombreuses lettres :

Je ne vous écrivais point, mon cher Maître, parce que je suis complètement démoli moralement. Depuis trois semaines j'essaye de travailler tous les soirs sans avoir pu écrire une page propre. Rien, rien. Alors je descends peu à peu dans des noirs de tristesses dont j'aurai bien du mal à sortir. Mon ministère me détruit peu à peu. Après mes sept heures de travaux administratifs, je ne puis me tendre assez pour rejeter toutes les lourdeurs qui m'accablent l'esprit. J'ai même essayé d'écrire quelques chroniques pour *Le Gaulois* pour gagner quelques sous. Je n'ai pas pu, je ne trouve pas une ligne et j'ai envie de pleurer sur mon papier. (Lettres inédites, 59)

C'est que le jeune Guy introduit par Flaubert dans des salons littéraires s'est essayé à l'écriture de contes sans grand succès (pour l'instant) et surtout pour gagner sa vie, il végète dans un bureau au ministère de la marine et des colonies¹

¹ C'est Flaubert qui tenta de lui obtenir une meilleure place ce qui arrivera après bien des avatars. Notons que Maupassant déteste travailler au ministère, ceci peut expliquer

depuis quatre longues années. Alors plus par nécessité que par vocation il commence à écrire (sous le pseudonyme Balzacien « Maufrigneuse ») à la rentrée 1876 deux articles (sur Flaubert, sur Balzac) et un autre en janvier 77 (sur les poètes du XVI siècle) mais sans grand succès.

Ce n'est qu'après la sortie du recueil de nouvelles « naturalistes » Les soirées de Médan et le succès de la nouvelle de Maupassant (Boule de Suif) qu'il commence véritablement sa carrière de chroniqueur. Maupassant se voit avant tout comme artiste, ce n'est que pour se prémunir d'un revers, voire d'un retour au ministère à plein temps qu'il écrit des articles. Le titre de sa première chronique illustre bien cette stratégie commerciale : « Les soirées de Médan, comment ce livre a été fait ». (Delaisement 76). Un an plus tard, Guy part pour l'Algérie en grand reporter pour Le Gaulois journal à grand tirage.

3.2 Maupassant en Algérie

Pour mieux comprendre et évaluer ces chroniques il faut parler du contexte à partir duquel elles furent élaborées. Maupassant traverse la méditerranée comme reporter au début de l'été 1881 à un moment crucial pour l'Algérie française.

L'Algérie entre dans une période de transition. De 1827 à 1870 un gouverneur général dirige l'Algérie d'une main de fer : seule la loi militaire

partiellement avec quel enthousiasme il se livre en tant que colon à une critique acerbe de « bureaucrates » incapables qui tentent de diriger l'Algérie de Paris.

règne; Paris n'a presque aucun contrôle sur la gestion effective de l'Algérie une fois le gouverneur nommé. Les colons furent d'ailleurs considérés par l'un des plus fameux gouverneur-généraux de l'Algérie (Bugeaud) comme des « ennemis » et étaient souvent traité comme tels avec quasiment aucun recours possible, comme l'explique l'auteur du premier tome de la monumentale Histoire de l'Algérie contemporaine qui demeure « l'ouvrage de base » sur la période 1827-1870 (Rivet 445 n.6), Charles-André Julien : « L'armée entière, soldats et officiers, s'unissait dans le mépris du civil. »(295). Un des effets de cette période fut une animosité tenace des colons envers les militaires.

Dans les années 70 en Algérie on entre dans une ère où les insurrections ne mettent pas en danger la présence française dans son ensemble, et facteur plus important sans doute, dans laquelle les militaires ont perdu beaucoup de leur prestige après la débâcle de 1871. Par conséquent, les colons gagnent de l'importance tant par leur nombre en augmentation constante que par leur rôle dans la gouvernance de l'Algérie – jusque-là domaine réservé de l'armée. C'est d'ailleurs l'incipit du second tome de l'Histoire de l'Algérie contemporaine :

L'Algérie devint progressivement de 1871 à 1891 une 'petite République française' où seuls comptaient les intérêts des colons (Ageron 19).

Cette transition est confirmée par la nomination d'Albert Grévy premier gouverneur civil d'Algérie nommé en mars 1879 (qui sera poussé à démissionner à la fin de l'été 1881).

Avant Grévy, le gouverneur et général Chanzy voulut ralentir cette tendance pour garder le contrôle de l'Algérie dans des mains militaires, il mit en avant ses inquiétudes des conséquences possibles de l'intransigeance des colons quant à la gouvernance des nouvelles communes sous contrôle civil. Ces « inquiétudes militaires », c'est-à-dire la crainte de susciter des révoltes arabes, furent contrées par les colons et leurs groupes de pression notamment à la Chambre des députés et dans les journaux (Ageron 25). Les colons persistèrent et refusèrent toutes communes mixtes, tout partage avec les indigènes. Pour avoir initialement soutenu ses officiers, le prédécesseur de Grévy, le Gouverneur-Général Chanzy parti sous l'opprobre des européens, grâce aux pressions de la délégation Algérienne sur Paris (Ageron 21). C'est dire que la dynamique du pouvoir en Algérie était du côté des colons.

La croissance de l'influence des colons donna lieu à d'autres dissensions dont le gouverneur Grévy fut à son tour la victime. Grévy était pris entre deux feux ; il dut d'abord faire face d'un côté à l'armée qui rechigna à perdre le contrôle de « son » territoire et de l'autre, les colons qui pourtant satisfaits de l'extension du territoire civil à quasiment tout le pays étaient néanmoins très

inquiets d'une conséquence possible de cette démilitarisation de l'Algérie:

l'extension de la justice civile aux Arabes.

Grévy tenait à cette réforme. Les arabes étaient des sujets – mais pas des citoyens – français depuis 1865 (Maspero 438), ils allaient devenir citoyens pensait-il. Il détestait la justice militaire et condamna les méthodes plus que rude employées par les militaires, c'était une « justice à la turque » (Ageron 24).

Pensant trouver des alliés chez les colons et que leur opposition aux militaires était aussi un combat pour établir un état de droit en Algérie, le gouverneur Grévy se trompa lourdement. Quand il voulut appliquer la loi française aux musulmans, une campagne de presse virulente fut lancée contre lui : c'était un incapable ne connaissant rien aux réalités du pays, faible avec les musulmans et qui plus est, entouré de bureaucrates de second ordres venus de Paris. Voici l'extrait d'un article signé « un colon » paru dans « Le Gaulois » dans l'édition datée du 26 juillet 1881 :

« Quels sont ces administrateurs ? » des « déclassés ignorants et nuls » des « ratés de toutes les professions » venu de Paris « à la suite du vice-roi. » (Maupassant, Chroniques. 193)

Ce n'était pas seulement Grévy qui était visé par les colons mais bien la fonction de Gouverneur. Le contexte de la visite de Maupassant pendant l'été 1881 c'est bien le dénouement d'un combat de plusieurs années entre plusieurs fractions, les militaires, le gouvernement de Paris (et le ministère de la marine et

des colonies) et les colons pour le contrôle de l'Algérie. Maupassant choisira son camp pour lequel il fera tout son possible.

Dans cette bataille, grâce à son prestige non négligeable, Maupassant se fit l'écho, l'amplificateur (jusqu'à Paris) des revendications multiples et relativement complexes (car inavouables au grand jour) des colons. Les colons voulaient plus de contrôle des territoires mais moins de compromis avec les indigènes. Alors que le retour au droit civil allait s'accompagner théoriquement (et logiquement, pensait Grévy) d'une extension de ces droits aux indigènes. L'objectif des colons était tout autre : ils voulaient bénéficier du droit civil et obtenir le pouvoir d'infliger une justice d'exception sur les indigènes. Désireux pour ce faire de d'écarter les chefs militaires du pouvoir en Algérie ils voulurent la continuation et l'intensification de la répression mais perçurent vite l'intérêt de critiquer publiquement les « excès » de ceux-ci, car cela avançait leur cause en délégitimant le commandement militaire. Un double-jeu s'annonce où la revendication de l'établissement du droit civil cache une volonté d'accentuer l'oppression et la dépossession des indigènes. Maupassant participera à cette manipulation.

Pour mener à bien ce double-jeu fait de rumeurs, de sous-entendus Maupassant prend plusieurs identités : il écrivit sous son propre nom ainsi que de trois autres pseudonymes : « un colon », « un officier » et « xxx ». C'était

indispensable pour la campagne de presse des colons qui voulaient faire croire au public que tous ceux qui comptaient en Algérie, les colons, les militaires et les observateurs de Paris se rejoignaient chacun dans leur écrits (dans une grande alliance objective) pour en arriver à la même conclusion : l'Algérie doit être dirigée par les seuls colons. Il fallait créer l'impression d'une unité dans la différence au service de l'établissement d'une « petite république des colons ».

Premier paradoxe, ce type de campagne de presse, d'instrumentalisation des journalistes au service de grands intérêts financiers, auquel il participa fut exposé et montré dans toute sa duplicité quatre ans plus tard dans Bel-Ami.

Mais pour le moment, c'est-à-dire l'été 1881 la polyphonie de Maupassant est au service des colons : d'abord comme colon toutes ses chroniques ou presque incluent un passage qui critique le gouverneur Grévy de façon virulente :

Monsieur Grévy vous n'avez rien fait, vous ne savez rien faire. Lettre d'Afrique d'un Colon. 20 juillet 81. (187)

Cette monstrueuse incapacité qui s'appelle Albert Grévy. Lettre d'Afrique d'un Colon. 26 juillet 81. (193).

Méfions-nous de l'exagération. Ceci seul est absolument vrai que nous le plus médiocre et le plus incapables des gouverneurs. Lettre d'Afrique d'un Colon. 2 août 81. (199)

Maupassant signe de son nom des attaques contre les militaires, c'est la fameuse « Lettre d'Afrique » du 20 août 1881 (208) qui est considérée comme une

condamnation du colonialisme par certains commentateurs (Delaisement 1434). Mais que dit Maupassant dans cette lettre ? Que les Arabes, peuple « féroce, voleur, menteur, sournois et sauvage », un peuple qui « tient de l'enfant et de la femme » doit être surveillé fermement et préférablement de loin (208-9). Il ne faut pas l'exterminer parce que « c'est justement quand on l'extermine qu'il se révolte ce peuple. » (210). Cet article est considéré par certains commentateurs comme la réitération « de manière plus violente [de] ses accusations contre les colons» (Delaisement 16), mais aussi un exemple d'une condamnation « lourde » de la colonisation toute entière et des colons (Delaisement 1434).

Pourtant Maupassant ne fait là qu'évaluer certaines stratégies d'occupation. L'article de Maupassant révèle plutôt un pragmatisme au service des intérêts des groupes de colons les plus militants. Notons aussi que son souci premier est que l'occupation soit bien gérée ; il montre également une acceptation et une reproduction des stéréotypes anti-arabes.

Ensuite en tant que « colon » Maupassant avance – sans citer de sources – une rumeur scandaleuse au sujet de récentes émeutes Arabes qui voudrait que les « ennemis naturels » du gouverneur c'est-à-dire,

[ces] messieurs de l'armée, n'ont pas été fâché *peut-être* de le battre en brèche en laissant s'organiser [l'insurrection], dans le Sud, qu'ils comptaient bien arrêter à l'aise, mais qu'ils n'ont point su réprimer, étant tout aussi incapables dans leur genre que M. Grévy dans le sien. (269).

Le tort des militaires est donc de n'avoir pas réussi à battre en brèche Grévy.

Cette chronique de Maupassant en tout cas décrédibilise l'armée – c'est son but.

Puis Maupassant signe une autre chronique « officier » (Lettre d'Afrique du 28 juillet) pour demander des renforts pour réprimer les Arabes – sinon, les colons du sud iront ailleurs. Le colon est donc placé en position de force : le militaire est là pour servir le colon et non l'inverse. C'est le message que l'auteur veut faire passer au lecteur : ce sont les civils qui commandent, l'armée est à leur service.

Mais cela ne veut absolument pas dire pour Maupassant que la répression des Arabes doit se relâcher. Face aux incendies des terres confisquées au Kabyles : Maupassant cette fois-ci signe de son nom (Le feu en Kabylie le 3 septembre 81) et dit clairement qu'il faut laisser du champ à l'armée pour mater la rébellion, ce qui a le mérite de clarifier sa première colonne au sujet de l'extermination. La violence contre les indigènes doit simplement être la plus efficace possible ; l'efficacité c'est son critère pas l'humanisme. Toute la chronique est une plainte contre les bonnes âmes qui s'émeuvent des pratiques des militaires tel que la récolte des têtes des insurgés alors que selon lui les choses sont simples :

La loi punit de mort les incendiaires n'est-ce pas ? Alors qu'on les prenne et qu'on cloue leurs têtes aux troncs calcinés des arbres avec cet écriteau : « Incendiaire ». Et dans huit jours il n'y aura plus un buisson enflammé dans l'Algérie. (295).

Le scandale dans cette affaire selon Maupassant ? « Le général reçut un blâme au nom de l'humanité. » (295).

Alors, sous la pression des colons et de la presse, Grévy durcit ses positions progressivement à l'égard des indigènes. Au début de son mandat, il était en faveur de l'application du droit français en Algérie à tous, il recule et soutient finalement l'instauration d'un « code indigène » à l'été 1881 qui permet l'incarcération permanente de suspects sans procès aucun, un code dont l'objectif était « le contrôle des populations musulmanes » (Ageron 24).

Concrètement, en plus des incarcérations arbitraires et indéfinies, tout musulman peut se voir infliger une amende pour à peu près n'importe quel motif, des permis sont requis pour circuler et voyager : ce sont les « pouvoirs spéciaux ». Le traitement inhumain des indigènes n'est plus imputable aux seuls militaires, il est légiféré, et fait partie du bilan officiel de la III^e République. Cette validation légale de la ségrégation appliquée au début de la III^e République dans les colonies fera son apparition dans la métropole 60 ans plus tard : c'est le statut des Juifs d'Octobre 1940.

Après avoir donné force de loi au statut de sous-hommes aux indigènes, les colons, on l'a vu, veulent rompre la tutelle directe de Paris : leur souhait est d'abolir la fonction de gouverneur. Même s'il y aura encore un gouverneur, les colons obtiendront gain de cause dans la pratique. Une commission

parlementaire dirigée de fait par 6 députés et sénateurs « algériens » obtient de fait la nullification des pouvoirs du gouverneur qui deviendra selon les mots de Jules Ferry : « un inspecteur de la colonisation dans le palais d'un roi fainéant. » (Ageron 29). Peu après le décret officialisant ce nouveau statut sans pouvoirs décisionnels, Grévy démissionna (Ageron 26). Les colons sont donc maîtres à bord. En prêtant son prestige et en se prêtant aux manipulations de l'opinion via ses propres chroniques, Maupassant contribua activement à ce mouvement ayant pour but l'intensification de la colonisation de l'Algérie et le maintien des indigènes dans une position subalterne.

Au vu du contexte historique et de la substance des chroniques de notre auteur on s'étonne alors de cette notion d'un Maupassant comme « pamphlétaire », critique virulent du colonialisme mise en avant par Delaisement. Car au contraire, Maupassant a voulu rendre ce colonialisme plus efficace, plus capable de résister ou d'éviter les rébellions arabes.

L'interprétation qui voudrait faire d'un Maupassant un anticolonialiste s'explique peut-être par le fait que même dans les ouvrages les plus érudits on trouve peu de mentions du contexte historique, des luttes entre les différentes factions qui se disputent l'Algérie (les militaires, les colons du sud, les colons d'Alger, les bureaucrates de Paris, etc...) et encore moins sur la politique d'exploitation, de spoliation systématique mis en œuvre par l'armée française ni

du statut de sous-homme des musulmans obtenus par les parlementaires dit « algériens » en 1881.

Notons, et cela à son importance, que les appareils critiques qui font l'impasse sur l'histoire coloniale ont un public conséquent : sans doute la majorité des nouveaux lecteurs de Guy de Maupassant y sont exposés. Par exemple la collection à grand tirage au titre anglais « Pocket » (« texte intégral + les clés de l'œuvre ») publiée Au soleil (le recueil modifié par Maupassant de quelques-unes de ses chroniques et souvenirs de voyage), et s'adresse à un public nombreux de jeune lycéens et collégiens. Les commentaires qui s'y trouvent réussissent un petit tour de force en faisant de Maupassant presque un Sartre avant l'heure, tout en minimisant simultanément ce à quoi (le colonialisme) il se serait opposé. (Au soleil 169). Autre aspect de ces études sur Maupassant, elles avancent que la fiction de Maupassant se confond dans le travail du chroniqueur :

Le Maupassant voyageur ne diffère guère au fond du Maupassant conteur ou romancier. Il développe lui aussi en une même dynamique une vision charnelle du monde. (Gengembre 21)

C'est le prestige de l'artiste au service du chroniqueur. Miroir inversé de cette adéquation qui se veut un dédouanement, Grandmaison un des critiques les plus virulents de Maupassant rejoint ses plus éminents défenseurs (Delaisement, Gengembre) dans cette assimilation de la fiction et des chroniques.

Pour Grandmaison cette adéquation entre la fiction et le journalisme de Maupassant est le produit d'une analyse rigoureusement antagoniste : ici la critique du racisme de Maupassant dans ses chroniques mène à une remise en cause de toute son œuvre.

Le jugement de Grandmaison est donc sévère sur Maupassant et ses chroniques, ses souvenirs de voyages :

Les textes de Maupassant contribuent donc à entretenir, à propager et à renforcer les préjugés relatifs aux mœurs effroyables des populations arabes. [Maupassant est] un journaliste peu ordinaire dont les textes jouissent d'une autorité singulière (...) c'est pourquoi [il] n'est pas le fils passif de son temps, comme il est dit souvent pour exonérer des figures prestigieuses ayant commis des pages peu compatibles avec leur glorification contemporaine et leur entrée au panthéon des lettres. Au contraire Maupassant doit être considéré comme un récepteur et comme un véritable producteur (71).

Maupassant n'est donc pas selon cet auteur un adversaire du colonialisme, « seuls l'indignent quelques-uns des moyens employés pour y parvenir. » (72). A priori lucide, cette analyse simplifie et finalement minimise le rôle de Maupassant dans le projet colonial. Au sujet de l'indignation de Maupassant par exemple, rappelons qu'elle est souvent feinte, instrumentalisée à des fins politiques comme on l'a vu. Son indignation est sélective. Il ne s'offusque pas de la décapitation systématique et pour l'exemple, de rebelles arabes. Au contraire, on a vu qu'il la défend. Maupassant n'est pas uniquement une vedette artistique en goguette répétant à l'envi des stéréotypes racistes

mêlés de scrupules quant aux excès de certaines méthodes, c'est un soldat intellectuel qui met au service son prestige pour faire avancer la cause des colons. C'est une nuance importante d'abord parce qu'elle permet de dépasser l'aspect uniquement essentialiste de l'implication de Maupassant dans ce conflit. Il ne s'agit pas d'être indulgent à l'égard d'un Maupassant orientaliste à l'instar des critiques invoqués (mais non cités) par Grandmaison qui voudraient faire de Maupassant une sorte de vache sacrée de la littérature. Se focaliser uniquement sur ses représentations des Arabes simplifie et relativise l'implication de Maupassant dans le processus de colonisation de l'Algérie ; cela n'est qu'un point de départ.

Peut-être donc involontairement indulgent à l'égard de ses chroniques, en ne les condamnant que pour leur racisme, Grandmaison englobe aussi dans son réquisitoire *toute* la fiction, *toute* l'œuvre de Maupassant --dont il juge au passage l'originalité « faible » (67) -- ainsi il dit de Bel-Ami :

[D]ans ce roman, c'est en signant de sa main un reportage inventé et rédigé par une autre que George Duroy, le héros commence sa carrière dans la presse et son irrésistible ascension dans la société parisienne. Intitulé « Les souvenirs d'un chasseur d'Afrique », l'article usurpé, destiné à un public friand d'exotisme, d'exploits militaires et d'intrigues amoureuses, relate une excursion fantaisiste [...] il n'a y que cela qui intéresse » affirme l'auteure véritable, Mme Forestier, plus soucieuse des ventes du journal dans lequel ce texte doit paraître que de la vérité (67).

Puis revenant sur les aspects les plus orientalistes des chroniques de Maupassant, Grandmaison cite une nouvelle fois la remarque de Mme Forestier en concluant ironiquement que sa « prescription a été scrupuleusement respecté » (Grandmaison 71) par le Maupassant auteur de chroniques. Mais c'est faire peu de cas de l'ironie de Maupassant.

Car il est clair que dans Bel-Ami (écrit plusieurs années après son voyage en Algérie) Maupassant se moque du subterfuge qu'il employa lui-même. Après s'en être servi, mais de façon plus complexe, Maupassant l'expose. Prise de conscience tardive, cynisme, remords ? Peu importe. Une contradiction féconde en tout cas qui permet à l'auteur de Bel-Ami de transcender l'auteur des chroniques. Dans ses romans, dans ses nouvelles, les observations complexes, contradictoires, et subversives de Maupassant surpassent et de loin le travail journalistique du chroniqueur. Cette contradiction loin d'être l'argument décisif d'une critique péremptoire de l'auteur, complexifie au contraire le personnage et son œuvre.

On verra par exemple que Maupassant dans sa fiction expose non seulement l'orientalisme mais bien les intérêts économiques qui sous-tendent la vague de colonisation des années 1870 sous Ferry, en décrivant en détail les mécanismes et les manipulations politiques et journalistiques qui l'on rendue possible.

3.3 La fiction de Maupassant

De même que les débuts du roman anglais accompagnèrent la révolution industrielle, certains romans français de la fin du XIXe siècle furent le reflet des transformations politiques de l'époque, et plus particulièrement de la résurgence des ambitions coloniales issues de la défaite de 1870.

C'est dans un contexte d'humiliation nationale récente et de « renouveau » colonial que se déroule le roman le plus lu de Maupassant : il est en effet au programme de quatrième – Bel-Ami. Histoire du parcours éclair d'un jeune employé de bureau, Georges Duroy, ancien sous-officier sans scrupules qui parvient rapidement au sommet de la hiérarchie sociale – on le prédit ministre à la fin du roman – grâce à de multiples trahisons qui vont du simple mensonge, au vol, à l'enlèvement en passant par le délit d'initié.

Au début du roman, Georges Duroy est sans le sou, il parcourt les grands boulevards, regarde jalousement les bourgeois qui eux, peuvent boire des bocks à l'envi, et en pensant qu'il en aurait bien égorgé un ou deux pour leur argent, il se remémore son service militaire :

Et il se rappelait ses deux années d'Afrique, la façon dont il rançonnait les Arabes dans les petits postes du sud. Et un sourire cruel et gai passa sur ses lèvres au souvenir d'une escapade qui avait coûté la vie à trois hommes de la tribu des Ouled-Alane et qui leur avait valu, à ses camarades et à lui, vingt poules, deux moutons et de l'or, et de quoi rire pendant six mois. (213)

Ici Maupassant montre par ce souvenir que Georges Duroy est un meurtrier qui n'éprouve aucun remords pour ses crimes, bien au contraire. Mais ce qui élève ce passage bien au-delà d'une simple dénonciation humanitaire d'excès, c'est le paragraphe suivant où Maupassant note le caractère habituel de ces exactions et surtout le fait qu'elles se produisent dans une impunité quasi totale :

On n'avait jamais trouvé les coupables, qu'on n'avait guère cherchés d'ailleurs, l'Arabe étant un peu considéré comme la proie naturelle du soldat. (213)

Donc dès le départ Maupassant nous montre que le meurtre et le vol dans la métropole ne sont pas des crimes, mais considérés comme de simples incartades dans les colonies quand la victime est indigène. C'est l'illustration des limites de l'universalisme humaniste de la république.

Cette description des colonies comme un lieu où le vol et le massacre des indigènes sont, sinon encouragés, du moins impunis est développée dans une nouvelle étonnante que Maupassant publia –un an avant Bel-Ami – sous le titre de Mohammed Fripouille. Mohammed Fripouille est un Turc qui est un officier dans l'armée française² qui commande un groupe de soldats la plupart français pour aller venger un voyageur anglais apparemment tué par des membres d'une

² On note ici la sous-traitance des opérations de répression quotidiennes au nom de l'empire par d'autres indigènes, une spécialité qui allait devenir un des traits particuliers du néo-colonialisme.

tribu du Sud. C'est bien évidemment le meurtre d'un *Européen* qui motive l'expédition punitive : « Il fallait faire justice de ce crime commis sur un Européen. » (334). Une fois arrivé au village après un long périple dans le désert Algérien, il y a un bref interrogatoire à l'issue duquel le chef de tribu arabe ne s'incline pas devant Mohammed :

'C'est toi qui as tué le voyageur anglais ?'
L'agha prononça d'une voix forte :
'Je n'ai pas d'interrogatoire à recevoir de toi !' (336)

La réponse de Mohammed ne se fait pas attendre :

Et il tendit son revolver vers la face brune de l'agha. Je vis un peu de fumée sortir du canon ; puis une écume rose de cervelle et de sang jaillit sur le front du chef. (336)

Avant le massacre des hommes de la tribu, Maupassant nous dit la peur du narrateur, simple soldat français accompagnant l'expédition de Mohammed, qui est entouré d'Arabes hostiles :

[J]e crus mon dernier jour venus tant le tumulte fut terrible autour de nous. (336)

Une fois les prisonniers attachés à une corde reliés à des nœuds coulants qui ne tue « que six » prisonniers en route, Mohammed et ses soldats s'attablent, cuisent un mouton, puis :

[O]n mangea des dattes trouvées dans les tentes ; on but du lait obtenu de la même façon et on ramassa quelques bijoux d'argent oubliés par les fugitifs. (337)

On note les euphémismes du narrateur qui produisent un effet comique, ou du moins ironique sous la plume de Maupassant. Puis, fait quasiment inédit dans la production littéraire française de l'époque, Maupassant nous conte un fait d'armes de la résistance des femmes arabes qui s'étant réfugiées dans les montagnes avoisinantes tentent de chasser les soldats de l'armée française de leur village à la nuit tombante :

Elles arrivaient, galopant comme des forcenées, et bientôt nous fûmes criblés de pierres qu'elles nous lançaient sans arrêter leur course, et nous vîmes qu'elles étaient armées de couteaux, de pieux de tente et de vieilles vaisselles. (338)

Cette résistance des femmes arabes fera finalement fuir le détachement

« international » avec ses prisonniers :

Et Mohammed, le visage bouleversé, revint vers nous, répétant :
'Filons, filons, mes fils : elles vont revenir.'
Et nous battîmes en retraite. (338)

Au vu de cette nouvelle, Maupassant n'est pas à classer parmi ces auteurs qui donnent uniquement une vision des indigènes comme « pétrifiés dans les rôles qui leur furent assignés par le colonisateur » (Loutfi, 65).

Cette nouvelle illustre la remarque du narrateur de Bel-Ami sur l'impunité des militaires et des colons en Algérie et montre que Maupassant peut poser un regard lucide sur l'entreprise coloniale. Car Bel-Ami enchaine sur une véritable parodie de l'orientalisme. George Duroy commence son ascension

sociale grâce à un article sur son voyage en Algérie. Plus précisément, il monte dans la société avec la falsification de ses mémoires ; il présente une vision orientaliste jusqu'à la caricature. Cet article fantaisiste est son ticket d'entrée dans les hautes sphères du journalisme parisien, puis de celles du monde politique. Pourtant, une grande partie de la critique se focalise sur les conquêtes amoureuses de Duroy qui serait l'unique clé du succès de *Bel-Ami*. (Mais cette interprétation, Maupassant lui-même la met au rang de l'orientalisme car l'article de Duroy sur l'Algérie c'est aussi l'histoire d'une séduction : il séduit la femme de son meilleur ami). Alors que Maupassant nous montre un phénomène d'une actualité brûlante : la représentation des colonies dans la presse métropolitaine. La réception se fait récupération idéologique car en se focalisant sur l'aspect « Casanova » de George Duroy, mettent ainsi un pan tout entier de son œuvre à l'écart. C'est tout compte fait très semblable à l'article de Duroy et de Madeleine Forestier sur l'Algérie : on ne regarde que le superficiel pour occulter la réalité sur le terrain.

Mais Maupassant ne critique pas juste les portraits de l'Algérie qui regorgent de stéréotypes. Il entreprend de décrire les motivations économiques, la spéculation et les manipulations politiques et journalistiques qui sont les matrices du colonialisme dans les années 1870. Après la publication de son

article, Georges Duroy travaille pour le journal *La Vie française*, (dirigé par Monsieur Walter) que Maupassant décrit ainsi :

Les inspireurs et véritables rédacteurs de *La Vie française* étaient une demi-douzaine de députés intéressés dans toutes les spéculations que lançait ou que soutenait le directeur. On les nommait à la Chambre 'la bande à Walter' et on les envoyait parce qu'ils devaient gagner de l'argent avec lui et par lui. (292)

Ce journal servira plus tard à désinformer le public en minimisant la possibilité d'une invasion du Maroc (que Maupassant substitue pour la Tunisie mesure simultanément prophylactique et prophétique : le Maroc sera envahi par la France vingt ans plus tard). Duroy devenu un des dirigeants du journal prend pourtant la dictée directement du ministre des Affaires étrangères Laroche-Mathieu pour mener à bien la manipulation:

Faites que le public lise bien entre les lignes que nous n'irons pas nous fourrer dans cette aventure. (332)

Ceci est un stratagème pour faire baisser les prix en bourse et pour permettre aux initiés d'acheter l'emprunt du Maroc ainsi que certaines propriétés et intérêts liés au Maroc afin de voir leurs valeurs décuplées une fois l'invasion accomplie.

Ainsi :

[...] la conquête du Maroc était accomplie. [...] On disait que deux ministres gagnaient là une vingtaine de millions, et on citait presque tout haut, Laroche-Mathieu. Quant à Walter, personne dans Paris n'ignorait qu'il avait fait coup double et encaissé de trente à quarante millions sur l'emprunt, et de huit à dix millions sur des mines de cuivre et de fer, ainsi que sur d'immenses terrains achetés pour rien

avant la conquête et revendus le lendemain de l'occupation française à des compagnies de colonisations. (343)

Maupassant ne se contente pas dans Bel-Ami d'articuler les motivations mercantiles qui sous-tendent les expéditions coloniales, il montre comment l'attrait de profits aussi rapides qu'immenses fut la motivation décisive dans le renouveau de l'expansion coloniale française dans les années 1870.

Mais Maupassant ne dénonce pas le processus. Il l'explique, le décrit méthodiquement ; cela suffit. Ainsi on apprend comment se sont faites les aventures coloniales françaises au Maghreb. Fausses attaques d'indigènes sur des soldats Français (tués pour l'occasion) ; fausses nouvelles diffusées par la presse annonçant la paix pour faire baisser les actions d'entreprise ayant tout à gagner avec une guerre, ayant pour but l'achat à bas-prix de ces mêmes actions. Tout est décrit par Maupassant et il fait le lien entre le capitalisme et l'expansion coloniale.

A l'instar bien avant lui d'un Montaigne³ ou d'un Lahontan qui eux aussi firent des critiques en profondeur des aventures coloniales, Maupassant n'est pas un humaniste. La critique des intérêts mercantiles (Montaigne) du pouvoir de l'argent (Lahontan) comme moteur des entreprises coloniales et de l'exploitation distingue Maupassant dans le panorama des écrivains Français.

³ Mais Montaigne critique l'Espagne.

Bel-Ami n'est pas juste le portrait sans concession d'un arriviste mais plutôt celui de la société dans laquelle il put arriver. Car enfin, c'est toute l'élite de la société française qui est représentée à travers Bel-Ami comme ayant profité et ayant participé à cette vaste supercherie qu'est l'entreprise coloniale. Ainsi Duroy devient ministre. Cette élite, ces classes dirigeantes Maupassant les a honnies depuis longtemps, bien avant qu'il ne soit connu, il envoya une lettre que Flaubert son destinataire choqué jugea « ultra-rouge » (Corr. V. 341) :

J'ai l'air de faire des phrases –tant pis. – Je demande la suppression des classes dirigeantes ; de ce ramassis de beaux messieurs stupides qui batifolent dans les jupes de cette vieille trainée dévote et bête qu'on appelle la bonne Société. (...) Eh bien ! je trouve maintenant que 93 a été doux ; que les Septembriseurs ont été cléments : que Marat est un agneau, Danton un lapin blanc, et Robespierre un tourtereau. (...) Voilà huit jours que je ne puis plus travailler, tant je suis exaspéré par le bourdonnement que me font aux oreilles les machinations de ces odieux cuistres. (Lettres inédites, 24-27).

Cette lucidité dans l'œuvre de Maupassant qui transcende (sans doute) ses propres opinions politiques est à mettre en parallèle avec l'analyse de Lukacs à propos de Balzac écrivain légitimiste décrivant la déliquescence de la noblesse et la montée en puissance de la bourgeoisie et ses effets dévastateurs. Pourtant cette dualité si souvent reconnue chez Balzac ne l'est pas pour Maupassant, écrivain de l'expansion coloniale dont l'œuvre en permet une critique approfondie.

Chapitre Four : Camus et les colonies : à rebours de l'Histoire

4.1 Introduction

À l'instar de Slavoj Žižek, qui a établi un rapport entre les cinq stades du deuil de la psychologue Kübler-Ross (le déni, la colère, le marchandage, la dépression, l'acceptation) et notre conscience collective face à l'apocalypse imminente (xi), on peut analyser à travers ce prisme la politique de la France face à la perte de ses colonies. Il ne s'agit donc pas ici d'un traumatisme particulier, mais d'une série d'événements qui sont liés. Notons aussi que les stades se chevauchent en conséquence car il n'y a pas d'unité dans le temps. Le premier stade (le déni), prend place à des niveaux multiples. En voici un exemple parmi d'autres : l'État français ne reconnut pas officiellement jusqu'en Octobre 1992 l'existence de la guerre d'Algérie,¹ lorsque le Sénat désigna finalement cette guerre comme telle alors que jusqu'alors, elle était désignée par l'euphémisme suivant : « opérations effectuées en Afrique du Nord ».

Mais c'est au niveau de l'éducation qu'est perpétuée à la fois une entreprise de falsification historique qui a débuté simultanément et avec le renouveau colonial sous Jules Ferry et qui s'est poursuivi plus récemment par la

¹ Loi 99-882 relative à la substitution, de l'expression « aux opérations effectuées en Afrique du nord », par l'expression « à la guerre d'Algérie ou aux combats en Tunisie ou aux Maroc » (Journal Officiel, 24 octobre 1999).

prédominance d'une lecture essentialiste des entreprises coloniales².

L'importance du déni avait été bien saisie par Ernest Renan en 1882 dans son essai Qu'est-ce qu'une nation ? :

L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. (29)

Cette remarque de Renan est devenue un mot d'ordre : ce n'est pas une exagération que d'avancer que le déni est au programme de l'éducation nationale. Yves Benot a passé en revue brièvement quelques ouvrages dont des livres d'histoire de France sur les colonies et des manuels d'enseignement, et ce dès la fin du XIXe siècle : certains d'entre eux vont même jusqu'à omettre les dates d'indépendance des anciennes colonies dans des livres qui traitent de la période où elles ont eu lieu. (Benot, Massacres 174-76). Ces oublis et ces erreurs ont eu pour conséquence de maintenir la population dans une ignorance patente : en 2001, 80% des Français ne connaissaient ni la date de la conquête d'Algérie, ni celle de la fin de la guerre d'Algérie ou celle d'Indochine. (Bancel, « Toulouse » 273).

Si on devait la dater, on peut dire que cette phase du déni face à la perte des colonies a commencé à la fin de la deuxième guerre mondiale – avec la répression féroce des émeutes de Sétif passé sous silence – et s'est poursuivie

² Ce qui n'offre comme perspective de contestation un renversement de valeurs dans le même système chromatique, et donc sa validation négative.

jusqu'à 2005, date de la proposition de loi sur le « rôle positif des colonies », ce qui équivaldrait au stade du marchandage. Entre-temps il y eut bien sûr des éruptions de colère (le deuxième stade), certaines sporadiques (au niveau culturel : publications d'ouvrages « contre le repentir »³, mais aussi militaire : les attentats de l'O.A.S., la tentative de putsch des généraux après la signature des accords d'Evian), d'autres permanentes (comme par exemple la fondation du Front National)⁴.

Mais le déni est plus efficace quand il est porteur d'une vision alternative. Les lacunes d'un système éducatif et les « oublis » mémoriaux de l'état Français n'expliquent pas le fait que le déni ait pénétré de façon si complète dans l'inconscient collectif français. L'examen de la négation du fait colonial dans la culture populaire, et particulièrement dans L'Étranger, permet l'examen de l'élaboration d'un horizon moral qui, tout en affirmant une bien réelle opposition à certaines injustices, en accepte d'autres. Il s'agit de la création d'une vision de l'histoire qui voudrait faire de l'espace colonial un espace neutre, un lieu de consensus qui deviendrait ainsi l'élément constitutif d'une doxa rassemblant tels des alliés objectifs toutes sortes de partis (la gauche *et* la droite républicaine),

³ Voir les multiples ouvrages de Pascal Bruckner.

⁴ Le Front National est aussi issu de la décolonisation puisqu'il profita de l'espace à droite créé par la position de De Gaulle au sujet de l'Algérie pour se créer une base électorale parmi les Français rapatriés après la guerre d'Algérie.

d'individus et d'institutions dans une sorte d'« union sacrée de l'oubli » dont la culture serait en quelque sorte le ciment de ce refoulement collectif.

C'est dans ce contexte que L'Étranger prend une importance particulière ; il s'est imposé au fil du temps comme un texte *idéologique*. Cela apparaît clairement si on le considère bien après son élaboration (à la fin des années 30) et sa publication (pendant l'Occupation allemande). Le succès de ce roman a modifié le sens que l'on donne communément à la rébellion et à la révolte dans l'inconscient collectif français. Dans l'esprit de millions de lecteurs, le roman de Camus remet en cause la religion, le mariage et la peine de mort. Mais cette forme de radicalité « philosophique » illustrée dans ce roman porte aussi en elle une exclusion, un rejet radical : le déni de l'Arabe comme être humain.⁵ C'est un déni qui prend la forme d'une indifférence⁶ qui n'est pas expliquée mais plutôt représentée comme une donnée, comme un fait presque neutre, comme une évidence *indubitable*.⁷ Cette « évidence » a rarement été relevée ou discutée de

⁵ Le déni est aussi présent à la réception bien et peu de lecteurs Français on fait de commentaires sur cet aspect de L'Étranger. Une exception virulente mais relativement récente: l'avocat Jacques Vergès dans son Journal Intime (182).

⁶ Nous avancerons que cette indifférence n'est pas absolue. Elle s'applique à presque tous les personnages et institutions mais pas à certains colons.

⁷ Cette représentation de l'arabe correspond notons-le d'emblée à la conception Sartrienne du racisme comme idée sérielle présentée dans la Critique de la raison dialectique n. 407-409. On le reverra.

façon détaillée et critique.⁸ En France, il faudra attendre la parution du journal intime de Jacques Vergès pour lire une véritable remise en cause de Camus comme guide moral au-dessus de toute critique, et de L'Étranger comme chef-d'œuvre subversif.

Relu L'Étranger de Camus que j'avais lu quand j'étais étudiant et suis surpris qu'on l'ait si mal compris en Europe. L'absurdité du récit n'est pas l'absurdité de la vie en général mais de la vie dans un contexte colonial. A-t-on remarqué que seuls, dans L'Étranger, les Européens disposent d'une identité, un prénom, un nom ? La victime est désignée, comme un animal, par son espèce, « l'Arabe ». Et l'absurde, pour Meursault est qu'on puisse le condamner pour le meurtre d'un indigène dans un contexte colonial. C'est absurde en effet. (130)

L'auteur Jacques Vergès est un habitué des prises de positions qui vont à l'encontre de la *doxa*. Figure historique du combat pour l'indépendance Algérienne (avocat, puis membre de deux gouvernements algériens), Jacques Vergès prit souvent la défense des parias de la société, remettant en question une hiérarchie de l'humanisme durant ses plaidoiries qui en firent pour certains l'Aimé Césaire des tribunaux. Vergès est pour le moins une figure controversée. On mesure donc le statut d'exception dont Camus bénéficie en France aujourd'hui pour que seul un Vergès ose détonner en critiquant son roman le plus connu et le plus célèbre dans l'hexagone.

⁸ Les exceptions notables ne sont pas Françaises : Conor Cruise O'Brien et son étude Albert Camus ainsi qu'Edward Said qui consacre un chapitre à L'Étranger dans Culture and Imperialism.

Notons que dans son ouvrage intitulé Albert Camus publié en 1970, Conor Cruise O'Brien fait le rapprochement entre le roman de Camus et le contexte colonial de l'époque. Plus que cela, il fait de la trame du roman, de son décor, de ses personnages une représentation de la situation coloniale. (O'Brien, 101). Ce lien est caractérisé par O'Brien comme l'expression de l'angoisse de la conscience européenne et de ses relations avec le monde « non-européen » (« non-western world ») aux « frontières de l'Europe ». L'euphémisme d'O'Brien pour parler de l'impérialisme français et sa conception de l'Algérie comme une frontière de l'Europe traduit un refus de critiquer le projet colonial et le rôle de l'œuvre de Camus dans celui-ci. Edward Said dans son chapitre "Camus and the French Imperial Experience" résume ainsi son analyse sur O'Brien:

[H]aving (...) exposed the connection between Camus's most famous work and the colonial situation in Algeria, O'Brien lets him off the hook (C&I 173).

Toute différente de celle de Said fut la réaction des spécialistes de Camus à la lecture de l'ouvrage d'O'Brien. Dans une critique intitulée D'un mirage l'autre ou les pièges de la littérature symptomale, André Abbou commence par un long relevé d'inexactitudes qui somme toute ne semblent pas significatives (par exemple : « le premier mariage de Camus n'est pas « rompu » en 1936 : il y a séparation ») (180). Mais c'est quand O'Brien remarque l'anonymat des Arabes dans L'Étranger et leur absence dans La Peste qu'Abbou s'indigne vraiment :

Quant à l'absence des Arabes dans La Peste, pourquoi ne pas la relier à celle des Espagnols, des Juifs et des autres communautés religieuses ou ethniques ? (184)

L'évocation de l'absence ou de l'anonymat des Arabes est « puéril » selon Abbou et lui donne « le vertige » (184). Pour Abbou l'interprétation de L'Étranger et de La Peste d'O'Brien s'explique par son origine Irlandaise :

[L]a lecture de L'Étranger et de La Peste par Cruise O'Brien apporte la réplique d'un Irlandais, aliéné et dominé par l'Angleterre, qui projette partout la marque de ses complexes et de ses allergies. Il y a là certainement, et en plus, de fructueuses réflexions à mener sur les émigrants irlandais des U.S.A. intégrés à *l'establishment* et opprimant, comme les autres communautés blanches, la communauté noire (186).

La conception nationaliste et patriotique de l'analyse littéraire d'Abbou n'est pas tempérée par ce qu'il considère être le seul tort de Camus quant à l'Algérie, celui d'oublier que l'oppression coloniale qu'il ne nomme pas en tant que tel,

[P]ousse[nt] parfois au désespoir et à la décision de se rendre maître à tout prix de son destin, sans souci des moyens, *ni des limites de son droit*. (186) (je souligne).

La réaction des spécialistes français de Camus⁹ envers toute critique des représentations coloniales dans l'œuvre de Camus est emblématique du déni par les sphères les plus influentes du champ littéraires du passé colonial français. Ce déni cache souvent ce qu'Abbou admet : pour eux, les Algériens ont outrepassés les « limites de leur droit » en luttant pour gagner leur indépendance.

⁹ Jean Gassin dans le même volume présente un point de vue similaire: selon lui, dans L'Étranger, Camus « démasque » le colonialisme (278).

Il est important de noter que ce déni est toujours d'actualité. C'est André Abbou qui édite et écrit la notice de L'Étranger dans la nouvelle édition (publiée en 2006) dans la très prestigieuse collection « la Pléiade » des Œuvres complètes de Camus. Dans les notes du texte, son point de vue (trente ans après son article) sur O'Brien n'a pas changé. Quant à l'anonymat des Arabes dans le roman de Camus, Abbou de façon peut-être ingénue, veut comprendre les questionnements sur cet aspect du roman comme une question sur l'emploi du mot « arabe » par Camus, dont il considère l'usage « quoi qu'il puisse sembler, comme une marque de respect (...) » (Abbou « Notes sur le texte » n. 14. 1226).

Mais L'Étranger n'est pas juste un état des lieux assez dévastateur d'un certain point de vue sur l'Algérie occupée qu'il soit celui de l'auteur ou de ses commentateurs; ce roman a aussi modifié les points de repères politiques de générations de lecteurs en contribuant d'une part à l'occultation de l'exploitation coloniale, ses tenants, ses aboutissants et ses victimes, tout en proposant de l'autre une critique aussi puissante qu'indirecte des valeurs bourgeoises et catholiques de la France de son époque.

4.2 *L'Étranger* roman subversif

Quand Camus note dans son journal intime en août 1937 les premières idées pour son roman, il s'agit de raconter l'histoire d'un homme qui se rend compte qu'il a été étranger à la vie « telle qu'elle est considérée dans les

catalogues de mode. » c'est-à-dire socialement, « mariage, situation, etc. »

(Carnets I 61). L'Étranger comporte donc une dimension de contestation sociale dans l'esprit même de l'auteur. (Ceci est particulièrement pertinent si l'on se souvient que ce texte a été écrit pour le lecteur de la fin des années 30).

Comme le dit Sartre dans son « Explication de L'Étranger » (108)

Meursault perçoit « les faits avant d'en saisir le sens » à l'instar de ces étrangers du XVIIIe que furent les « bons sauvages » de Diderot ou de Voltaire. Ce décalage permet aux philosophes de faire ressortir l'absurdité de l'époque. C'est aussi un des objectifs de Camus. Il ne s'agit toutefois pas d'une attaque frontale : Meursault, étranger au sens figuré, ne critique pas directement comme purent le faire les « bons sauvages » du XVIIIe. Le mécanisme est plus complexe que ce qu'on imagine être celui de ses prédécesseurs du XVIIIe car les questions et les remarques de Meursault sont camouflées, alternativement consensuelles et choquantes : chaque paragraphe comporte une part d'acceptation ainsi qu'un aspect subversif. Meursault mêle donc souvent une série de critiques communément acceptées de certaines mœurs bourgeoises de son époque à d'autres jugées plus subversives. Cet aller-retour est une constante tout au long du roman. Citons le fameux premier paragraphe :

Aujourd'hui maman est morte. *Ou peut-être hier, je ne sais pas.* J'ai reçu un télégramme de l'asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » **Cela ne veut rien dire.** *C'était peut-être hier.*

(141). (Les italiques pour les propositions *choquantes*. Les caractères gras pour les plus **consensuelles**.)

Dans un premier temps c'est le « je ne sais pas » qui choque. Le lecteur se demande : comment ne peut-on pas savoir ? Dans la division du temps par l'homme, la mort et la naissance sont les balises élémentaires. Meursault ne se plie pas à cette hiérarchie temporelle et sociale, sans néanmoins que le lecteur sache initialement s'il s'agit d'un refus ou d'un oubli. Toujours est-il que dès la deuxième phrase le lecteur est secoué dans ses attentes. Une autre critique plus directe suit : celle de la formule de politesse du télégramme de l'asile : « sentiments distingués » que Meursault trouve vide de sens. Cette critique est bien plus consensuelle mais elle aussi fait partie de la distanciation que ressent Meursault. Le lecteur est pris dans un jeu d'identification et de rejet¹⁰ : « C'était peut-être hier. » La lecture débute dans un mouvement de va-et-vient moral, tantôt de recul (au sujet de l'oubli de la date de la mort de sa mère) devant les commentaires de Meursault, tantôt d'assentiment (sur la vacuité des formules de politesses). Le lecteur est déstabilisé, il se dédouble : deux consciences émergent en lui : le lecteur « bourgeois » qui est encore choqué par Meursault, et un nouveau lecteur qui petit à petit en viendra à sympathiser avec certains des commentaires du protagoniste.

¹⁰ La temporalité et le rapport à la nature de Meursault sont celles de l'enfance décrits par le poète romantique Anglais, Wordsworth, on y reviendra.

Autre exemple de ce mécanisme : quand, peu après le deuil, le patron de Meursault lui demande l'âge de sa mère : il ne s'en souvient pas, mais il ne veut pas choquer son interlocuteur et camoufle son oubli en répondant vaguement, à côté : « une soixantaine d'années. » Car autre paradoxe, Meursault est conscient des apparences et il craint que le patron ne soit scandalisé par son imprécision et cette crainte rejoint et renvoie à l'attente du lecteur conventionnel. À la surprise de Meursault, le patron est soulagé par sa réponse. Il ne voulait pas vraiment connaître l'âge de sa mère, mais juste savoir si elle était assez âgée pour que sa mort ne soit pas considérée comme extraordinairement tragique. En somme, la question posée par le patron n'était en aucun cas indicative d'un souci pour autrui, comme souvent les formules de politesse ou les questions de circonstances après un deuil peuvent être vides de sens. Quand elles signifient quelque chose, c'est souvent le contraire de ce qu'elles sont censées exprimer. Meursault nous montre que les mots camouflent, déguisent l'indifférence de ses interlocuteurs : c'est un des paradoxes les plus frappants de ce personnage : son indifférence n'est souvent que le reflet, l'extériorisation de celle des autres personnages intégrés à la société comme l'est supposément le lecteur.

Il y a donc une *sémiotique* de L'Étranger, où le langage courant est analysé et retranscrit après avoir été dépouillé de ses apparences altruistes ou sentimentales. Le résultat de ce travail de réinterprétation linguistique et que le

lecteur ne perçoit pas dans ce cas est que ne pas savoir l'âge de sa mère n'est donc pas si condamnable aux yeux de ceux-là même qui apparemment s'en soucient. Le travail de déstabilisation de Meursault est donc un procédé mis en place en douceur, composé de va-et-vient rhétoriques qui continuent tout au long du texte à conduire le lecteur à se dédoubler : l'un acquiesce aux remises en question de Meursault, l'autre les condamne. Le lecteur de L'Étranger prend conscience comme nous le dit Sartre au sujet du lecteur de Dos Passos, que ce qu'il pensait être *sa* morale n'est que le reflet de la morale collective et ce faisant, il commence à s'en détacher, s'en libérer (Sartre, « À propos de John Dos Passos » 21).

Par ce mécanisme presque insidieux, l'uniformité des valeurs du lecteur est remise en cause petit à petit dans plusieurs domaines comme le deuil, on l'a vu, le travail ou l'amour, comme nous allons le voir. Mais pour autant, Meursault va à l'enterrement, il s'habille en noir, et apparemment il se plie aux règles de la société. Donc ce qui est à la fois une contradiction insoluble et le véritable ciment narratif du roman commence à faire surface : Meursault remet en question tout en se conformant aux normes.

Au travail, Meursault fait part d'un refus et d'une soumission simultanée : son patron lui fait miroiter une éventuelle promotion mais se heurte à son indifférence :

Il avait l'intention d'installer un bureau à Paris qui traiterait ses affaires sur la place, et directement avec les grandes compagnies et il voulait savoir si j'étais disposé à y aller. Cela me permettrait de vivre à Paris et aussi de voyager une partie de l'année. « Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire. » J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. (164-5).

Le patron est énervé mais là encore on se tromperait si on pensait que Meursault se plaçait dans un rapport adversatif avec lui car Meursault précise : « je ne voulais pas le mécontenter. » (165) Donc après le deuil, c'est au tour de l'ascension sociale. Lorsque son patron lui offre une promotion, Meursault ne s'y oppose pas, réaction qui aurait donné de l'importance symbolique à cette offre ; il l'accepte d'abord puis exprime presque en passant son indifférence profonde. La tension narrative qui lie le protagoniste à son parcours social dans le roman français est donc rompue symboliquement ; la tradition du roman d'ascension sociale (réussie ou non) n'est plus¹¹. Le lieu de travail n'est plus un champ d'action. On voit ici, que la révolte camusienne n'est que refus et ne porte pas en elle d'alternative à ce à quoi elle s'oppose. Sans illusions pour la vie de bureau, Meursault ne veut pas la quitter pour autant. Il remet en question l'idée d'ambition sans pour autant contempler sa vie hors du bureau : il se conforme aux normes en vigueur. Pourtant on le verra, le conformisme de Meursault est aussi une critique des mœurs bourgeoises auxquelles il se soumet.

¹¹ C'est à l'image qu'a Camus de sa montée à Paris : « je n'y suis jamais venu avec le cœur d'un Rastignac. » Appendices du Premier Homme (964).

Autre exemple, autre pilier de la France bourgeoise des années 1930, le mariage. (Meursault a une liaison avec une ancienne collègue nommée Marie Cardona¹²).

Le soir, Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien, mais que sans doute je ne l'aimais pas. « Pourquoi m'épouser alors ? » a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. D'ailleurs c'était elle qui le demandait et moi je me contentais de dire oui. Elle a observé que le mariage était une chose grave. J'ai répondu : « **Non.** » (165)

Là aussi Meursault ne s'oppose pas directement, et accepte de se conformer aux normes éventuellement, mais simultanément rejette l'importance du mariage ; de façon significative la seule parole de Meursault qui est rapportée directement pendant la discussion du mariage est « non. » (165). Il dit oui au mariage tout en niant son importance. C'est un autre exemple de l'articulation dialectique de cette approche ambivalente faite de questionnements et d'acceptations simultanés.

¹² Cardona est le nom de jeune fille de la grand-mère maternelle de Camus. Ceci renforce l'aspect autobiographique du roman. Notons aussi que Sintès est le nom du grand-père maternel de Camus. L'expression « la mère patrie » trouve un écho singulier ici.

C'est donc un rejet des valeurs catholiques mais cela n'implique pas une adhésion aux Lumières (ou alors seulement dans le postulat « négatif » c'est-à-dire anticlérical, de celles-ci) :

On était catholique comme on est français, cela oblige à un certain nombre de rites. A vrai dire, ces rites étaient exactement au nombre de quatre : le baptême, la première communion, le sacrement du mariage (s'il y avait mariage) et les derniers sacrements. (Premier homme 155)

L'on pourra arguer que cette dualité, cette opposition circonscrite à des événements (des rites) précis tend finalement à *une remise en cause* des valeurs nonobstant le conformisme d'apparence de Meursault car ce qui reste de ce mouvement dialectique entre d'une part le conformisme et de l'autre une remise en question, c'est bien cette dernière : le conformisme de Meursault est un *abandon*. Sa rébellion est une *indifférence*. Il se *résigne* à se marier, il fait son deuil *apparemment* et anone les mots qui plairont à son patron comme par automatisme. Sa soumission même est une critique, mais elle permet surtout de rendre plus abordable ses remises en question plus explicites en donnant l'impression que Meursault pèse le pour et le contre quasiment à chaque instant.

4.3 Représentations coloniales : indifférence et loyauté de Meursault

Pourtant, au moment où l'on pense que les contradictions se résolvent (puisque le conformisme de Meursault se fonde dans ses remises en question), une contradiction survient qui renverse les choses : ses questionnements destructeurs des morales (catholique, bourgeoise) sont concomitants d'abord

d'une adhérence verbale à la doxa coloniale, puis d'une praxis – dans les actes, dans l'écriture et dans le silence – de soutien et de loyauté envers les acteurs de l'exploitation coloniale.

Cette doxa coloniale fait du colonisé une sorte de sous-homme *étranger* aux valeurs humanistes de l'universel métropolitain. Ce déni de l'autre est décrit comme une erreur (d'un point de vue plus stratégique que moral) par Guy de Maupassant à peu près cinquante ans auparavant dans une de ses nouvelles algériennes :

Et je pensais à ce peuple vaincu au milieu du quel nous campons ou plutôt qui campe au milieu de nous (...) à qui nous imposons nos lois, nos règlements et nos coutumes et dont nous ignorons tout, mais tout entendez-vous, comme si nous n'étions pas là, uniquement occupés à le regarder depuis bientôt soixante ans (« Allouma » 1104).

L'acuité de ce constat en forme de mise en garde est confirmée à la lecture de L'Étranger. Cette ignorance des Arabes par les Français se traduit dans notre roman par le mépris de l'auteur envers tous les personnages arabes mais aussi par celui du narrateur : Meursault *agit* contre les indigènes à plusieurs reprises tout au long du texte.

Car L'Étranger c'est aussi le récit d'un fait divers, une affaire de proxénétisme qui tourne au meurtre. C'est donc l'histoire d'un souteneur

(Raymond Sintès¹³) qui est tenté de prostituer, de maquereauter de force une jeune femme Maure¹⁴ qui n'est pas nommée dans le récit. Cette femme est violemment passée à tabac plusieurs fois et le souteneur est mis en cause par la police. Meursault aide Sintès à plusieurs reprises, notamment en déposant un faux témoignage à la police pour le protéger. La police, déjà peu intéressée par le sort de cette jeune Arabe, ne se préoccupe en conséquence pas du tout de l'affaire, ce qui mène à plusieurs affrontements entre d'une part le frère de la victime (un jeune Arabe sans nom lui non plus) et ses amis, et de l'autre, Sintès, et un homme de main (Masson) ainsi que Meursault. Ces affrontements se soldent finalement par le meurtre du frère de la jeune Maure.

La trame de cette affaire de mœurs est sans doute un autre volet de cette entreprise de négation de la morale bourgeoise qui voudrait que Meursault en tant qu'employé de bureau ne s'associe pas à des hommes du milieu. Cet épisode devrait donc là aussi tout comme les réactions de Meursault au deuil, au mariage, et au travail, *choquer le bourgeois*. C'est dans la logique du texte qu'un souteneur soit le seul personnage auquel Meursault s'identifie ne serait-ce qu'un instant. Car Sintès et Meursault se retrouvent d'abord dans la haine du flic (60).

A cause de cette vision commune de la police, mais du rejet de Sintès par le

¹³ Sintès c'est rappelons-le, le nom de famille du grand-père maternel de Camus. Camus met en évidence sa filiation au personnage le plus controversé du roman.

¹⁴ Maure : le terme est vague et sa définition variable selon le dictionnaire, une désinvolture significative.

voisinage, Meursault reconnaît Sintès comme sujet à part entière, comme un égal. Le nom de famille de Raymond Sintès est le même que celui de la grand-mère maternelle de Camus qu'il reverra. Ici la filiation entre Meursault et Sintès est aussi celle de Camus avec ses origines pied-noir : ils sont de la même famille dans le sens original et politique. Ce choix de Meursault qui privilégie le soutien familial à la justice préfigure curieusement la fameuse réponse de Camus après la remise de son prix Nobel pendant la guerre d'Algérie.

On observe là une acceptation et une reproduction fidèle du statut de l'Arabe en Algérie française. Car tout dans L'Étranger semble mécaniquement refuser le statut d'être humain aux Arabes. C'est d'abord un déni d'identité comme le remarqua Jacques Vergès cité plus tôt : tout au long du roman ni Arabes, ni Noirs, ne sont désignés autrement que par leur race – aucun nom, aucun prénom ne sont donnés. Ce sont donc d'une certaine façon des figurants (les descriptions physiques quand il y en a, sont aussi souvent péjoratives : ainsi l'infirmière arabe qui est présente au début du roman a un chancre) (148). Il y a aussi un déni de parole car aucun Arabe n'est un personnage « parlant » – à l'exception de la jeune fille Maure que Sintès tente de prostituer – mais personne ne l'écoute et ses paroles sont brèves et vaines.¹⁵ Aucune sympathie n'est ressentie par Meursault pour le calvaire de la jeune femme qui refuse de se

¹⁵ Quand les prisonniers Arabes murmurent dans la prison, Meursault relate: « le bruit me faisait mal. » (208).

prostituer¹⁶, ni pour son frère qu'il a assassiné ; et dans le roman, dont l'action est le meurtre d'un Arabe et l'exécution du meurtrier, l'Arabe n'est pas présenté au lecteur en victime. Il est perçu au contraire, comme les Arabes le furent par les Français ; attitude une fois encore relevée par Maupassant:

[I]ls vivent près de nous, inconnus, mystérieux, menteurs, sournois, soumis, souriants, impénétrables (« Allouma », 1104).

En effet, dans L'Étranger les Arabes ou les Noirs sont mystérieux puisque tous anonymes, impénétrables puisque muets, et aussi souriant comme les prisonniers arabes dans la deuxième partie du roman et comme la victime de Meursault, qui sourit juste avant d'être assassinée.

Toute la seconde partie qui relate le procès de Meursault positionne l'assassin comme victime d'une justice métropolitaine en quête de coups médiatique pour maintenir l'ordre moral. L'injustice absurde réside dans le fait que Meursault est condamné à mort pour n'avoir pas respecté les normes, les conventions, les rites de la société française : pour avoir « tué moralement sa mère » (194). Selon le procureur, le meurtre de l'Arabe n'est qu'un prétexte. C'est d'ailleurs clair : selon l'avocat de Meursault *normalement* le meurtre d'un Arabe ne mérite que « quelques années de prison ou de bagne. » (177). Notons aussi qu'aucun Arabe n'est appelé à la barre comme témoin. La justice française ainsi que la narration camusienne sont plus soucieuses du respect dû aux rites

¹⁶ Bien au contraire, puisqu'il « couvre » son persécuteur.

catholiques qu'a la vie des Arabes. Et Vergès de comparer cette dualité avec une des prises de positions de Camus :

Quand il reçut le prix Nobel de littérature, Camus répondit à ceux qui l'interpellaient à propos de son silence devant les horreurs de la guerre d'Algérie : « Je préfère ma mère à la justice. » *Il parlait comme le procureur* (Vergès Journal, 142).

On voit donc ici que le récit est celui d'un colon « aliéné » qui s'attire les foudres de la justice métropolitaine mais son crime est relégué au second plan pour faire place à l'opposition entre le colon et la justice métropolitaine conservatrice : une fausse polarisation qui prend le dessus narratif et exclut l'Arabe cette fois du processus judiciaire.

4.4 L'unité sérielle du colon dans *L'Étranger*

Si comme le dit Sartre dans la Critique de la raison dialectique, la négation automatique de l'identité humaine du colonisé est constitutive de l'identité des colons (406 n.1), l'anonymat imposé (en ne les nommant pas) des Arabes dans L'Étranger est représentatif de ce phénomène, et Camus reproduit dans son œuvre l'unité sérielle du colon. Cette unité des colons est fondée sur une vision du colonisé en l'occurrence ici l'Arabe comme Autre Absolu. L'unité est renforcée et maintenue parce que dans cet imaginaire l'Arabe représente une menace permanente.

L'Arabe est un donc un danger que le colon craint, mais sans lui pas de colonie et sans Arabe pas de roman non plus. Notons que la description des

Arabes comme sous-hommes dans L'Étranger n'est ni expliquée, ni discutée, ni questionnée par des processus narratifs tels que le style indirect libre par exemple, mais présentée comme une évidence *indubitable*, ce qui correspond une fois de plus à la conception sartrienne du racisme dans la Critique de la raison dialectique :

Ce n'est *en aucune façon une pensée*. Sa formulation même est impossible. Le racisme du colon est fonction du projet colonial, et fonctionne comme une liaison des colons entre eux. (406-7 n.1)

Pourtant des années plus tard en pleine guerre d'indépendance algérienne (une période pendant laquelle le déni sera rendu impossible par l'actualité), Camus tentera d'*expliquer* le racisme des colons dans son ouvrage posthume intitulé Le Premier Homme. Ce roman à fortes connotations autobiographiques est l'histoire d'un colon nommé Jacques Cormery. Le récit situé en pleine guerre d'Algérie alterne des dialogues entre les colons et le narrateur et les souvenirs d'enfance de ce dernier. Quand Jacques retourne dans son pays natal, il est confronté à la colère des colons, des petits Blancs devant la montée du nationalisme arabe. Le texte contient beaucoup de ces dialogues (qui mettent en scène un colon « victime » en colère et un colon « compréhensif ») où l'auteur tente de nous « expliquer » leur colère.

Un exemple survient quand le narrateur discute avec un ami de son père et la discussion en arrive à la question de l'humanité de l' « autre ». L'autre, ce sont les Arabes :

Et au pied d'une haie de figuier de Barbarie, ils avaient trouvé leur camarade la tête renversée, bizarrement tournée vers la lune. Et d'abord ils n'avaient pas reconnu sa tête qui avait une forme étrange. Mais c'était tout simple. Il avait été égorgé et, dans sa bouche, cette boursoufflure livide était son sexe entier. C'est alors qu'ils avaient vu le corps aux jambes écartées, le pantalon de zouave fendu et, au milieu de cette fente, dans le reflet cette fois indirect de la lune, cette flaque marécageuse. A cent mètres plus loin, derrière un gros rocher cette fois, la deuxième sentinelle avait été présentée de la même façon. (...) A l'aube quand ils étaient rentrés au camp Cormery avait dit que les autres n'étaient pas des hommes. Levesque qui réfléchissait, avait répondu que, pour eux, c'était ainsi que devaient agir les hommes, qu'on était chez eux, et qu'ils usaient de tous les moyens. Cormery avait pris son air buté. « Peut-être. Mais ils ont tort. Un homme ne fait pas ça. » Levesque avait dit que pour eux, dans certaines circonstances, un homme doit tout se permettre et [tout détruire]. Mais Cormery avait crié comme pris de folie furieuse : « Non, un homme ça s'empêche. Voilà ce que c'est un homme, ou sinon... » Et puis il s'était calmé. « Moi, avait-il dit d'une voix sourde, je suis pauvre, je sors de l'orphelinat, on me met ce habit, on me traîne à la guerre, mais je m'empêche. – Il y a des Français qui ne s'empêchent pas, avait [dit] Levesque. – Alors eux non plus, ce ne sont pas des hommes. »

Et soudain, il cria : « *Sale race ! Quelle race ! Tous, tous...* » (Le Premier Homme, 66-67)

Notons que la plupart des citations – le style direct – dans Le Premier Homme (symboliquement plus authentiques) nient l'humanité des Arabes.

Notons surtout que les actions des Arabes sont décrites de façon détaillée et que, par contre les crimes de Européens sont simplement évoqués. Remarquons aussi

que le passage se termine sur ce jugement sans appel de la figure paternelle par ailleurs constamment louée dans le roman et que ce cri raciste nous est présenté comme la réaction « compréhensible » d'une victime.

Autre tentative d'explication cette fois de ce que l'auteur appelle la xénophobie des colons :

[...] le chômage, qui n'était assuré par rien, était le mal le plus redouté [par les colons]. Cela expliquait que ces ouvriers, chez Pierre comme chez Jacques, qui toujours dans la vie quotidienne étaient les plus tolérants des hommes, fussent toujours xénophobes dans les questions de travail, accusant successivement les Italiens, les Espagnols, les Juifs, les Arabes et finalement la terre entière de leur voler leur travail – attitude déconcertante certainement pour les intellectuels qui font la théorie du prolétariat, et pourtant fort humaine et bien excusable. (Le Premier Homme, 237).

Partir du principe que l'attitude xénophobe des ouvriers français réside dans le fait que leur identité première soit leur race ou leur nationalité n'est pas discuté mais bel et bien validé. L'agencement social, c'est-à-dire l'organisation par classes sociales, est décrit comme subordonné aux identités nationales ou raciales ; cette subordination n'est pas relevée de façon critique mais bien au contraire défendue comme excusable parce qu' « humaine ». Cette tentative de justification de la xénophobie renvoie à une conception d'une nature humaine motivée par des atavismes purement identitaires et, qui plus est, des atavismes par définition inexplicables.

L'interlocuteur et l'adversaire privilégié dans cet argumentaire pro-colonial qu'on retrouve dans Le Premier Homme ce n'est pas l'Arabe mais la gauche métropolitaine anticoloniale. On le voit dans l'exemple suivant où l'on nous parle d'un exploitant agricole français qui arrache les vignes de sa propriété trois jours durant pour que les Arabes n'en aient pas le bénéfice : « Jeune homme, puisque ce que nous avons fait est un crime, il faut l'effacer. » (35) Le propriétaire est présenté comme une figure positive et tragique : un homme admirable, une victime stoïque, poignante, un vieux colon de « [c]eux qu'on insulte à Paris. » (146). Cette destruction des vignes fait écho aux heures les plus sombres de la conquête de l'Algérie : en 1840 quand l'ami de Tocqueville le général de La Moricière et Le futur gouverneur d'Algérie Bugeaud, tombèrent pour une fois d'accord pour mettre en place la razzia, c'est-à-dire la destruction systématique des villages, le meurtre de tous les villageois (et la vente des survivantes), le vol du cheptel, et surtout la destruction des terres, des arbres. Quand il fallait en somme « empêcher les Arabes de jouir de leur champs » (Julien, 177, 191). La destruction des terres labourables, des arbres fut donc le véritable signal de l'arrivée durable de la France en Algérie. Une fois contraints de la quitter, les Français ont à nouveau détruit les terres, mais cette fois selon Camus avec le sentiment d'avoir subi une injustice.

La description complaisante des griefs des colons est présente tout au long du roman. Le ressentiment de ceux-ci envers la métropole est illustré par une conversation entre l'alter-ego de Camus et un fermier qui lui dit : « j'ai envoyé ma famille à Alger et je crèverai ici. On ne comprend pas ça à Paris. » (169) La haine du colon envers la métropole est donc profonde puisque l'humanité même des métropolitains est contestée (celle-là ouvertement): le vigneron conseille à « ses » ouvriers arabes de rejoindre le maquis FLN car « il n'y a plus d'hommes en France. » (59). On retrouve là le paternalisme colonial car même dans la défaite il protège ses ouvriers. Le rejet du colonialisme est aussi perçu comme inhumain. Finalement ces tentatives d'explications sont circulaires : le colon protège ses intérêts du colonisé parce que ce sont ces intérêts même qui le font colon et les perdre équivaldrait à perdre son identité. Ces tentatives rendent la nature *inexplicable* du racisme des colons plus *explicite* que dans L'Étranger.

4.5 Les rapports au temps et à la nature chez Camus ou comment échapper à l'Histoire

On en vient donc à se demander si le meurtre de l'Arabe n'est que prétexte pour mener vers une discussion « philosophique. » Car une des spécificités de L'Étranger est bien l'absence complète de mobile apparent pour ce meurtre : Meursault survient sur la scène du crime innocemment, « sans y penser » (174) ; cela « rehausse » l'œuvre : il ne s'agit pas de procédure policière,

il n'y a pas de création d'un mystère banal sur l'identité du criminel.¹⁷ Il va à l'encontre ici des attentes du genre du roman policier. Alors pourquoi Meursault tue-t-il le jeune Arabe ? C'est à priori inexplicable, et même si le contexte fait de Meursault un homme qui avait des raisons légitimes de vouloir nuire à l'ennemi de son ami le maquereau Raymond Sintès, le meurtre intervient *après* la rixe.

Je suis d'avis que Meursault tue l'Arabe parce qu'il interrompt et dérange sa communion avec la nature. Meursault a un rapport enfantin à la nature tel que celui décrit par Wordsworth dans certain de ses poèmes. On l'a vu, Meursault ne se retrouve pas dans la temporalité de son époque. Cette distanciation se manifeste négativement et positivement. Le négatif se traduit par tout ce qui a rapport avec l'agencement du temps par la société: oubli des dates (le deuil) ou de l'âge de sa mère ; incapacité de se projeter dans le futur (refus de l'avancement). Par contre son désir de ne faire qu'un avec la nature, notamment quand il va à la plage, quand il nage, et son rapport au soleil constituent une sorte de lien sensuel à la nature qui est une des seules motivations du personnage.

On retrouve là certains des thèmes explicités par Wordsworth (*Tintern Abbey*), en particulier la notion de l'unité avec nature de l'enfant, unité qui est suprême « *For nature then [...] To me was all in all* » (179) et qui modifie la

¹⁷ On pourrait dire le contraire, qu'il y a une anti-intrigue : l'identité du mort n'intéresse personne.

sensation du temps qui passe radicalement différemment pour l'enfant sans conscience de sa mortalité. A l'inverse d'un Meursault, Wordsworth ne se complaît pas dans cette perception du temps et comprend la prise de conscience de la mortalité, de l'Histoire et de l'amour lors de la puberté, comme une « récompense glorieuse. » (172, ma traduction). Meursault, quant à lui, demeure dans ce stade enfantin où le temps est synchronique, où les rapports sont simples.

Le soleil éternel que Meursault vénère tout au long du roman fonctionne comme un symbole de ce rapport à la nature qui s'apparente à un vain désir d'échapper à la temporalité humaine. Comme l'écrit Roland Barthes dans L'Étranger roman solaire :

Meursault est un homme charnellement soumis au soleil, et je crois qu'il faut entendre cette soumission dans un sens à peu près sacré. [Le soleil] *fait* l'histoire (...). (Barthes vol.1, 480)

Cette temporalité humaine, ce ne sont pas juste les jours qui passent, mais le passé et donc l'histoire, la mémoire collective. Quand Meursault veut éviter la temporalité (comme il évite de reconnaître l'humanité des Arabes), il refuse aussi d'inscrire la vie des colons français dans le processus historique d'invasions et de répressions qui constitue l'histoire de la colonisation française en Algérie.

Comme le note Franco Cassano, le refus de la notion hégélienne de l'histoire est central et fondamental dans la pensée de Camus. (210-213) Il laisse

place à une sorte de vénération de la nature, du soleil et de la mer en particulier. Le rapport à la nature ne correspond pas à une théorie ou une explication du monde pour Camus mais il se substitue aux religions ou aux Lumières (Cassano 210). Ce rapport à une Nature idéalisée et supérieure (antagoniste aux histoires humaines) est souvent présent dans l'œuvre de Camus, notamment dans son dernier roman inachevé Le Premier Homme :

La Méditerranée séparait en moi deux univers, l'un où dans des espaces mesurés les souvenirs et les noms étaient conservés, *l'autre où le vent et le sable effaçait les traces des hommes sur de grands espaces.* (181).

On retrouve la notion d'anonymat pour l'Algérie (et donc pour les Algériens) mais aussi celle d'une autre échelle morale, où les histoires humaines seraient insignifiantes. Ce qui permet de nier le passé des indigènes en le relativisant mais aussi d'effacer le passé récent.

Revenons à la temporalité spécifique de la scène du meurtre dans L'Étranger : la journée « n'avancait plus » elle avait « jeté l'ancre dans un océan de métal bouillant » (175-6). Qui le pousse au crime, à ne pas se retourner et s'en retourner au cabanon ? Le soleil : « Mais toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi. » Il s'avance vers l'Arabe pour essayer de se débarrasser du soleil même s'il « savait qu'il ne s'en débarrasserait pas ainsi. » Et puis l'insupportable : l'Arabe s'approprie le soleil. Il le met sur sa lame, et en prend possession symboliquement en renvoyant son reflet sur Meursault. (176)

L'appropriation de l'espace (ici la plage) par l'Arabe est une première violation. Puis l'irruption de l'Arabe dans la relation que Meursault (et Camus) entretient avec le soleil d'Algérie, dans cette relation synchronique avec la nature qui permet de refouler et d'ignorer la réalité chronologique du colonialisme constitue une deuxième violation. Symboliquement l'irruption de l'Arabe dans l'espace public algérien et dans l'univers paradisiaque et négateur d'historicité de Meursault sont des péchés capitaux qui motivent et « justifient » le meurtre car cette interruption menace le fantasme d'unité qui sous-tend la vision romantique du colonialisme. L'Arabe s'immisce dans cet autre monde (dont il est exclu) comme le refoulé ressort au moment les moins opportuns. L'Autre est donc puni pour avoir détruit par sa présence le fantasme d'un univers fondé sur son exclusion même.

Ce fantasme d'un retour à la nature prend beaucoup plus d'importance dans Le Premier Homme, roman quasi-autobiographique où s'affrontent deux époques : le passé, l'enfance et le présent, la guerre civile, l'âge adulte. Il s'agit d'une collection de souvenirs interrompus par les événements contemporains à l'écriture du texte. Cet appel au passé dénote une nostalgie pour une époque où les Arabes ne se rebellaient pas avec l'intensité des années cinquante, une nostalgie donc pour cette période où l'on pouvait plus facilement occulter ce désir d'émancipation d'un peuple. Cet espoir du retour au passé est exprimé par

un colon *raisonnable* : « Et puis on recommencera à vivre *entre hommes*. » (169), ce qui présuppose une vision du passé colonial pour le moins idéalisée. Et un vœu pieu, un espoir, presque une demande.

Autre appel au passé : le titre qui renforce la connotation biblique (et que Camus songea à changer pour Adam) et surtout la notion qu'aucun autre homme n'était présent sur cette terre avant lui. Ce passé est comme un paradis négateur. Le personnage central Jacques alter ego de Camus (qu'il nomme parfois Albert dans ses notes) est décrit comme

(...) né sur une terre sans aïeux et sans mémoire (...) où la vieillesse ne trouvait aucun des secours de la mélancolie quelle reçoit dans les pays de civilisation (...). (259)

Jacques se perçoit comme faisant partie de la nature :

comme une lame solitaire et toujours vibrante destinée à être brisée d'un coup et à jamais, une pure passion de vivre affronté à une mort totale, sentait aujourd'hui pour la vie, la jeunesse, les êtres lui échapper, sans pouvoir les sauver en rien, et abandonné seulement à l'espoir aveugle que cette *force obscure qui pendant tant d'années l'avait soulevé au-dessus des jours*, nourri sans mesure, égale aux plus dures des circonstances, lui fournirait aussi, et de la même générosité inlassable qu'elle lui avait donné ses raisons de vivre, des raisons de vieillir et de mourir sans révolte (261)

Cette « force obscure » c'est cette régression vers une temporalité enfantine qui fait de lui une vague, une lame mais qui n'est pas intelligible et refuse de l'être : cette unité avec la nature lui avait auparavant permis d'occulter les réalités coloniales ; en 1959 en pleine élaboration du texte ce n'est plus

possible. Meursault a donc tué l'Arabe parce qu'il symbolisait simultanément l'histoire humaine comme combat contre l'oppression et ces humains qui en sont le moteur même.

Le rêve du retour est détruit, le fantasme des Français comme « indigènes d'Algérie » (Ceuvres complètes, IV. 391) est démonté. Le désarroi personnel et l'incompréhension de Camus est à l'échelle de la défaite française et de son occultation. Le rêve d'un monde sans valeurs sociales, sans société est détruit dans les deux textes : l'Arabe anonyme tué par Meursault (pour avoir violé l'espace privilégié de communion avec la mer et le soleil), l'a été aussi parce qu'il préfigurait l'inéluctabilité de l'altérité dont l'affirmation donne lieu au Premier homme.

4.6 Sur le style de *L'Étranger*

Le style de L'Étranger n'existe que négativement : comme le dit Barthes c'est « le style du silence et silence du style » (Vol. 1. p79). Si l'on prend comme point de départ la classification des fonctions du langage proposée par Jakobson l'on remarque vite que la plupart des phrases de L'Étranger n'ont pas de « fonction émotive ». Le narrateur ne s'implique pas à plusieurs niveaux linguistiques (tout est simple aux niveaux phonique, lexical, syntaxique), seul en apparence compte le message, les phrases sont courtes, simples. Dans une œuvre littéraire, cette absence volontaire de style est un choix, un refus qui aussi

devient un style. Ce refus de style est aussi un refus des liens logiques et chronologiques des phrases entre elles comme l'explique Sartre « une phrase de L'Étranger c'est une île » « chaque phrase est un présent (...) fermé sur soi. » (Situations I. 109). La phrase de Camus « n'appartient pas à l'univers du discours » Dans le style même on retrouve cette volonté de ne pas incorporer une temporalité diachronique, le refus de l'histoire c'est-à-dire la narration, mais aussi de l'histoire hégélienne est dans la phrase camusienne. Dans cet univers fermé de la phrase de L'Étranger on retrouve donc ce mouvement de balancier (qui bouge sans avancer), la façon notamment dont chaque phrase contredit la précédente (« je ne t'aime pas », « oui je me marierai avec toi », etc....) déséquilibre l'édifice des *rites bourgeois* tout en participant à la consolidation linguistique de la doxa coloniale.

Barthes y voit l'avènement d'une parole transparente, la genèse d'une écriture « neutre » ; écriture qui selon Barthes « est presque une absence idéale du style » une absence d'où « les caractères sociaux ou mythiques s'abolissent ». Cette écriture qu'il baptise « blanche » refuserait le recours à l'élégance ou à l'ornementation car celles-ci la réintroduiraient dans le Temps, dans l'« Histoire ». (218). Barthes perçoit donc certainement une des motivations de Camus : en refusant toute fioriture, en dépouillant son style à l'extrême (Barthes

va jusqu'à dire qu'il n'y a plus de style) Camus montre qu'il veut créer un monde sans valeurs sociales, sans histoire, sans société.

Mais comme le montre Sartre dans son Explication, Camus exclut « sournoisement » de ses phrases « toutes les liaisons signifiantes qui appartiennent aussi à l'expérience » tout en prétendant restituer l'expérience nue. Sartre le dit crûment : Camus « ment » ; et d'ajouter « comme tout artiste ». (Situations I, 111). Le style apparemment simple de L'Étranger est une technique singulièrement complexe. Comme l'indifférence morale de Meursault s'arrête là où commencent les intérêts de Sintès dans son affrontement avec les Arabes, le style de L'Étranger comme le remarqua Blanchot (« Le roman de L'Étranger »), n'est pas uniforme et à la fin de la deuxième et dernière partie, quand Meursault prend conscience de l'absurdité de son existence dans la scène cathartique avec le prêtre et crie sa différence, les phrases se font plus longues, plus complexes et se terminent souvent avec des points d'exclamations. Blanchot remettait en question la plausibilité de cet instant d'un point de vue narratif en notant la variance stylistique qui accompagne ce changement de point de vue.

Il ne s'agit sans doute pas de « l'avènement d'un nouveau style » (Barthes 78) qui serait reproduit dans d'autres œuvres, par d'autres auteurs, car cette écriture dialectique est inséparable de la trame narrative, du projet philosophique qui sous-tend le roman, inséparable du refus camusien de

l'histoire collective, du refoulement des réalités coloniales, du rejet des valeurs bourgeoises: le style de L'Étranger est *sui generis*.

4.7 Camus à rebours de l'Histoire

L'ambiguïté apparente de L'Étranger on la retrouve dans les choix philosophiques et politiques de Camus.

La question du positionnement politique de Camus est encore d'actualité comme en témoigne la controverse créée par la proposition récente de transférer ses cendres au Panthéon. Cette proposition émanant d'un président de droite fut rejetée par une partie de la gauche réformatrice (« de gouvernement »), mais c'est finalement le refus de la famille qui mit fin au « scandale ».

Pourtant ce débat confirme que de tout temps des courants politiques très différents ont voulu « récupérer » Camus. Ce désir de récupération n'est pas uniquement le produit d'un opportunisme politique mais aussi une conséquence de l'itinéraire mouvementé de l'auteur. Comment réconcilier le Camus apôtre du syndicalisme révolutionnaire et le Camus anti-communiste ? Le Camus contre l'indépendance de l'Algérie et l'ancien membre du parti communiste ?

Ian Birchall dans un article très complet retrace de façon inédite les prises de positions politiques de Camus depuis l'après-guerre (« The Labourism of Sisyphus, Albert Camus and Revolutionary Syndicalism »). Ce dernier se revendique tantôt de la révolution d'Octobre, notamment dans sa préface de

l'ouvrage d'Alfred Rosmer, Moscou sous Lénine (en 1953) ; tantôt de la critique de la révolution russe dans L'Homme révolté (en 1951). En 1948, il siège avec Raymond Aaron, André Malraux, François Mauriac et Henry Troyat au comité éditorial d'une revue de droite, la « Table ronde » pôle autour duquel se forme le groupe « les Hussards » écrivains assez proches de l'extrême droite. Il écrit aussi des articles pour « Preuves » en 1958 et 59) tout en collaborant à la revue « Révolution Proletarienne » (il fut aussi proche de la fédération anarchiste jusqu'à la publication de L'Homme révolté) (Birchall, « Labourism » 1, 6, 9, 10).

La constante chez Camus c'est peut-être son pragmatisme. Camus soutiendra de temps à autre diverses organisations qui se réclament chacune d'idéologie très différentes l'une de l'autre, sans jamais y adhérer complètement. La question centrale devient celle de la motivation derrière ces ralliements.

Son premier engagement politique, son adhésion au parti communiste algérien, n'impliquait pas une allégeance au Marxisme, loin s'en faut. Alors membre, il ne fit pas de secret de son antimarxisme quand, écrivant à son professeur de Philosophie, Jean Grenier, il lui dit ne jamais vouloir mettre entre un homme et la vie un volume du capital (Dobrenne, 22). Peut-être de façon plus significative dans la même lettre à son mentor, il rejette complètement la notion de « progrès » mais aussi la lutte des classes qu'il qualifie d' « illusoire » et de

« faux rationalisme » (Dobrenne, 23). On se demande alors pourquoi Camus prend sa carte au parti communiste.

Sans doute les fluctuations du PC à l'époque de l'adhésion de Camus (1935) ont-elles motivé sa décision de le rejoindre. Le PC était en train d'opérer une volte-face idéologique motivée par des considérations stratégiques : la ligne du parti jusqu'alors était virulemment indépendantiste. Puis au gré des nécessités de la *realpolitik* (on pense ici surtout au Front Populaire, mais aussi à la menace hitlérienne), le parti eut une ligne qui prit en compte sans vouloir nécessairement les détruire les frontières issues de la colonisation. L'intensité de son implication en faveur du projet de loi Blum Violette – qui proposait de donner des droits civiques à une petite minorité d'Algériens (ce qui revenait à créer une bourgeoisie algérienne hostile à l'indépendance) – explique aussi sans doute son départ du parti. Le parti ne soutenait en fait ce projet que du bout des lèvres, et les cadres et intellectuels étaient encore résolument indépendantistes, malgré les positions stratégiques du comité central.

Camus continua son militantisme en faveur d'un statut spécial pour une élite algérienne en écrivant des articles, des pétitions. Ceci s'assimile à une tentative de « compromis colonial » qui se termina par un échec car rejeté de toutes parts. Ce cas de figure se répétera au début de la guerre d'Algérie, on le verra.

La constance de Camus est ainsi au service du compromis qui est motivé à son tour par le désir de maintenir l'Algérie dans le giron français :

Si la France est encore traitée avec des égards (...) c'est parce qu'elle est une puissance arabe (...). Si la France n'imagine pas, dans les années qui viennent une grande politique arabe, il n'y a plus d'avenir pour elle. (Camus Essais, 1022).

Est-ce un des fondements des engagements de Camus ? C'est là mon argument.

Paradoxe apparent, l'engagement de Camus en faveur d'un « syndicalisme révolutionnaire » qui en France fut quasi inexistant après la 1ère guerre mondiale (et après la reprise de la CGT anarcho-syndicaliste d'avant-guerre par le PCF), correspond à son pragmatisme, son rejet du parti communiste et à son refus de l'histoire comme trajectoire. Même s'il est sans doute faux de penser que les syndicalistes révolutionnaires n'avaient pas pour objectif final la prise du pouvoir, leur idéalisme, leur affiliation aux mouvements anarchistes, leur nature souvent réactive et leur histoire de conflit avec les partis communistes (Cronstadt, Guerre d'Espagne) font écho aux positions politiques pragmatiques de Camus.

Camus invoque le mouvement ouvrier par à coup et de façon irrégulière. Devant une audience de syndicalistes (Birchall, « Labourism » 10) il décrit la révolution de 1917 comme « l'aube de la liberté réelle » mais dans l'Homme révolté il décrit toutes les révolutions comme menant à la dictature (cite par B. in « Labourism » pp 10-11).

Dans Le Premier Homme, il y a une autre mention du mouvement ouvrier plus pertinente pour nous, car elle tente de légitimer la colonisation de l'Algérie. Camus invoque le pédigrée révolutionnaire des colons français « qui avaient à subir les journées de juin [1848] », en somme un peuple issu de la révolution de 1848 (165). Mais qu'en est-il vraiment ? Le consensus parmi les historiens (même si on cherche du côté des mémoires de généraux français) c'est qu'il n'existait pas en Algérie de prolétariat révolutionnaire (Julien 343). Pire, les exploités se muèrent en exploités :

Les ouvriers et artisans parisiens qui avaient subi les journées de juin (...) se montrèrent parmi les plus durs envers les Arabes » (Julien, 344).

Camus ici tente de récupérer les combats de 1848 et plus généralement l'histoire du mouvement ouvrier pour légitimer la présence des colons français en Algérie. Ce qui est intéressant c'est que cela fonctionne comme une inversion des thèses de Renan: selon Ernest Renan (en 1879) la colonisation était « nécessaire » pour la France comme une manière de détourner l'attention des ouvriers de préoccupations concernant les « salaires et le bien-être » et les occuper avec des questions « de rivalités entre les races et les nations. » Renan se félicite que celles-ci dominent encore les premières préoccupations, mais l'heure est grave :

La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait de premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre (...) (27)

Le projet colonial a donc un volet idéologique : il permet de *changer le sujet*, c'est-à-dire le centre de gravité du débat public : la race, la nation prennent le dessus sur le social. Cela aide au maintien de l'ordre social dans un XIX siècle plein de remous. Renan écrit ces lignes bien après les débuts de la conquête de l'Algérie, mais il exprime ce que comprirent bien les dirigeants Français de l'époque, particulièrement Louis-Adolphe Thiers, plusieurs fois ministre sous la Monarchie de juillet (notamment des affaires étrangères), il fut aussi à la pointe du combat contre les émeutes de Juin 1848.

Au niveau de l'action directe, dès le départ (1827) des hostilités initiées par la France (sous Charles X), l'Algérie fut le terrain de formation des généraux qui réprimèrent les révoltes des ouvriers français. De 1827 à 1880 l'Algérie ne sera pas une véritable colonie de peuplement mais un avant-poste militaire (les mêmes militaires détestant d'ailleurs les colons) sans justice et avec une violence permanente entre toutes les factions françaises (officiers, soldats, colons, fonctionnaires) unis seulement par la haine ou l'indifférence envers les Arabes. Alors pourquoi cette volonté chez Camus de brosser un portrait d'une colonisation issue d'un prolétariat éclairé, alors que leur présence même était fondée sur la spoliation, l'exploitation de l'Autre ? Cette tendance à

l'édulcoration du passé n'est pas rare, citons l'historien Charles-André Julien au sujet de ceux qui reprenaient la phraséologie quarante-huitarde d'égalité entre les races mais qui recouvrait en réalité l'hostilité irréductible du colon envers l'indigène :

Cette aptitude à se donner bonne conscience par des arguments qui ne résistent pas à la confrontation avec les faits (...) apparaît, à travers toute l'histoire de l'Algérie, dans le comportement du colon dont le raisonnement tâche à légitimer une passion irraisonnée et imperméable à l'expérience. (Julien, 345)

L'attitude des personnages de l'œuvre de Camus envers les colonisés passe de l'insulte (La Mort Heureuse), au mépris de l'autre (L'Étranger ; La Peste), à la tentative de justification du projet colonial via une profession de foi œcuménique mais aussi paternaliste (Le Premier Homme). Ces fluctuations sont corrélatives aux changements des rapports de forces entre les colons et les colonisés en Algérie de l'avant-guerre aux années 1950. Le dédain impérial des années 1930 cède la place au ton conciliant des années 1950 au fur et à mesure que le combat pour l'indépendance gagne du terrain.

Cette évolution de l'expression du point de vue de Camus se note également sur le plan politique. On l'a vu dans les années 30, il a apporté un soutien militant au projet de loi Blum-Violette. En 1956 il propose lui-même une solution plus ambitieuse que le projet de loi au problème algérien. Cette proposition fut rejetée vigoureusement de tous les côtés, on le sait, mais en quoi

consistait-elle ? Camus voulait donner des droits aux populations indigènes, une autonomie quasi-complète (avec un système bicaméral : une chambre pour les Français, une pour les Algériens mais avec une représentation proportionnelle, et non pas avec le principe¹⁸ de huit voix arabes pour une française) à l'exception de certains domaines. Les décisions militaires et économiques auraient été le domaine privilégié de la France. Le résultat aurait été de déléguer l'intendance aux indigènes. C'est ici que l'on s'aperçoit que Camus était un visionnaire même quand il se trompait dans l'estimation du rapport des forces politiques du moment. Car sa proposition correspond peu ou prou à la situation néocoloniale dans les pays d'Afrique noire qui nous est contemporaine, autrement dit c'est la France-Afrique. On pense immédiatement à une grande quantité de pays africains qui voient leur productions industrielles contrôlées par des compagnies françaises, privées ou publiques qui mettent à profit l'extraction et la vente des matières premières. Ces mêmes pays « indépendants » ont sur leurs territoires des bases permanentes¹⁹ ayant pour mission de protéger les intérêts économiques des grandes entreprises métropolitaines²⁰. C'est le projet de Camus, réalisé.

¹⁸ Injustice numérique rendue caduque par la fraude électorale organisée par l'état français pendant les élections de 1948.

¹⁹ Sénégal, Cote d'Ivoire, Tchad, Centre-Afrique, Gabon, Djibouti, Mayotte.

²⁰ A chaque mise en danger d'un régime « ami » la France intervient donc – le plus souvent via sa Légion étrangère, un corps fameux qui débuta en Algérie sous le

Le refoulement littéraire de l'autre (un essentialisme « négatif ») cède la place à la proposition de la création d'une élite indigène (solutions essentialiste « positive ») qui va de pair avec la reconnaissance (fut-elle tachée de paternalisme) de l'Arabe dans l'œuvre. Toutes ces évolutions apparaissent comme des tentatives d'échapper à la marche de l'Histoire, perçue ici par Camus comme la libération des peuples colonisés.

C'est une des apories les plus fécondes dans l'œuvre de Camus : son refus de l'Histoire qui est aussi sa prise en compte même et donc son acceptation sourde. En l'invoquant constamment – à la manière d'un Sade avec Dieu²¹ – Camus participe à cette histoire, fut-ce négativement.

4.8 Sartre et Camus *inséparables*

C'est cette constance dans l'inconstance que représente le refus camusien de la conception de l'histoire comme parcours qui permet de jeter un autre regard sur ses rapports avec Sartre. Mon idée est d'intégrer la notion dramatique de rupture politique et philosophique entre les deux hommes dans une dialectique qui conçoit cette opposition comme constitutive du paysage littéraire et philosophique français de l'après-guerre. Il est intéressant de noter que leurs visions divergentes de l'histoire et de la politique les rendent de facto *inséparables*

commandement d'Achille de Saint-Arnaud – ostensiblement pour protéger ses ressortissants.

²¹ On pense ici à son poème « La vérité » diatribe qui interpelle un Dieu dont l'existence est niée.

aujourd'hui. C'est le paradoxe qui fait de leur rupture le moment de leur unité dans l'imaginaire politique et littéraire Français.

Les prises de positions de Sartre contre le colonialisme et le néocolonialisme sont sans équivoque et renvoient aux activités impérialistes de la France en Afrique qui sont à leurs apogées aujourd'hui. Sartre propose aussi une analyse du colonialisme qui permet de transcender les polarisations identitaires. D'autre part sa conception du racisme comme inexplicable, comme conséquence de l'incapacité du colon à concevoir l'altérité (Critique I, n.1 406-7) est à l'opposé des lectures essentialistes qui « pour » ou « contre » le racisme mettent ce concept inventé de toute pièces au centre de la réflexion. Cette clarté des positions de Sartre détonne avec l'ambiguïté des positions de Camus sur l'Algérie. Accepter l'œuvre de Sartre dans son intégralité, c'est associer son concept de l'engagement à ses analyses sur le colonialisme et le néocolonialisme. Les réflexions de Sartre vont à l'encontre de l'unité nationale française qui nécessite un silence relatif quant au passé colonial. C'est donc dans l'intérêt national d'encenser Camus et a fortiori de lui donner raison contre Sartre (même si la raison de la rupture est souvent oubliée, leur opposition symbolique sur le colonialisme la remplace). Ce n'est donc pas étonnant que les institutions

françaises tentent de faire de Camus un grand humaniste en masquant son passé : ce mécanisme a servi aussi après l'Occupation.²²

Sur le plan philosophique les deux hommes étaient éloignés l'un de l'autre pour ainsi dire dès le départ. Dans sa « Critique de L'Étranger », Sartre critique la conception du temps atomisé, divisé de Camus (on l'a vu précédemment) : entre l'hégélien formé en partie par Kojève et le théoricien de l'absurde il y a une divergence théorique. Déjà Camus se plaint du ton de Sartre dans sa critique (« acide ») mais une sorte d'alliance objective (contre l'ennemi commun) s'établit pendant l'Occupation.

Mais dès 1946 Camus et Sartre se brouillent une première fois. Spécifions d'abord le contexte brièvement : l'après-guerre qui annonce une nouvelle opposition planétaire cette fois entre « l'est et l'ouest ». Beaucoup, à une époque où la pratique et le mythe de la résistance sont dans tous les esprits, tendent à valoriser l'engagement. La doxa veut que l'on choisisse son camp, que l'on agisse et que l'on sache surtout que ne rien faire c'est renforcer les pouvoirs en place quels qu'ils soient. Proposition sans doute universelle posée abstraitement, mais polarisante dans le contexte d'une guerre froide qui commence. Ainsi la phrase de Merleau-Ponty d'Humanisme et terreur :

²² Le rétablissement de l'honneur de la France passait par celui de ses grands écrivains.

Il n'y a pas de place pour des actions neutres ou indifférentes, le silence même joue son rôle et les transitions sont insensibles de l'intention à l'acte, du moi à autrui, de l'opposition à la trahison. (91)

Phrase que Sartre défend auprès d'un Camus furieux contre Merleau-Ponty.

Sartre vit dans cette phrase –avec le recul – « une vérité première », un enseignement issu de l'Occupation qui « vaut au-delà des limites que lui assignait son auteur ». (Sartre, CŒuvres autobiographiques, 289). Pour Camus la phrase était claire : elle obligeait moralement le lecteur à soutenir l'URSS de Staline. Notons aussi que, même sortie de son contexte, la phrase veut rendre impossible la neutralité et obligatoire l'engagement, ce qui pour Camus constitue un anathème car de fait cela inscrirait toute action humaine dans une narration, une histoire. Après cette crise, Sartre et Camus ne se parlent pas durant des mois et ne se retrouvent qu'au gré d'une rencontre fortuite. Là se trouve sans doute la genèse de la rupture. Pour Sartre cette phrase fut primordiale, révélatrice et annonciatrice d'une évolution : il prit conscience qu'auparavant il «faisait l'Histoire comme M. Jourdain de la prose». (Sartre, Autobiographique, 295) Il aurait pu dire comme M. Camus.

De cette dispute en 1946 à la rupture publique, après la publication de L'Homme révolté (1951) et sa critique par Jeanson dans *Les Temps Modernes*, la réponse de Camus et la « réponse à la réponse » de Sartre, cinq ans se passent durant lesquels les deux hommes voient leurs parcours politiques respectifs

profondément diverger. A la mesure de la phrase de Merleau-Ponty, le contexte de cette guerre froide naissante oppose les deux hommes, on le voit au gré des pétitions, des interventions, des engagements. Sartre quitte la R.D.R. pour son pro-américanisme, critique la guerre de Corée, la guerre d'Indochine. Camus soutient encore les libertaires, les syndicalistes espagnols et ses camarades de « Révolution prolétariennes » mais se joint aussi à des revues de droite comme « La Table Ronde »; cette diversité parfois contradictoire est une sorte de *praxis* de son rejet de l'obligation de l'engagement symbolisé par la phrase de Merleau-Ponty ; pour Camus ses actions s'inscrivent dans une démarche *individuelle* et non collective. Camus explicita son refus de l'engagement permanent dans son « Manifeste aux hommes libres » en 1950 (« privé du droit de dire non, l'homme devient un esclave ») (« Labourism » 29).

La rupture publique ne fait qu'avaliser un état de fait. Comme fonction de l'histoire, c'est-à-dire subordonnée aux événements, la rupture entre les deux hommes se consolide, s'amplifie jusqu'à devenir irréversible et a finalement transcendé leur existence avec la guerre d'Algérie.

En 1958 La Question, l'ouvrage d'Henri Alleg qui dénonce la torture pratiquée quotidiennement par l'armée Française, est censuré. Sartre s'engage au côté de Mauriac, Martin du Gard et Malraux pour soutenir publiquement Jérôme Lindon et les Editions de Minuit exposés à des poursuites. Camus refuse. Il est

important de noter que les signataires sont de droite comme de gauche, aussi pour reprendre les codes de l'époque qu'ils sont pro ou anti-américains. On peut interpréter le refus de Camus de signer cette « adresse solennelle au Président de la République » publié dans « l'Express » du 6 mars 1958, numéro saisi. (Hannon 92). Les signataires recourent quasiment tout l'échiquier politique français à l'exception de la droite extrême -- le refus de Camus est révélateur de sa fidélité première à l'Algérie française.

Cette rupture continuera sous forme de dialogues et par livres interposés : Le Premier Homme, interpelle Sartre en parlant avec mépris des intellectuels parisiens, des « théoriciens du prolétariat » en y opposant le sentiment d'appartenance, en mettant en avant ses origines modestes comme une sorte d'essentialisme prolétarien. Le débat continue après la mort de Camus et ce malgré la notice de Sartre car l'histoire continue. Le manifeste des 121, les préfaces de Sartre sur le colonialisme eût séparé encore les deux hommes d'autant plus que le conflit s'intensifia. Mais une fois le conflit passé, à l'heure des bilans (ou du refus de ceux-ci) la césure est béante : Camus incarne l'idée que le colonialisme était viable (Gresh), que l'on aurait pu le réformer mais le croyait-il vraiment ?

Une lecture même superficielle de l'histoire de la conquête de l'Algérie, même celle issue de la correspondance de ses conquérants tels Bugeaud ou Saint-

Arnaud, de ses idéologues tels de Tocqueville sans même aller jusqu'à l'ouvrage de Charles-André Julien, laisse percevoir une invasion d'une brutalité inouïe basée sur un racisme d'État, des massacres, une spoliation pendant plus d'un siècle. On comprend mieux alors le cri du cœur de Camus pendant la conférence de presse, peu après son acceptation du prix Nobel de littérature : « Je crois à la justice, mais je défendrais ma mère avant la justice. » (Essais 1012).

Ce qui fut présenté comme un dilemme cornélien était peut-être comme l'écrivit lucidement Messaoud Benyoucef dans un article du « Monde » : « l'aveu qu'il ne pouvait imaginer pour sa mère d'autre statut que celui que lui garantissait l'oppression d'un peuple. » Mais un aveu involontaire dont on trouve les racines jusque dans L'Étranger avec le personnage le plus violent et le plus injuste envers les indigènes, le seul véritable ami de Meursault Raymond Sintès qui n'a pour autre nom que le nom de jeune fille de la mère de Camus. Ainsi ce refus de l'Histoire démenti par sa participation dans les combats de son temps fait de Camus une figure baudelairienne : dernier grand écrivain colonial il est à rebours de l'Histoire.

Conclusion

La diversité des points de vue dans les œuvres étudiées ainsi que l'espace temporel qui les sépare rendent des conclusions générales difficiles. Pourtant pour répondre à la question des représentations coloniales dans la littérature française on peut soutenir que cette divergence de point de vue sur le colonialisme de la part des auteurs de notre corpus montre que les rapports entre la littérature et le colonialisme sont plus complexes que les lectures impérialistes (qu'elles soient pro-coloniales ou postcoloniales) ne nous en avaient donné l'impression.

Première complexité, la position de tel ou tel auteur par rapport au colonialisme – la mainmise militaire et politique d'un pays par un autre en vue de l'exploiter – n'empêche pas son soutien à un projet impérialiste, ce n'est pas donc pas une ligne de démarcation définitive. L'examen des textes de notre cursus suggère donc que de se focaliser uniquement sur le colonialisme ou l'anticolonialisme restreint le débat à une critique éventuelle des missions « civilisatrices » – soit religieuses soit républicaines – de la France à l'exclusion d'un débat sur ce qui sous-tend celui-ci. Le colonialisme est une manifestation d'un projet d'exploitation, le mercantilisme est en une autre ; on peut donc être contre le colonialisme – qui implique une mainmise d'un état sur l'autre – et pour l'impérialisme, on l'a vu avec Diderot. A notre problématique de départ : la

critique des excès du colonialisme n'est-elle en fin de compte qu'une défense du colonialisme ? On a répondu par l'affirmative. Mais s'en ajoute une autre : l'anticolonialisme implique-t-il un refus de l'exploitation ou est-ce uniquement une condamnation de méthodes particulières d'exploitation ? A l'aune de cette interrogation sur l'objectif final des interventions françaises se pose la question de la situation des auteurs de notre corpus : étaient-ils dupes des motivations économiques des expéditions françaises que ce soit en Nouvelle-France ou en Algérie ? La question se pose aussi quant à la situation de chaque auteur par rapport au projet de domination économique de la France (qu'il soit issu de l'aristocratie ou de la bourgeoisie).

Je propose donc de revoir brièvement les textes et les auteurs de notre corpus à l'aune de la prise en compte des motivations économiques du colonialisme.

L'interprétation des Dialogues de Lahontan se complique-t-elle alors quant au commerce ? Clairement contre le colonialisme, comme l'atteste ses attaques directes contre les Jésuites répétées tout au long des Dialogues, c'est au sujet du commerce que le point de vue de l'auteur se nuance. Adario fait l'éloge du commerce, « j'aime de toutes les vocations des Français que le commerce » (Roelens, 140). Lahontan serait-il donc un partisan d'une exploitation de la Nouvelle-France strictement économique sans mise sous tutelle militaire et

religieuse ? Cet éloge est à tempérer puisqu'il comporte une critique des marchands corrompus qui cherchent le profit avant tout (« ceux-ci sont méchants » dit Adario) (Roelens, 141). Elle peut alors s'insérer dans la critique sociale de Lahontan qui remet en cause la quête du profit comme seule motivation des expéditions militaires européennes. La vision souhaitée par Adario, celle d'un commerce équitable où le profit n'est pas une motivation mais est fondé sur des échanges fructueux pour les deux peuples était contraire aux réalités présentes et peut paraître chimérique au lecteur contemporain. Mais pour Lahontan elle fait partie de sa perspective utopique, c'est une revendication, un des éléments d'une société égalitaire.

Le commerce ne figure point de façon proéminente dans le Supplément au voyage de Bougainville de Diderot. Le rôle de l'argent comme motivation des conquêtes est aussi étrangement absent du débat ; Diderot met dans la bouche des revendications quant à leur souveraineté, à leur mode de vie, à leurs mœurs. La critique de la France est celle de son militarisme, de son besoin de conquêtes formelles et surtout de son église, de son clergé. Ce qui provoque donc un constat qui peut sembler contradictoire : Diderot est contre l'intervention militaire et la religion comme moyen coercitif, donc contre le colonialisme mais pas contre les échanges commerciaux qui en sont l'objet principal. La critique de Diderot dans le Supplément ne se focalise pas non plus sur les injustices sociales,

ni en France ni à Tahiti (au contraire pour ce qui est de Tahiti il les masque). Le débat quant au colonialisme se centre sur la souveraineté, la tolérance. On peut déceler ici les prémices de ce que l'on appelle aujourd'hui le néo-colonialisme.

Notons que la lucidité de Lahontan lui valut de voir son livre interdit sur ordre du Roi. Tout retour en France fut aussi inimaginable. Diderot, même si son propos est différent de celui de son prédécesseur est conscient – pour en avoir subi les conséquences -- des dangers que comporte une critique écrite de l'ordre social.

Cette leçon venue du XVIIIe siècle a été particulièrement bien intégrée par Flaubert et Maupassant dans les romans où ils démontrent que les motivations économiques sont le moteur le plus puissant des aventures coloniales et impériales.

Ironie de l'histoire on l'a vu, les subterfuges ou les diversions employés par certains des auteurs de notre cursus pour se protéger des dangers très concrets que leur écrits auraient pu provoquer de la part du bras judiciaire de l'appareil d'État ont souvent été interprétés et utilisés comme des éléments probatifs pour nier l'aspect politique de ces mêmes œuvres.

Ainsi l'exotisme et le décadentisme dans Salammbô font partie d'une stratégie d'écriture. Simultanément ces deux éléments constitutifs du roman, camouflent et renforcent la mise en accusation des injustices sociales par

Flaubert. Dans sa longue mise en scène de la société carthaginoise dominée politiquement par une coalition de marchands, de propriétaires terriens, Flaubert remet en question la notion de nationalité, de race, d'appartenance tribale, de croyances religieuses comme des situations objectivement instrumentalisées par les élites pour se maintenir au pouvoir. Pourtant on l'a vu, Salammbô est rarement considéré comme un roman social.

Roman d'analyse sociale décapante Bel-Ami, dans lequel Maupassant illustre en détails et avant l'heure les théories de J. A. Hobson, l'une des premières et plus influentes théories sur l'impérialisme. Son récit détaillé des intérêts financiers qui contrôlent le gouvernement, le parlement et la presse en vue de bénéficier sur le marché boursier de l'intervention française au Maroc correspond bien à la définition de l'impérialisme de J. A. Hobson qui fait des intérêts du capital la motivation principale des interventions en outre-mer. (Hobson, 238).

On le sait le Maroc conquis par la France (près de 20 ans avant l'heure) dans Bel-Ami n'est qu'un cache-sexe pour la Tunisie. Tunisie « conquise » grâce aux manipulations et aux manœuvres chapeautés par le président du conseil, Jules Ferry. Charles-André Julien nous dit qui en profite :

[D]ans les affaires Tunisienne et Tonkinoise il est certain que les intérêts économiques jouèrent un rôle important. (...) les fonds placés en emprunts à Tunis, les actions des mines du Tonkin et les exportations des industriels de l'Est, amis de [Jules] Ferry

demeurèrent un souci constant du gouvernement. Le président du conseil proclama hautement que les intérêts des « capitalistes » se confondaient avec ceux de la Nation. (Expansions impérialistes, 69)

Mais Maupassant camoufle cet exposé derrière l'itinéraire romancé d'un Rastignac qui est aussi une sorte de Casanova bourgeois. Les aspects grivois du roman ont longtemps dominé les interprétations. Aujourd'hui c'est peut-être l'absence de condamnation directe du colonialisme qui explique le relatif manque d'intérêt des critiques dites postcoloniales pour un roman qui de par la lucidité de son reportage devient une dénonciation des intérêts de classe qui motivent les interventions coloniales et une déconstruction du mythe de la mission civilisatrice de la « Plus Grande France. » Pourtant, chez les spécialistes de Maupassant on ne s'attarde que brièvement sur cette attaque de l'impérialisme dans Bel-Ami.¹

Autre exemple de lecture politique, quand une œuvre comme celle d'Albert Camus est le reflet littéraire du traitement des indigènes par la métropole, c'est-à-dire quand le corpus complet comporte deux classes de personnages (d'un côté les européens personnages à part entière, de l'autre les Arabes presque toujours anonymes, presque tous anonymes) le refoulement du passé colonial est hégémonique au point que ces caractéristiques constitutive de son œuvre font l'objet de relativement peu de commentaires.

¹ Exception remarquable, la notice détaillée sur Bel-Ami de Louis Forestier dans l'édition « la Pléiade » des romans de Maupassant.

Ici aussi, les impératifs commerciaux aident aussi à expliquer l'évolution des personnages Arabes dans l'œuvre de Camus. Le rôle changeant des Arabes, au départ véritable « escorte muette » des personnages européens (le terme est tiré de « La femme adultère » dans L'exil et le royaume) prennent parole brièvement dans Le Premier Homme, montre que Camus était prêt à remettre en cause son idéal colonial (où l'Arabe était invisible), à faire des compromis pour maintenir une présence Française en Algérie. Ses propositions de 1954 visant à permettre une souveraineté de façade à l'Algérie en est un. L'incursion de personnage Arabes comme sujets dans Le Premier Homme en est un autre.

Mais le refoulé du passé n'explique pas complètement la consécration par les institutions françaises de cet écrivain colonial. La politique actuelle de la France est un autre facteur. Récuser le double-langage sur Camus qui fait de lui un chantre de la liberté et de l'humanisme pourrait inciter à examiner la politique impérialiste Française actuelle au Maghreb² et en Afrique.

Le regard sur le passé littéraire est donc subordonné aux impératifs du présent politique. Comme l'a expliqué récemment Nicolas Bancel, la France a installé en Afrique noire des « élites de compromis » qui dirigent des « états totalement ingérables sans l'aide métropolitaine. » (33 et Gèze, 163). Que la France ait décolonisé en Afrique à partir des années 1950 n'empêche pas -- au

² Voir par exemple, le pamphlet de Jacques Vergès et Roland Dumas sur l'intervention «pour la démocratie » de la France en Libye : Sarkozy sous BHL.

contraire -- qu'elle soit une puissance impériale en Afrique aujourd'hui. C'est une réalité connue de beaucoup mais jamais reconnue, ni officiellement, ni dans les grands médias. Continuer à louer Camus comme un philosophe de la liberté participe du même mécanisme rhétorique qui accompagne chaque intervention de l'armée française en Afrique pour protéger les intérêts d'Elf, Total, Bouygues ou Bolloré.

Notons au passage que l'incapacité ou le refus de porter un regard critique sur les motivations économiques des projets coloniaux est une des conditions de possibilités de la Françafrique. Si on se base uniquement sur une lecture chromatique de l'oppression coloniale, la critique de l'impérialisme français aujourd'hui en Afrique est plus difficile voire impossible puisque la conduite des affaires est remise à une bourgeoisie corrompue mais indigène.³ La critique postcoloniale quand elle se focalise uniquement sur la provenance des auteurs pour appréhender leurs œuvres soit négativement (pour critiquer l'eurocentrisme supposé d'auteurs anti-impérialistes, tel Lahontan du seul fait de leur lieu de naissance) ou positivement (voir notre discussion sur la « francophonie » en introduction) participe objectivement au projet impérial. C'est aussi en cela que Sartre qui dans son Orphée noir remet en question la notion

³ Guevara explique bien ce mécanisme dans son « Discours d'Alger »: « Hay otra mas sutil: la penetración en los países que se liberan políticamente, la ligazón con las nacientes burguesías autóctonas, el desarrolló de una clase burguesa parasitaria y en estrecha alianza con los intereses metropolitanos. » (587)

d'essence dans le contexte de la libération des peuples d'Afrique (position que Fanon reprend et développe dans Les damnés de la terre) devient pour cette partie de son corpus un auteur plus subversif que jamais.

Convenons-en tout de suite, la doxa actuelle française quant à son impérialisme est issue en majeure partie de son histoire et notamment avec les fondements de la III^e République et la théorie postcoloniale identitaire est surtout une conséquence (culturelle) des nouvelles stratégies impérialistes qui suivirent les indépendances des anciennes colonies. Le refoulement est donc constitutif de la république puisque celle-ci a en partie survécu aux crises des années 1870 grâce en partie à l'expansion coloniale commencée sous la III^e République. Défaite, menacée par l'exemple de la Commune d'un côté, par la réaction monarchiste de l'autre l'expansion coloniale fut aussi un moyen de cimenter une identité nationale et républicaine très mal en point. Renan est clair là-dessus on l'a vu : sans colonialisme on va droit vers le socialisme. Critiquer le colonialisme cela revient à critiquer la république.

Alors on comprend mieux que ce révisionnisme « patriotique » ait des conséquences concrètes dans le champ politique. La doxa qui fait que l'on ne peut parler lucidement du colonialisme fausse donc le débat sur un sujet d'actualité : l'immigration. Comment en effet, évoquer l'immigration sans parler

du colonialisme qui en est à la genèse ? Maspero l'éditeur de tant de textes anticolonialistes se le demande :

Comment croire qu'il est sans conséquence pour un pays comme l'Algérie par exemple, d'avoir subi pendant cent trente ans la négation de ses structures sociales, l'éradication de ses fondements culturels, d'avoir vécu une sorte de dissidence intérieure de tout un peuple, de n'avoir connu de l'état de droit que la loi du plus fort, d'états d'exceptions, d'avoir perdu un million des siens. (Maspero, « Préface », xv)

Pourtant dans l'état actuel du discours politique français, condamner la politique coloniale française et évoquer simultanément son rôle comme matrice de l'immigration, équivaut à un arrêt de mort électoral. Les représentants des partis politiques dits « de gouvernement » sont placés en face de leurs contradictions : impossible de conjuguer un patriotisme obligé (pour être éligible) et un bilan lucide sur le colonialisme. Cette contradiction profite donc au Front National qui s'engouffre dans ce silence forcé pour développer sa rhétorique anti-immigré sans crainte de se voir rappeler le passé colonial de la France.

Mais un refoulé colonial en cache un autre : car éviter de faire le lien entre immigration et colonialisme permet d'occulter la dynamique économique qui l'a engendré. On en arrive ici au sujet tabou dans lequel l'unité républicaine s'effiloche. L'étendue de ce refoulé se propage dans les expressions les plus courantes. Dans l'introduction nous avons regardé le mot « francophonie » et ce qu'il présupposait par rapport au colonialisme. Prenons ici la « mondialisation ».

Le substantif « mondialisation » est presque exclusivement employé de façon absolue alors qu'il réclame un complément. Grammaticalement parlant, on ne sait pas ce qui est mondialisé. Cette omission contribue à obscurcir le débat public. Car ce phénomène de mondialisation du capitalisme correspond à une évolution vers ce que Marx dans le Grundrisse considérait comme les préconditions nécessaires à l'émergence du socialisme à l'échelle de la planète : l'avènement progressif d'une monnaie unique mondiale et d'une communauté humaine pour qui la conscience des réalités économiques transcenderait donc les illusions nationalistes. Ce débat sur la mondialisation *du capitalisme* ni la classe politique ni les intellectuels français (qui depuis le début des années 70 sont engagées dans une formidable entreprise de démolition des prises de positions révolutionnaires issues de 1968) veulent le mener, bien au contraire. L'histoire culturelle et politique récente de la France est celle du reniement des mouvements issus de 68 et de la notion même de lutte des classes⁴, le vocabulaire courant en est emblématique.

Mais comme pour l'immigration, cette doxa du silence sur le débat sur le capitalisme laisse la voie libre encore une fois au Front National. Ainsi la critique de la « mondialisation » peut servir de camouflage pour des thèses

⁴ Voir l'ouvrage de référence de Guy Hocquenghem: Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary. Et aussi celui de K. Ross qui est en partie basé sur le constat de l'ouvrage précédent : May '68 and its Afterlives.

xénophobes. Le Pen peut se permettre le luxe de critiquer la « mondialisation » au nom du social :

Le grand patronat exploite les immigrés clandestins pour pouvoir maximiser leurs profits, notamment dans l'industrie du bâtiment. C'est scandaleux ! (Le Pen. 14 :39).

Un débat sur la mondialisation du capitalisme aurait pu permettre de poser les problèmes économiques en termes de classes sociales à l'échelle de la planète, au lieu de cela le débat sur la « mondialisation » permet au Front National de tenir un discours qui associe la perte de souveraineté aux pertes d'acquis sociaux. La contestation sociale est donc récupérée dans un discours essentialiste.

Cet état des lieux permet de mesurer à quel point les interprétations des textes canoniques motivés par la raison d'état ont formés le regard de générations de lecteurs-citoyens quant au rôle de la colonisation en France. Expériences concrètes renouvelées chaque année par des millions d'écoliers et d'étudiants, ces lectures, ces textes et leurs interprétations sont indispensables à l'élaboration de cette doxa du refoulement. Mais aussi indispensable pour préparer le terrain à de futures conquêtes, fussent-elles un peu plus subtilement menées.

C'est en cela peut-être que l'exemple le plus emblématique du rôle politique de la littérature et de l'influence des politiques sur celle-ci est l'exclusion de Lahontan du canon littéraire. Exclu à la réception pour sa critique

des injustices sociales et de leur mondialisation, Lahontan n'a pu écrire ses Dialogues que parce qu'il fut lui-même un exclu. Sa critique simultanée de la religion, des clergés, de l'esclavagisme, du patriotisme et de la propriété privée ; son apologie de la violence comme solution nécessaire et libératrice au nom d'une justice universelle fut possible parce que Lahontan était libre de toutes les pressions sociétales qui communément forcent les auteurs à moduler, à se compromettre. Mais pour ce petit aristocrate ruiné dès l'enfance, amis des Indiens Hurons, déserteur puis apatride, le cosmopolitisme était une praxis. Son parcours personnel et celle de son œuvre aussi simple et lucide que virulente sont révélateurs de la magnitude de l'influence que peuvent avoir les pouvoirs politique en place sur l'élaboration et la survie dans le temps d'une œuvre littéraire.

Bibliography

- Abbou, André. « D'un mirage l'autre ou les pièges de la critique littéraire symptomale. » *La revue des lettres modernes* Nos. 315-322 (1972(6)) : 179-187.
- . « Note sur le texte ». *L'Étranger*. In *Œuvres complètes (Vol. I)* by Albert Camus. Paris : Gallimard, 2006.
- Ageron, Charles-Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine (tome II)*. Paris: puf, 1979.
- « Actualités : Francis Jeanson est décédé, le porteur d'un idéal de liberté s'en est allé. » *Le soir d'Algérie*. 3 août 2009. Web. 26 juin 2011.
- Albert Camus et les écritures algériennes, quelles traces ? Paris : Edisud, 2004.
- Alleg, Henri. *La question*. Paris: Minuit, 1958.
- Ansart, Guillaume. "Aspects of Rationality in Diderot's 'Supplément au voyage de Bougainville.'" *Diderot Studies* 28 (2000) 11-19.
- Anyinefa, Koffi. « 'Y a bon banania' : L'Afrique et le discours nationaliste dans 'Tombouctou' de Maupassant. » *The French Review*, 71.2 (Dec. 1997) : 225-236.
- Aravamudan, Srinivas. "Trop(icaliz)ing the Enlightenment." Review of Anthropologie et histoire au siècle des lumières by Duchet and Lectures de Raynal: l'histoire des deux indes en Europe et en Amérique au XVIII^e siècle by Lüsebrink and Tietz, éd. *Diacritics* 23.3 (Autumn 1993): 48-68.
- Aronson, Ronald. Camus & Sartre, the story of a friendship and the quarrel that ended it. Chicago: UCP, 2004.
- Badiou, Alain. « Un monde de bandits, dialogue philosophique. » *Libération*, 28 mars 2011. Web. 29 mars 2011.
- Balzac, Honoré. « La Rabouilleuse. » La Comédie Humaine, volume IV. Paris : Gallimard, 1976.

- Bancel, Nicolas. « L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial. » Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, éd. La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 85-96.
- Bancel, Nicolas et Pascal Blanchard. « Les origines républicaines de la fracture coloniale. » Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, éd. La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 35-46.
- Bancel, Nicolas et Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire. « Les enseignements de l'étude conduite à Toulouse sur la mémoire coloniale. » La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 251-258.
- . Annexe 1. « Méthodologie de l'étude 'Mémoire coloniale, mémoire de l'immigration, mémoire urbaine' menée à Toulouse en 2003. » La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 267-272.
- . Annexe 2. « Synthèse des principaux résultats de l'étude de Toulouse. » La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 273-304.
- Bancquait, Marie Claire. « Maupassant et l'argent. » *Romantisme* 40 (1983) : 129-140.
- Barrow, Susan. "East/West : Appropriation of Aspects of the Orient in Maupassant's Bel-Ami." *Nineteenth-Century French Studies*, 30.3 & 4 (Spring-Summer 2002): 316-329.
- Barthes, Roland. Œuvres complètes (Volume I : Livres, textes, entretiens 1942-1961). Paris: Seuil, 2002.
- Baudelaire, Charles. « L'étranger. » Œuvres complètes Volume I. Paris : Gallimard, 2001.
- Beaumarchais, Jean-Pierre de et Daniel Couty et Alain Rey, éd. Dictionnaire des écrivains de Langue française, A-L et M-Z. Paris : Larousse, 2001.

Behdad, Ali. Belated Travelers, Orientalism in the Age of Colonial Dissolution. Durham: DUP, 1994.

--. "Orientalism Matters." *MFS* 56.4 (Winter 2010) : 709-728.

Bender, Nikas. « Pour un autre Orientalisme : Flaubert et Michelet face à l'histoire. » *MLN* 122.4 (Sept. 2007) : 875-903.

Benhamou, Noëlle, éd. Guy de Maupassant, CRIN Vol. 48. Amsterdam : Rodopi, 2007.

Benot, Yves. Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme. Paris : Maspero, 1970.

--. « Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme. » *Europe* 41 : 405/406 (1963 : janv./fevr.) : 137-153.

--. La Révolution française et la fin des colonies 1789-1794. Paris : Maspero, 1987.

--. Massacres coloniaux, 1944-1950, la IV^e République et la mise au pas des colonies françaises. Paris : La Découverte, 1993.

Bensussan, Gérard et Georges Labica. Dictionnaire critique du marxisme. Paris : puf, 1982.

Benyoucef, Messaoud. « Fallait-il préférer sa mère à la justice ou affronter les ultras de l'OAS ? » *Le Monde*. 10 janvier 2010.

Bessière, Jean et Jean-Marc Moura. Littératures postcoloniales et francophonie. Paris : Honoré Champion, 2001.

Birchall, Ian. « Camus contre Sartre : quarante ans plus tard. » In Albert Camus : les Extrêmes et l'équilibre ; Actes du colloque de Keele, 25-27 mars 1993. ed. by David H. Walker. Amsterdam : Rodopi, 1994.

--. « La gauche française et le colonialisme : 'Une honte' de Robert Louzon. » *contretemps* 30 juillet 2011.

--. Sartre against Stalinism. New York: Berghahn Books, 2004.

--. "Sartre and Terror." *Sartre Studies International* 11.1-2 (Spring 2005): 251-264.

- . "The labourism of Sisyphus: Albert Camus and revolutionary syndicalism."
Journal of European Studies 20.2 (juin 1990): 135-165.
- Blanchard, Pascal et Isabelle Veyrat-Masson, éd. Les guerres de mémoires, la France et son histoire. Paris : La Découverte, 2010.
- Boisvert, France. « L'influence protestante chez Lahontan. » *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 84.1 (2004) : 31-51.
- Booth, Wayne. The Rhetoric of Fiction. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Borel, Pierre. Lettres inédites de Guy de Maupassant a Gustave Flaubert. Paris : Editions des Portiques, 1929.
- Bougainville, Louis-Antoine de. Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flute L'Étoile. Paris : Gallimard, 1982.
- Bourdieu, Pierre. Esquisses algériennes. Paris : Seuil, 2008.
- . Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire. Paris: Seuil, 1992.
- Brewer, Anthony. Marxist Theories of Imperialism, a Critical Survey, 2d ed. London: Routledge, 1980.
- Briand-Ponsart, Claude. « Flaubert, Polybe et le recrutement des mercenaires. » In Salammbô de Flaubert Histoire, Fiction. Paris : Honoré Champion, 1999. 25-36.
- Brisson, Jean-Paul. Carthage ou Rome? Paris: Fayard, 1973.
- Brown, Frederick. Flaubert, a biography. New York : Little Brown, 2006.
- Brunschwig, Henri. Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871-1914. Paris : Armand Colin, 1960.
- Butor, Michel. Improvisations sur Flaubert. Paris : la différence, 1984.
- Camus, Albert. Carnets I Mai 1935 – Février 1942. Paris : Gallimard, 1990.

- . Essais. Paris : Gallimard, 1965.
- . Le Premier Homme, Cahiers, volume 7. Paris : Gallimard, 1995.
- . Œuvres complètes, volumes I - IV. Paris : Gallimard, 2006, 2008.
- . Théâtre récits nouvelles. Paris : Gallimard, 1962.
- Casanova, Pascale. La république mondiale des lettres. Paris : Seuil, 1999.
- Caspard, Pierre. « Aspects de la lutte des classes en 1848: le recrutement de la garde nationale mobile. » *Revue Historique* 252.1 (juillet-septembre 1974): 81-106.
- Cassano, Franco. Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean. New York: Fordham UP, 2012. Trans. and ed. by Norma Bouchard and Valerio Ferme. (Trans. of Il pensiero meridiano. Bari : Laterza, 2005.)
- Castella, Charles. Structures romanesques et vision sociale chez G. de Maupassant. Paris : L'âge d'homme, 1972.
- Cellé, Dominique. « Camus et le communisme. » Diss. Université Charles de Gaulle, Lille III, Sciences Humaines, Lettres et Arts. Octobre 1997.
- Césaire, Aimé. Discours sur le colonialisme. Paris : Présence Africaine, 1955.
- Charles, Christophe. Histoire sociale de la France au XIX^e siècle. Paris : Seuil, 1991.
- Chateaubriand, François-René. Essais sur les révolutions – Génie du Christianisme. Paris : Gallimard, 1978.
- Compagnon, Antoine. Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes. Paris : Gallimard, 2005
- Conley, Tom. "All French Literature is Francophone." *Yale French Studies* 103 (2003): 166-176.

- Constable, E.L. « Critical departures : *Salammbô's Orientalism* ». *MLN*, 111.4 (1996) 625-646.
- Contat, Michel. « Cohérence sartrienne, le Britannique Ian H. Birchall réhabilite le parcours politique de Jean-Paul Sartre. » *Le Monde Des Livres* 25 Novembre 2011 : 13.
- Corcoran, Patrick. The Cambridge Introduction to Francophone Literature. Cambridge: CUP, 2007.
- Coulet, Henri. « Présentation. » Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique by Baron de Lahontan. Paris : Desjonquères, 2007.
- Culler, Jonathan. Flaubert, the Uses of Uncertainty (rev. ed.). Ithaca: Cornell UP, 1985.
- Czyba, Lucette. Mythes et idéologie de la femme dans les romans de Flaubert. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.
- Dallal, Jenine Abboushi. "French Cultural Imperialism and the Aesthetics of Extinction." *Yale Journal of Criticism* 13.2 (Fall 2000): 229-265.
- Debray-Genette, R., et al. Travail de Flaubert. Paris : Seuil, 1983.
- Delaisement, Gérard, éd. Les carnets de voyage de Guy de Maupassant. Paris : Rive Droite, 2006.
- . Les Chroniques Politiques de Guy de Maupassant. Paris : Rive Droite, 2006.
- . La modernité de Maupassant. Paris : Rive Droite, 1995.
- . Préface. Chroniques politiques. By Maupassant. Paris : Sulliver, 2006.
- . « Présentation » Chroniques. By Maupassant. Paris : Rive Droite, 2003.
- Delmas, Jean, éd. Histoire militaire de la France, volume 2 – de 1715 à 1871. Paris : puf, 1992.

- Diderot, Denis. « Supplément au voyage de Bougainville » Contes et Romans. Paris : Gallimard, 2004.
- Dobrenne, Marguerite, éd. Correspondance Albert Camus Jean Grenier, 1932-1960. Paris : Gallimard, 1967.
- Donato, Eugenio. "Flaubert and the Question of History: Notes for a Critical Anthology." *MLN* 9.12 (1976) : 850-70.
- Dubois, Laurent. "An enslaved Enlightenment: rethinking the intellectual history of the French Atlantic." *Social History* 31.1 (February 2006): 1-14.
- Duchet, Michèle. Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris : Maspero, 1971.
- . Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris : Flammarion, 1977.
- . Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris : Albin Michel, 1995.
- . « Le primitivisme de Diderot. » *Europe* (janvier-février 1963) : 126-137.
- . « Voltaire et les sauvages. » *Europe* 38 (mai-juin 1959) : 88-97.
- Duhamel, Alain. « Relire Renan » *Le Point*. 7 juillet 2001.
- Dumas, Roland, and Jacques Vergès. Sarkozy sous BHL. Paris : Pierre Guillaume de Roux, 2011.
- Dupront, Alphonse. Qu'est-ce que les Lumières? Paris : Folio, 1996.
- Dupuy, Aimé. En marge de Salammbô, le voyage de Flaubert en Algérie-Tunisie (avril-juin 1858). Paris : Nizet, 1954.
- Durr, Volker. Flaubert's Salammbô: The Ancient Orient as a Political Allegory of Nineteenth-Century France. New York: Lang, 2002
- Fanon, Frantz. Les damnés de la terre. Paris : La Découverte & Syros, 2002.
- Ferro, Marc. Le livre noir du colonialisme, XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance. Paris : Robert Laffont, 2003.

- Forestier, Louis. « Notice ». Bel-Ami. Romans Maupassant. Paris : Gallimard, 1999.
- Flaubert, Gustave. « Salammbô » Œuvres, volume I. Paris : Gallimard, 1951.
- . Œuvres, volume II. Paris : Gallimard, 1952.
- . Correspondance, volumes I – V. Paris: Gallimard, 1973, 1980, 1991, 1998 et 2007.
- . Voyage en Egypte. Pierre-Marc de Biasi, ed. Paris: Bernard Grasset, 1991.
- Foreman, Amanda. A World on Fire. London: Random House, 2010.
- Fauvel, Daniel et Yvan Leclerc. Salammô de Flaubert histoire, fiction. Paris : Honoré Champion, 1999.
- Garraway, Doris. “Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers” in The Postcolonial Enlightenment, Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory. Ed. by Daniel Carey and Lynn Festa. Oxford: OUP, 2009. 207-239.
- Gassin, Jean. « Camus raciste? » *La revue des lettres modernes* Nos. 315-322 (1972) : 275-278.
- Gengembre, Gérard. Préface. Au Soleil et autres récits de voyage. Guy de Maupassant. Paris : Pocket, 1998.
- Gerassi, John. Jean-Paul Sartre, Hated Conscience of His Century, Volume 1. Chicago: UCP, 1989.
- . Talking with Sartre, Conversations and Debates. New Haven: Yale UP, 2009.
- Geze, François. « L’héritage colonial au cœur de la politique étrangère. » Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, eds. La fracture coloniale, la société française au prisme de l’héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 159-168.
- Gide, André. Journal. Paris: Gallimard, 1941.

- Goldmann, Lucien. The Philosophy of the Enlightenment, The Christian Burgess and the Enlightenment. Cambridge: MIT Press, 1973.
- Goodman, Dena. "The Structure of Political Argument in Diderot's Supplement au Voyage de Bougainville." *Diderot Studies* 21 (1983): 123-137.
- Green, Ann. Flaubert and the Historical Novel: Salammbô reassessed. Cambridge: CUP, 1982.
- Gresh, Alain. « Camus, Leconte et la mélancolie coloniale. » *Le Monde diplomatique*, dimanche 10 janvier 2010.
- Guevara, Ernesto "Che". Obras 1957-1967. II. La transformación política, económica y social. Paris: Maspero, 1970.
- Guinot, Jean-Benoit. Index de la correspondance de Flaubert. Paris : Gallimard, 2007.
- Habermas, Jürgen. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge: MIT Press, 1989.
- Hamon, Porteurs de Valises. Albin Michel : Paris, 1979.
- Hargreaves, Alec G., Charles Forsdick, and David Murphy, eds. Transnational French Studies, Postcolonialism and Littérature-monde. Liverpool: LUP, 2010.
- Harrison, Nicholas. Postcolonial Criticism. Cambridge: Polity, 2003.
- Harvey, David Allen. "The Noble Savage and the Savage Noble Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan." *French Colonial History* 11 (2010): 161-191.
- Hazard, Paul. La crise de la conscience européenne. Paris: Fayard, 1961 (Première édition: Paris: Boivin, 1935).
- Hocquenghem, Guy. Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary. Paris : Albin Michel, 1986.

- Hollier, Dennis, ed. A New History of French Literature. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Howe, Stephen. "Edward Said and Marxism Anxieties of Influence." *Cultural Critique* 67 (Autumn 2007): 50-87.
- Israel, Jonathan. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. London: Oxford UP, 2001.
- Jameson, Fredric. Marxism and Form, Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature. Princeton: PUP, 1974.
- . Representing Capital. London: Verso, 2011.
- . The Ideologies of Theory. New York: Verso, 2008.
- . The Political Unconscious. Ithaca: Cornell UP, 1981.
- . "Sartre in Search of Flaubert." *The New York Times* 27 December 1981: BR2.
- Judaken, Jonathan, ed. Race after Sartre. Antiracism, Africana, Existentialism, Postcolonialism. Albany : SUNY Press, 2008.
- Julien, Charles-André. Histoire de L'Algérie contemporaine, la conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871). Paris : puf, 1964.
- . « Jules Ferry. » Les politiques d'expansion impérialiste. Paris : puf, 1949.
- Kott, Jean. « Marx et Flaubert. » *Europe* 26 (juin 1948) : 24-30.
- Lacoste, Yves. La question post-coloniale. Paris : Fayard, 2010.
- Lahontan, Baron de. Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique. (Coulet ed.) Paris : Desjonquères, 2007.
- . Dialogues curieux, entre l'auteur et un sauvage de bon sens. (Chinard ed.) Baltimore : Johns Hopkins P, 1931.
- . Dialogues avec un sauvage. (Roelens ed.) Paris : Editions Sociales : 1973.

- . Conversations de l'auteur de ces voyages avec Adario sauvage distingué. (Roy ed.) Montreal : Élysée, 1974.
- . Œuvres complètes. (2 Vols., Ouellet ed.) Montréal : Presses Universitaires de Montréal, 1990.
- Lancel, Serge. Carthage. Paris : Fayard, 1992.
- Lebel, Roland. Histoire de la littérature coloniale en France. Paris : Larose, 1931.
- Le Bris, Michel. « Pour une 'littérature-monde' en français. » *Le Monde*. March 15, 2007. Web. February 28, 2011.
- Le Bris, Michel et Jean Rouaud, éd. Je est un autre, pour une identité-monde. Paris : Gallimard, 2010.
- Le Calvez, Éric. Genèses flaubertiennes. Amsterdam : Rodopi, 2009.
- Le Cour Grandmaison, Olivier. Coloniser Exterminer, sur la guerre et l'État colonial. Paris : Fayard, 2005.
- . « Sur la réhabilitation du passé colonial de la France. » Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, éd. La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 125-132.
- Le Pen, Marine. Emission Télévisée « Bourdin 2012 » BFMTV. 10/05/11
- Lery, Jean de. Histoire d'un voyage en terre de Brésil. Paris : Le livre de poche : 1994.
- Liauzu, Claude. Histoire de l'anticolonialisme en France du XVI^e siècle a nos jours. Paris : Armand Colin, 2007.
- Lionnet Françoise et Shu-mei Shih, éd. The Creolization of Theory. Durham: DUP, 2011.
- Lisky, Paul. Les écrivains contre la Commune. Paris : La Découverte, 1999.
- Lomba, Ania. Colonialism/ Postcolonialism, 2d ed. London : Routledge, 2005.

- Lorinszky, Ildiko. L'orient de Flaubert: Des écrits de jeunesse à *Salammbô* : la construction d'un imaginaire mythique. Paris : puf, 2002.
- Loti, Pierre. « Le roman d'un spahi. » Romans. Paris : Omnibus, 1989.
- Loutfi. Littérature et colonialisme. Paris : Mouton, 1967
- Louis, Paul. Le colonialisme. Paris: G. Bellais 1905.
- Lowe, Lisa. "The Orient as Woman in Flaubert's *Salammbô* and *Voyage en Orient*." Comparative Literature Studies 23.1 (Spring 1986): 44-58.
- Loy, J.-Robert. « Diderot aux États-Unis. » *Europe* (janvier-février 1963) : 263-273.
- Lukács, Georg. The Historical Novel. Lincoln: Nebraska University Press, 1962.
- MacShane, Frank. Notes on the text. Stories and Early Novels by Raymond Chandler. New York: Library of America, 1995.
- Malye, François et Benjamin Stora. François Mitterand et la guerre d'Algérie. Paris : Calmann-Lévy, 2010.
- Marx, Karl. Œuvres, volume I (économie 1) et volume IV (politique 1). Paris : Gallimard, 1963 et 1994.
- Marivaux. « L'île des esclaves. » Théâtre complet. Paris : Seuil, 2002.
- Marseille, Jacques. « La gauche, la droite et le fait colonial en France. Des années 1880 aux années 1960. » *Revue d'histoire* 24 (oct-déc 1989) : 17-28.
- Maspero, François. L'honneur de Saint-Arnaud. Paris : Seuil, 1993.
- . « Préface ». Massacres coloniaux. Yves Benot. Paris : La Découverte, 1993.
- Mathieu, Anne. « Frantz Fanon, la négritude et l'émancipation. » *Le Monde diplomatique*, mars 2009. Web. 14 octobre 2010.

Maupassant, Guy de. « Allouma. » Contes et nouvelles, volume II. Paris : Gallimard, 1979.

--. Au soleil et autres récits de voyage. Paris : Pocket Classiques, 1998.

--. Chroniques. Paris : Rive Droite, 2003.

--. Chroniques politiques. Paris : Sulliver, 2006.

--. Contes et nouvelles, volume I. Paris : Gallimard, 1974.

McDonald, Christie V. "The Reading and Writing of Utopia in Denis Diderot's 'Supplément au voyage de Bougainville.'" *Science Fiction Studies* 3.3 (Nov. 1976): 248-254.

Merleau-Ponty, Maurice. Humanisme et terreur. Paris : Gallimard, 1990.

Meyer, Jean et al. Histoire de la France coloniale, des origines à 1914. Paris : Armand Colin, 1991.

Memmi, Albert. Le racisme. Paris : Gallimard, 1982.

--. Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur. Paris : Buchet/Castel, 1957.

--. Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres. Paris : Gallimard, 2004.

Michelet, Jules. Histoire de France, Volume XV: la Régence. Paris: Des Equateurs, 2008.

--. Histoire Romaine Chapitre IV in Œuvres complètes II. Paris : Flammarion, 1972.

--. Œuvres complètes (Volume II, 1828-1831). Paris : Flammarion, 1972.

Montaigne, Michel de. Les essais. Paris : puf, 2004.

--. Les essais. Paris : Gallimard, 2007.

- Mudimbe, V.Y. The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington: IUP, 1988.
- Mullen Hohl, Anne. Exoticism in Salammô : The Languages of Myth, Religion and War. Birmingham: Summa, 1995.
- Nora, Pierre. « La question coloniale : une histoire politisée. » *Le Monde*, 16 octobre 2011.
- Noudelmann, François et Gilles Philippe, éd. Dictionnaire Sartre. Paris : Honoré Champion, 2004.
- O'Brien, Conor Cruise. Albert Camus. New York : Viking, 1970.
- Ouellet, Réal. « Baron de Lahontan » Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique Française. www.ameriquefrancaise.org.
- . « Introduction. » Œuvres complètes. (2 Vols.) Montréal : Presses Universitaires de Montréal, 1990.
- . « Lahontan, les dernières années de sa vie ; ses rapports avec Leibniz. » Revue d'Histoire littéraire de la France 87.1 (Jan.-Feb. 1987) : 121-131.
- Pardigon, François. Episodes des journées de juin 1848. Paris : La fabrique, 2008.
- Perkins, Merle L. "Review of Diderot : 'Supplément au Voyage de Bougainville.' by Peter Jimack. " *The Modern Language Review* 85.4 (Oct. 1990): 964-965.
- Pinette, Susan. "Des dialogues curieux": Knowledge Production in the Works of Lahontan. " *CLIO* 36.1 (2006): 23-40.
- Plato. "Gorgias." Loeb Classical Library, Plato III. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Polybe. Histoire. Paris : Gallimard, 1970.
- Porter, Laurence M., ed. A Gustave Flaubert Encyclopedia. Westport, CT: Greenwood P, 2001.

- Pujol, Stéphane. « Notice. » Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flute L'Étoile. Bougainville. Paris : Gallimard, 1982.
- . « Notice. » « Supplément au voyage de Bougainville ». Diderot. Contes et Romans. Paris : Gallimard, 2004.
- « Quand Bayrou retirait Césaire des programmes de français. » *Le Monde*, 10 mai 2008.
- Quiniou, Yves. « La France, puissance coloniale. » *Le Monde*, 10 août 2011.
- Rabb, Melissa Alliker. "Review of Cataract : A Study in Diderot by Jeffrey Mehlman." *Eighteenth-Century Studies* 16.2 (Winter 1982-83): 204-209.
- Raynal, Guillaume-Thomas. Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes : Tome I, Livres I-V. Paris : Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2010.
- Renan, Ernest. La réforme intellectuelle et morale. New York : Greenwood P, 1968.
- . Qu'est-ce qu'une nation? Toronto: Tapir P, 1996.
- "Review of Diderot : A Critical Biography by P.N. Burbank." *The Wilson Quarterly* 17.1 (Winter 1993): 102-103.
- Rivet, Daniel. Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation. Paris : Hachette, 2002.
- Roelens, Maurice. « Préface et notes. » Dialogues avec un sauvage de Lahontan. Paris : Editions Sociales : 1973.
- Rondeau, Daniel. Carthage. Paris: NiL, 2008.
- Ross, Kristin. May '68 and its Afterlives. Chicago: UCP, 2002.
- Rossi, Paul Louis. « Le Baron de La Hontan. » *Europe* (février 1977) : 116-128.

Saada, Emmanuelle. « Review of Coloniser Exterminer, sur la guerre et l'État colonial by Olivier Le Cour Grandmaison. » Presses de Sciences Po, *Critique Internationale* 32 (2006, 3) : 211-216.

Sade, Donatien-Alphonse-François. « La vérité » Anthologie de la poésie Française du XVIII^e au XX^e siècle. Paris : Gallimard, 2008.

Said, Edward. « Albert Camus, ou l'inconscient colonial. » *Le Monde diplomatique*, novembre 2000. Web. 26 juin 2011.

--. Culture and Imperialism. New York : Vintage, 1993.

--. Culture and Imperialism. New York: Random House, 1994.

--. Orientalism. New York : Vintage, 1978.

--. Orientalism. New York : Random House, 2001 (25th anniversary edition).

Sainte-Beuve. « Salammbô par Monsieur Flaubert ». *Le Constitutionnel*. 15 décembre 1862.

Sartre, Jean-Paul. « À propos de John Dos Passos. » Situations, I, Critiques littéraires. Paris : Folio, 2005.

--. Baudelaire. Paris : Gallimard, 1975.

--. Critique de la raison dialectique (Volume I : Théorie des ensembles pratiques). Paris : Gallimard, 1985.

--. « Explication de L'Étranger. » Situations, I, Critiques littéraires. Paris : Folio, 2005. (Article originally published 1943.)

--. « La conscience de classe chez Flaubert. » *Les Temps Moderne* 240 (May 1966) : 1921-1951.

--. Les Mots et autres écrits autobiographiques. Paris : Gallimard, 2010.

--. L'Être et le néant. Paris : Gallimard, 1943.

--. L'Idiot de la famille. Paris : Gallimard, 1972.

- . "Notes to the fourth volume of L'Idiot de la famille. " *Yale French Studies* 86 (1985): 165-188.
- . Situations, V, colonialisme et néo-colonialisme. Paris : Gallimard, 1964.
- Schor, Naomi and Henry Majewski, eds. Flaubert and Postmodernism. Lincoln: U of Nebraska P, 1984.
- Sioui, Georges. For an Amerindian Autohistory. Montréal: McGill-Queen's UP, 1992.
- Smouts, Marie-Claude, éd. La situation postcoloniale. Paris: Sciences-Po Presses, 2007.
- Spivak, Gayatri. Death of a Discipline. New York: Columbia UP, 2003.
- . The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. New York: Routledge, 1990.
- Sprintzen, David. Camus, A Critical Examination. Philadelphia: Temple UP, 1988.
- Stora, Benjamin. Histoire de la guerre d'Algérie (1945-1962). Paris : La Découverte, 1993.
- Strugnell, Anthony. "Diderot's anti-colonialism: a problematic notion." New Essays on Diderot. Ed. James Fowler. Cambridge : CUP, 2011. 74-85.
- . « Fable et vérité : stratégies narrative et discursive dans les écrits de Diderot sur le colonialisme. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 30 (avril 2001) : 35-46.
- Sugnet, Charles J. « Pour une littérature-monde en français : manifeste rétro ? » *International Journal of Francophone Studies* 12.2 & 3 (2009) : 237-252.
- Todorov, Tzvetan. Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 1989.

- Toumayan, Alain. "Violence and Civilization in Flaubert's *Salammbô*." *Nineteenth-Century French Studies*, 37.1 & 2 (Fall-Winter 2008): 52-66.
- Unwin, Timothy, ed. The Cambridge Companion to Flaubert. Cambridge: CUP, 2004.
- Van Den Heuvel, Jacques. « Notice. » L'Ingénu by Voltaire. Paris : Gallimard, 1979.
- Vergès, François. « L'Outre-Mer, une survivance de l'utopie coloniale républicaine ? » Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire. La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial. Paris : La Découverte, 2006. 69-76.
- Vergès, Jacques. Journal, la passion de défendre. Paris : Rocher, 2008.
- . Que mes guerres étaient belles ! Paris : Rocher, 2007.
- Vial, André. Faits et Significations. Paris : Nizet, 1973.
- Voltaire. Mélanges. Paris : Gallimard, 1961.
- . Romans et contes. Paris : Gallimard, 1979.
- Wauters, Eric. ed. Tunisie, Carthage, l'Orient sous le regard de l'Occident du temps des Lumières à la jeunesse de Flaubert. Rouen : Université de Rouen, 1999.
- Weber, Caroline. "The Sins of the Father: Colonialism and Family History in Diderot's 'Le Fils naturel.'" *PMLA* 118.3 (May 2003): 488-501.
- Wells, Byron R. and Philip Stewart, eds. Interpreting colonialism. Oxford: Voltaire Foundation, 2004.
- Williams, Raymond. Marxism and Literature. New York: Oxford UP, 1977.
- Winock, Michel, éd. Histoire de l'extrême droite en France. Paris : Seuil, 1994.
- Wordsworth, William. The Poems, Volume One. London: Penguin, 1977.

Zevin, Alexander. "Critique of Neo-Colonial Reason, Review of Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre by Paige Arthur." *New Left Review* 70 (July Aug 2011): 141-156.

Zizek, Slavoj. Living in the End Times. New York: Verso, 2010.

Biography

Oliver Gloag was born in New York City and was raised and went to school in France. He is a graduate of the Lycée Fénélon, Columbia University, and Tulane Law School and received his Ph.D. in Romance Studies from Duke University.

Oliver is a native speaker of both French and English, and is also fluent in Spanish, having spent time with the FSLN in Nicaragua after obtaining his baccalaureate.