Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in Lingue e Letterature
Europee, Americane e
Postcoloniali

Tesi di Laurea

La subalternité dans *L'Étranger*, *La Peste* et *Le Premier Homme* d'Albert Camus

Une analyse postcoloniale et de genre

Relatore
Ch. Prof. Olivier Serge Bivort

Correlatore
Ch. Prof. Shaul Bassi

Laureanda/o
Alessia Berardi
854878

Anno Accademico
2018 / 2019

Table des matières

INTRODUCTION 4
PREMIÈRE PARTIE 7
Chapitre I - Introduction aux *Subaltern Studies* 8
1.1. Les sources gramsciennes 8
1.2. Le groupe des *Subaltern Studies* 10
1.3. La contribution de Gayatri Chakravorty Spivak 12
Chapitre II - La réception tardive des études postcoloniales et subalternes en France 19
2.1. La langue : une source de méfiance 19
2.2. Le recul du marxisme en France 21
2.3. Entre universalisme et multiculturalisme 22
Chapitre III - L'Algérie d'Albert Camus 26
3.1. L'aventure coloniale française en Algérie 26
3.2. La position d'Albert Camus : la « troisième voie » 30
3.3. « Arabes » et « Algériens » : le « malaise terminologique » d'une époque 34
DEUXIÈME PARTIE 37
Chapitre IV - *L'Étranger* 38
4.1. « L'étranger » : Meursault ou l' « Arabe » ? 38
4.2. La « copine souriante » et la « mère silencieuse » 45
4.3. La femme indigène : la « Mauresque », l'infirmière et la mère 51
Chapitre V - *La Peste* 59
5.1. Oran, ville de fiction 59
5.2. « Il aurait donc fallu écrire un autre livre que celui que je voulais faire » 63
5.3. Quand les mères remplacent les épouses 65
Chapitre VI - *Le Premier Homme* 73
6.1. Les « Algériens » 74
6.2. La hiérarchisation de la subalternité pied-noire 81
6.3. « Le reste, il fallait l'imaginer » 89
CONCLUSIONS 93
ANNEXES 96
1. Kateb Yacine : « Mon cher compatriote, Albert… » 97
2. Mouloud Feraoun : « J'aimerais dire à Camus qu'il est aussi algérien que moi… » 98
3. Mouloud Feraoun : « …l'éclatante affirmation d'une fraternité indestructible… » 98
4. Assia Djebar : « Je souris à cet Algérien-là… » 99
5. José Lenzini : « un lecteur sans frontières » 100

6. Yasmina Khadra : « entre la fidélité à mes amis et la solidarité avec les miens… » 101
7. Kamel Daoud : « As-tu vu sa façon d'écrire ? » 102
8. Kamel Daoud : « Lire Camus est un inconfort » 102
BIBLIOGRAPHIE 105

Introduction

Notre mémoire portera sur la subalternité dans l'œuvre romanesque d'Albert Camus. Si la notion de « subalternité » a été formulée à l'origine par Gramsci, elle a été réélaborée par la suite par le collectif indien des *Subaltern Studies* dans les années 1980. La subalternité serait l'état propre aux individus qui sont aux marges de l'hégémonie et dont le pouvoir d'expression et la possibilité d'être entendus sont limités. En particulier, nous nous appuierons sur les théories de Gayatri Chakravorty Spivak, une théoricienne de la littérature et critique littéraire indienne contemporaine qui définit la femme « du Tiers Monde » comme « subalterne » à cause de la double domination – occidentale et patriarcale – qu'elle subit. En vue de notre analyse *subalterne*, nous adopterons donc un point de vue « intersectionnel », l'intersectionnalité étant une notion développée au sein des études postcoloniales et de genre qui désigne l'état des individus qui subissent simultanément plusieurs formes d'oppression. Nous étudierons donc la façon dont les personnages des romans d'Albert Camus sont représentés à la lumière de la notion de « subalternité », en inscrivant notre analyse dans le cadre des études postcoloniales et de genre.

Il nous semble que l'intérêt d'une telle recherche est moins dû au manque d'étude « subalterne » concernant l'œuvre d'Albert Camus, qu'à la nécessité de nuancer les conclusions des recherches postcoloniales et de genre à son égard. En effet, l'écrivain a souvent été accusé de racisme et de misogynie à cause de la manière dont il présente les personnages indigènes[1] et féminins dans ses romans. Or ces critiques sont généralement dues à une absence de contextualisation. Ainsi, dans le cadre des études postcoloniales et de genre, la fiction camusienne a souvent été analysée à la lumière des seules notions anglosaxonnes, sans qu'elles soient adaptées au cadre socio-culturel franco-algérien de la première partie du XXe siècle. Or, les études subalternes permettent de tempérer les conclusions de ces recherches car leur validité dépasse les frontières indiennes et américaines où elles se sont développées. En outre, la notion de « subalternité » peut être appliquée non seulement aux indigènes et aux femmes, mais

[1] Par le terme d' « indigènes », nous indiquons les membres des populations algériennes autochtones, qu'Albert Camus désigne par l'ethnotype d' « Arabes ». Une partie de notre mémoire sera dédiée à la terminologie d'origine coloniale que Camus a adoptée dans ses œuvres.

aussi à toute autre typologie de personnages subissant une ou plusieurs formes d'oppression, sans pour autant « réduire au silence » les premiers personnages.

D'un point de vue méthodologique, nous avons isolé les personnages qui, à notre avis, peuvent être considérés comme des « subalternes ». Pour les identifier, nous avons analysé leur rôle à l'intérieur du récit, leurs prises de parole et la manière dont le narrateur les présente. Nous avons ensuite essayé de comprendre dans quelle mesure et comment le genre influence la condition de subalternité d'un personnage : en d'autres termes, nous nous sommes demandé si un personnage féminin est plus « subalterne » qu'un personnage masculin à cause de son sexe. Enfin, nous avons inscrit les représentations que nous avons étudiées dans le cadre de l'Algérie française et dans la vie d'Albert Camus.

Le corpus que nous avons choisi se compose de trois romans qui ont été composés entre les années 1930 et 1960 : *L'Étranger* (1942), *La Peste* (1947) et *Le Premier Homme* (posthume, 1994), disponibles dans la prestigieuse collection de la « Bibliothèque de la Pléiade », dont la dernière édition a été co-dirigée par Jacqueline Lévi-Velensi et Raymond Gay-Crosier[1]. Cette réédition rend compte du débat postcolonial qui s'est élevé autour de la production littéraire de Camus dans les dernières décennies. Cependant, quelques chercheurs[2] ont soulevé des critiques d'impartialité envers cette édition, dénonçant le parti pris anti-postcolonial de ses directeurs. Malgré cette querelle, nous avons choisi d'adopter l'édition de la « Pléiade » en raison de sa popularité dans le milieu académique français, où elle sert de référence.

Nous avons choisi *L'Étranger*, *La Peste* et *Le Premier Homme* en raison du contexte et des personnages que ces romans présentent. En effet, les événements au cœur des trois livres se déroulent dans des villes algériennes (Alger, Oran et Belcourt), ce qui n'est pas toujours le cas chez Camus[3] ; il s'agit donc de textes significatifs pour l'étude de la représentation des indigènes. En outre, les trois romans présentent un personnage féminin constant – celui de la mère – et une série de personnages féminins mineurs. Nous avons donc pu nous interroger sur la fonction des figures maternelles et

[1] Camus, Albert, *Œuvres complètes*, dir. Jacqueline Lévi-Valensi, Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2006-2008, 4 vol., désigné dorénavant par *OC I*, *OC II*, *OC III*, *OC IV*.

[2] Voir Ansel, Yves, *Albert Camus, totem et tabou. Politique de la postérité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Interférences, 2012, p. 183-191 ; Gloag, Oliver, « Camus et les colonies : à rebours de l'histoire », *Romance Notes*, vol. 55, n° 1, 2015, p. 79.

[3] À titre d'exemple, *La Chute* (1956) est un roman parisien.

sur leur rapport avec les autres femmes dans les récits. Enfin, *L'Étranger* et *Le Premier Homme* présentent des femmes indigènes : nous avons donc étudié leurs actes de parole et nous les avons comparés à ceux des autres femmes dans le but de comprendre si elles pourraient être considérées comme des « subalternes » au sens que Spivak attribue à ce terme.

Notre mémoire se compose de deux parties.

La première partie est constituée de trois brefs chapitres de contextualisation. Nous y donnerons d'abord la définition de « subalternité » et nous verrons comment elle peut être exploitée dans le domaine de la littérature. Ensuite, nous analyserons les causes de la réticence des milieux académiques français et francophones à l'égard des études anglosaxonnes de nature postcoloniale et de genre. Enfin, nous canaliserons notre réflexion vers le contexte sociohistorique et idéologique de l'Algérie française d'Albert Camus.

La deuxième partie de ce mémoire portera sur l'analyse des textes de Camus selon la méthodologie que nous avons déjà présentée. À chaque roman sera consacré un chapitre spécifique où nous réfléchirons sur les représentations des personnages que nous aurons identifiés comme des « subalternes ».

Enfin, les annexes qui concluent ce travail présentent des documents de nature variée (des passages de roman, des lettres, des entretiens etc…) qui nous ont paru significatifs pour illustrer notre problématique. Les textes que nous avons choisis datent des années 1950 jusqu'à nos jours. Ils ont été rédigés par des hommes et des femmes « arabes » ou pieds-noirs, français ou algériens Ce qu'ils partagent est un sentiment d'amitié à l'égard d'Albert Camus et d'admiration pour son œuvre. Souvent, ils présentent les mêmes contradictions que les romans de Camus ; parfois, nous avons l'impression qu'ils font l'éloge des romans camusiens malgré eux. Nous avons ainsi voulu mettre l'accent sur la valeur littéraire et profondément humaine de l'œuvre d'Albert Camus, qui ne cesse d'être appréciée aujourd'hui malgré les critiques et les attaques qui lui ont souvent été adressées.

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre I

Introduction aux *Subaltern Studies*

Dans ce chapitre nous présenterons l'évolution de la notion de « subalternité » et nous expliquerons comment et pourquoi elle peut être appliquée aux études littéraires. En premier lieu, nous définirons la subalternité en nous appuyant sur les réflexions d'Antonio Gramsci ; ensuite, nous verrons comment le groupe des *Subaltern Studies* a élaboré le concept gramscien de subalternité dans le subcontinent indien ; et enfin nous examinerons la contribution de Spivak, développée principalement dans son essai « Can the Subaltern Speak ? ».

1.1. Les sources gramsciennes

C'est à Gramsci qu'il revient d'avoir jeté les bases du concept de « subalternité ». Gramsci théorise cette notion dans les *Quaderni dal carcere*, un recueil rédigé sous forme de notes et de textes brefs pendant et après son emprisonnement politique, entre 1929 et 1935. Pour donner une définition exhaustive de subalternité, nous nous appuierons sur l'article de Guido Liguori[1], qui a retracé et analysé les différents emplois du lemme « subalterne » dans les *Quaderni*.

À l'origine, le mot « subalterne » appartient au jargon militaire où il est utilisé pour nommer les grades subordonnés. Ensuite, dans l'entre-deux-guerres, les médias italiens utilisent ce terme pour désigner les classes sociales inférieures[2]. Liguori retrouve cet emploi dans les premiers textes des *Cahiers* : à titre d'exemple, Gramsci intitule un de ses textes « *Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne* [L'histoire de la classe dominante et l'histoire des classes subalternes] »[3]. Gramsci évoque ici *une* classe dominante opposée à *des* classes subalternes : il met ainsi en

[1] Liguori, Guido, « Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere" », *International Gramsci Journal*, vol. 2, n° 1, 2016, p. 89-125.
[2] Ibid., p. 89-94.
[3] Quaderno 3, §14, dans Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere* [1948-1951], dir. Valentino Gerratana, t. I, Torino, Einaudi, 2007, p. 299-300.

évidence la pluralité et l'hétérogénéité des classes subalternes[1], et cela au détriment d'une lecture purement marxiste de la subalternité qui identifierait les subalternes avec les masses ouvrières. Certes, Gramsci utilise parfois le mot « subalterne » pour contourner la censure idéologique de la prison qui lui interdit de nommer le prolétariat ; cependant, plus souvent, sont subalternes toutes les classes sociales qui subissent l'action de l'élite dominante[2], y compris les masses paysannes de l'Italie du Sud[3], échappant de ce fait à la dichotomie marxiste bourgeoisie-prolétariat.

Liguori remarque qu'au fur et à mesure des *Cahiers*, Gramsci utilise le mot « subalternité » pour désigner deux situations différentes. D'une part, la subalternité est la condition des classes qui luttent pour atteindre l'hégémonie, comme la bourgeoisie pendant la Révolution française[4]. De l'autre et presque inversement, la subalternité est l'état propre aux groupes sociaux qui ne contestent pas l'hégémonie, mais qui en restent aux marges[5]. Les membres du premier groupe sont moins « subalternes » que ceux du second car ils reconnaissent d'appartenir à une classe, d'où leur lutte vers l'hégémonie. D'après Gramsci, l'essor de la conscience de classe est animé par les intellectuels qui organisent la lutte contre l'hégémonie en vigueur[6]. Le second groupe serait, quant à lui, à la merci de la « spontanéité » ; ses membres, ne se reconnaissant pas dans une classe, ne se rendraient même pas compte d'être exclus de l'hégémonie, à savoir d'être des subalternes[7]. Gramsci théorise donc deux niveaux différents de subalternité, l'un se

[1] « Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere" », art. cit., p. 97-98.
[2] Quaderno 3, §14, dans *Quaderni del carcere, op. cit.*, p. 299-300.
[3] Contrairement aux autres marxistes italiens, Gramsci souhaite que les masses paysannes méridionales participent à la révolution contre l'ordre établi bourgeois. Celle de Gramsci est donc une révolution « subalterne », qui se distingue de la révolution « prolétaire » en raison de l'inclusion des classes rurales du Midi. Toutes les réflexions de l'intellectuel à propos du Sud ont été réunis dans l'ouvrage *La Questione meridionale* [1951], dir. Franco De Felice, Valentino Parlato, Editori Riuniti, coll. Il Milione, 2005. Nous mentionnons également le roman autobiographique de Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, où l'écrivain relate son séjour forcé (*confino*) en Basilicate, une région de l'Italie du Sud tellement négligée par l'État que ses habitants affirment que « le Christe » n'est jamais arrivé là-bas. Levi dénonce les conditions dramatiques de ces gens, qui sont des « subalternes » parce qu'ils ont été relégués aux marges de l'hégémonie de leur propre pays, tellement que l'écrivain croit avoir affaire à une autre civilisation. Voir Levi, Carlo, *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], Turin, Einaudi, 1990.
[4] « Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere" », art. cit., p. 112.
[5] Ibid., p. 116.
[6] Ibid., p. 110.
[7] « Si può dire che l'elemento della spontaneità è perciò caratteristico della "storia delle classi subalterne" e anzi degli elementi più marginali e periferici di queste classi, che non hanno raggiunto la coscienza della classe "per sé" e che perciò non sospettano neanche che la loro storia possa avere una qualche importanza e che abbia un qualsiasi valore lasciarne tracce documentarie » : Quaderno 3, §48, dans *Quaderni del carcere, op. cit.*, p. 328.

différenciant de l'autre par le degré de conscience de classe de leurs membres, et en conséquence par la lutte vers l'hégémonie qu'ils entament.

1.2. Le groupe des *Subaltern Studies*

Le groupe des *Subaltern Studies* est constitué d'historiens du subcontinent indien dont la réflexion portant sur l'historiographie coloniale indienne s'inspire des observations de Gramsci. Au début des années 1980, le fondateur du groupe Ranajit Guha (1923-) remarque qu'aucune étude n'a été menée sur la contribution active et consciente des paysans indiens aux révoltes contre la domination anglaise. Dans les récits historiques que Guha analyse, l'indépendance indienne apparaît comme le simple résultat des négociations entre l'Empire et les élites locales[1], alors que les insurrections paysannes sont racontées comme si c'étaient des phénomènes naturels qui éclatent accidentellement, sans préméditation[2]. Guha remarque que l'on n'a pas convenablement rendu compte de la capacité d'action consciente (*agency*) du petit peuple car l'histoire a été écrite du point de vue des vainqueurs, à savoir de l'Occident et des nouvelles classes dominantes indigènes.

Or, les subalternes seraient les individus qui ont été exclus de la narration des vainqueurs ; ils constituent les marges de la logique hégémonique[3]. À titre d'exemple, nous pouvons évoquer l'histoire de la *rani* de Sirmur[4] étudiée par Spivak. La théoricienne remarque que la présence de la *rani* dans les archives coloniales anglaises est liée seulement aux exigences de la domination : à partir du moment où sa conduite

---

[1] Merle, Isabelle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, vol. 56, n° 3, 2004, p. 135.
[2] Idem.
[3] Birla, Ritu, « Postcolonial Studies. Now that's History », dans *"Can the Subaltern Speak ?" : Reflections on the History of an Idea*, dir. Rosalind Morris, New York, Columbia University Press, 2010, p. 92.
[4] Il s'agit de la reine (*rani*) du petit royaume himalayen de Sirmur avant qu'il ne soit conquis par les Anglais en 1815. À la mort de son mari, la *rani* décide spontanément de pratiquer le rite *sati*, qui prévoit l'immolation de la veuve par le feu. Les Anglais ont voulu empêcher la femme de devenir « suttee », trouvant cette pratique sauvage et intolérable. Spivak observe que la décision de la *rani* relève de sa propre *agency*, alors que les préoccupations des Européens s'inscrivent dans le discours de la mission civilisatrice, essentiel à la perpétuation de la colonisation.

ne constitue plus une preuve de la barbarie indigène que la colonisation européenne veut éradiquer, la *rani* disparaît des pages historiques coloniales[1].

D'après Guha, l'historiographie dominante ne présente que des « indices » de la présence subalterne : ce sont des omissions, des silences, des interruptions ; c'est pourquoi la mission de l'historien subalterniste est de les examiner et ensuite de fournir une contre-narration historique où les subalternes puissent bénéficier d'une place qu'ils n'ont pas eue dans l'historiographie occidentale. Un autre membre fondateur du groupe, l'anthropologue Partha Chatterjee (1947-), rappelle cet objectif utopique :

> if we could find the grammar and dictionary of the rebel subaltern's language, we thought, we could "present again" in the academic language of historians his claim to be the subject of history[2].

> Nous pensions que, si nous avions pu trouver la grammaire et le vocabulaire de la langue du subalterne révolté, nous aurions été en mesure de « re-présenter » en langage académique sa revendication d'être le sujet de l'histoire.

Dans un premier moment, Guha croit pouvoir accéder aux voix des subalternes à travers une analyse structuraliste des récits hégémoniques[3] ; il rend compte de ses résultats dans l'article « The Prose of Counter-Insurgency » (1983). Mais rapidement, à cause de la pénurie d' « indices », la subalternité devient une clé de lecture pour aborder le contenu des archives et des œuvres de fiction coloniales et post-coloniales[4] non seulement du subcontinent indien, mais du monde entier.

L'application universelle de la subalternité avait déjà été envisagée par Gramsci. Certes, son objet d'étude est la société italienne et, en particulier, l'écart entre le Nord et le Sud ; mais, comme nous l'avons évoqué, Gramsci n'hésite pas à interpréter d'autres situations analogues[5] au prisme de la subalternité. D'après le groupe des *Subaltern Studies*, la clé subalterne permet d'appliquer les théories marxistes là où il

---

[1] Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, p. 236.
[2] Chatterjee, Partha, « Reflections on "Can the Subaltern Speak ?". Subaltern Studies after Spivak », dans *"Can the Subaltern Speak ?" : Reflections on the History of an Idea*, p. 84.
[3] « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs… », art. cit., p. 139.
[4] « Reflections on "Can the Subaltern Speak ?"… », cit., p. 83.
[5] À titre d'exemple, nous rappelons l'intérêt de Gramsci à l'égard des rapports sociaux dans l'Empire romain, au Moyen Âge et lors de l'éclatement de la Révolution française. « Subalterno e subalterni nei "Quaderni del carcere" », art. cit., p. 99.

n'est pas possible d'opposer la bourgeoisie au prolétariat, comme par exemple dans les contextes coloniaux ou post-coloniaux. Dans ce sens, la pensée subalterniste a été considérée comme le remède au malaise éprouvé par les marxistes extra-européens face à la définition excessivement sectaire de classe prolétaire[1].

À la lumière de ces observations, le subcontinent indien n'est que l'une des périphéries où il est possible d'appliquer une telle grille d'analyse subalterne. En d'autres termes, l'historiographie indienne est proposée comme une situation particulière qui est incluse dans l'ensemble des *Others* de l'Europe[2]. Les théoriciens du collectif s'y intéressent car il s'agit du domaine qu'ils connaissent le mieux, et ceci par un « accident de naissance et d'éducation[3] ». Ils invitent donc d'autres théoriciens d'origine différente à effectuer le même travail subalterniste sur des « corpus » non-indiens, mais qui présentent des « lacunes » et des points de vue qui semblent biaisés.

La rédaction d'une *autre* histoire représente donc l'enjeu des *Subaltern Studies*, déjà anticipé par Gramsci et par sa mission de « fare la storia in modo integrale [faire l'histoire de manière intégrale] »[4]. Cette contre-narration doit rendre compte de tout ce que l'historiographie officielle a écarté : la parole et les gestes des subalternes doivent combler les vides de la narration dominante, afin d'aboutir à une historiographie inclusive et, autant que possible, « intégrale ».

1.3. La contribution de Gayatri Chakravorty Spivak

La théoricienne de la littérature Gayatri Chakravorty Spivak s'introduit dans le débat subalterne en 1988 par une étude intitulée « Can the Subaltern Speak ? »[5]. L'essai est remanié et nouvellement présenté onze ans plus tard dans l'ouvrage *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present* (1999). « Can the

[1] Zancarini-Fournel, Michelle, « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », *Actuel Marx*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 152.
[2] Idem.
[3] Spivak, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? », dans *Colonial Discourse and Postcolonial Theory : a Reader*, dir. Patrick Willims, Laura Chrisman, Harlow, Longman, 1993, p. 76.
[4] Quaderno 3, §14, dans *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 299-300
[5] Spivak, Gayatri Chakravorty. « Can the Subaltern Speak ? », dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, dir. Cary Nelson, Lawrence Grossberg, Houndmills, Macmillan Education, 1988, p. 271-313.

Subaltern Speak ? » représente une étape fondamentale des *Subaltern Studies* : l'étude oriente le débat vers l'intersection entre la théorie postcoloniale et les études de genre, et ceci par le biais de la réflexion autour de la femme subalterne. Dans un premier moment, nous rendrons compte des défis que relève l'introduction de la pratique de la déconstruction dans le domaine des *Subaltern Studies* ; ensuite, nous expliciterons les causes et les enjeux de la focalisation sur la subalterne.

En 1976, Spivak traduit en langue anglaise l'ouvrage du philosophe français Jacques Derrida *De la Grammatologie* (1967). Elle introduit ainsi la déconstruction dans le monde académique anglosaxon, et ceci sans véritablement avoir conscience de la portée de son action ; par la suite, la *French Theory* où est inclus Derrida constituera l'un des points de départ des réflexions postcoloniales et féministes angloaméricaines. La déconstruction s'inscrit dans le poststructuralisme des années 1960-1970. Il s'agit d'une pratique applicable aux binômes polarisés en vertu desquels s'est développée la tradition philosophique occidentale. Par la notion de « différ*a*nce », l'élément culturellement dévalorisé du couple est repensé comme une partie définitoire de l'élément « positif », en interrompant ainsi la dévaluation à laquelle il a toujours été soumis. Les binômes évoqués dans cette recherche sont notamment Occident/Orient et Homme/Femme, où le deuxième élément est classé comme « l'Autre » par rapport auquel le premier élément se construit.

Avant de comprendre comment Spivak tire profit de la déconstruction derridienne, il est nécessaire de prendre en considération les critiques qu'elle adresse à des penseurs occidentaux tels que Michel Foucault et Gilles Deleuze. Spivak constate que même « our best prophets of heterogeneity and the Other [nos meilleurs prophètes de l'hétérogénéité et de "l'altérité"] »[1] tombent dans le piège des binômes : ils parlent de « l'Autre » à partir de leur position souveraine occidentale. Cet usage réduit l'Autre à un simple objet de connaissance que l'Occident peut étudier et conséquemment dominer. Comme il croit connaître « l'Autre », l'intellectuel européen se permet de parler en son nom et, malgré ses bonnes intentions, sa voix *blanche* finit par réduire l'Autre au silence. Involontairement, l'intellectuel occidental contribue à la fabrication de l'Autre : il ne le reconnaît pas comme un sujet doué d'*agency*, mais seulement comme le reflet de son propre égo- et eurocentrisme[2]. D'après Spivak, cette

[1] « Can the Subaltern Speak ? », cit., p. 67.
[2] Ibid., p. 75.

« altérisation » (*othering*) du sujet colonisé relève de la violence épistémique[1]. La violence épistémique est intrinsèque au système colonial : par elle, le colon discrédite les catégories cognitives du colonisé et parvient à lui imposer les siennes. Le colonisé les adopte malgré lui et il finit par se voir à travers les yeux de l'Occident : il se voit donc à travers sa propre négation, comme non-Européen, non-Blanc[2]. Puisqu'il ne se reconnaît pas comme un sujet autonome, il ne luttera pas en faveur de ses intérêts ; en d'autres termes, il n'essayera jamais de sortir de la subalternité, car il ne se rend pas compte qu'il est un subalterne.

Or, d'après Spivak, le mérite de Derrida est de prendre conscience du fonctionnement de la violence épistémique[3]. À travers la pratique de la déconstruction, l'intellectuel s'efforce de penser le Sujet sans façonner son opposé, soit l'Autre ; en d'autres termes, il ne cède pas à l'impulsion ethnocentrique européenne[4]. L'intellectuel qui déconstruit le binôme Sujet/Autre fait « délirer la voix intérieure qui est la voix de l'autre en nous »[5] : il laisse ainsi que les voix des subalternes surgissent des vides inscrits dans la narration (« *text-inscribed blankness* »[6]).

Outre l'introduction de la déconstruction dans les *Subaltern Studies*, la contribution de Spivak oriente le débat vers la question du genre. Spivak reproche au collectif l'absence de réflexions sur le rôle de la femme parmi les subalternes, et Chatterjee – un anthropologue et membre fondateur des *Subaltern Studies* que nous avons déjà mentionné – donne crédit à cette accusation en admettant que le groupe, peut-être naïvement, a toujours présenté le révolté subalterne comme un homme[7].

La portée de l'irruption du genre dans les *Subaltern Studies* peut se mesurer en observant l'évolution des traductions françaises de « Can the Subaltern Speak ? ». En 1999, lorsqu'il est traduit pour la première fois en français, l'essai s'intitule « Les

---

[1] « Can the Subaltern Speak ? », cit., p. 76.
[2] Ibid., p. 80. Il est intéressant de remarquer que Fanon fournit des cas psychiatriques de violence épistémique, bien qu'il ne la nomme pas ainsi, dans son œuvre *Peau noire, masques blancs* : « S'il [le colonisé] se trouve à ce point submergé par le désir d'être blanc, c'est qu'il vit dans une société qui rend possible son complexe d'infériorité, dans une société qui tire sa consistance du maintien de ce complexe, dans une société qui affirme la supériorité d'une race » : Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs* [1952], dans *Œuvres complètes*, Paris, La Découverte, coll. Cahiers Libres, 2011p. 136.
[3] « Can the Subaltern Speak ? », p. 87.
[4] Ibid., p. 88.
[5] Il s'agit d'une célèbre citation de Derrida, reprise par Spivak dans : ibid., p. 90.
[6] Ibid., p. 89.
[7] « Reflections on "Can the Subaltern Speak ?"… », cit., p. 85.

subalternes peuvent-ils s'exprimer ? »[1]. Ensuite, en 2006, Jérôme Vidal traduit les réflexions sur l'essai de Spivak de Warren Montag ; l'article est alors intitulé « "Les subalternes peuvent-illes parler ?" et autres questions transcendantales »[2]. Trois ans plus tard, le même traducteur fait sortir la nouvelle édition de l'essai , finalement autonome : il l'intitule *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*[3]. À travers le choix des pronoms personnels, les trois traductions françaises rendent compte de la centralité des problématiques de genre dans l'essai. Il nous paraît particulièrement intéressant de remarquer le glissement du pronom inclusif « illes » au pronom féminin « elles » dans les traductions de Vidal, qui semble alors limiter le champ d'action de l'essai uniquement à la sphère des femmes.

D'après Spivak, les subalternes sont aux marges de l'Autre non-Européen : ce sont les groupes les plus humbles de la société colonisée, « *the illiterate peasantry, the tribals, the lowest strata of the urban subproletariat* [la paysannerie illettrée, les populations tribales, les couches inférieures du sous-prolétariat urbain] »[4]. Mais, parmi les membres de ces classes, un individu est plus subalterne que les autres : c'est la femme. Dès 1984, Spivak soutient que la femme du Tiers Monde est accablée par une double subalternité à cause de son essence à la fois racialisée et sexuée. Cet argument est repris dans « Can the Subaltern Speak ? » : « *if, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow* [certes, dans le contexte de la production coloniale, l'homme subalterne n'a pas d'histoire et il ne peut pas parler ; cependant, la femme subalterne est encore plus dans l'ombre] [5] ». La femme du Tiers Monde est doublement subalterne à cause de sa place à l'intersection des axes de la race et du genre. Cette position fait d'elle « l'Autre de l'Autre » : non seulement elle est aux marges de l'histoire occidentale ; elle est aussi aux marges de l'histoire subalterne, car elle est « l'Autre » de l'homme subalterne[6]. Pour quitter les marges, elle devra donc mener un combat sur plusieurs fronts en même temps. La lutte commence lorsque la subalterne

---

[1] L'essai fait partie du volume dirigé par Diouf, Mamadou, *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1999.
[2] Montag, Warren, « "Les subalternes peuvent-illes parler ?" et autres questions transcendantales », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, 2006, p. 133-141.
[3] Spivak, Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
[4] « Can the Subaltern Speak ? », p. 78.
[5] Ibid., p. 82-83.
[6] Kapoor, Ilan, « Hyper-self-reflexive Development ? Spivak on Representing the Third World "Other" », *Third World Quarterly*, vol. 25, n° 4, 2004, p. 644.

obtient l'autorisation de parler pour elle-même, sans la médiation des porte-paroles occidentaux. Mais peut-elle véritablement s'engager dans un tel combat ? *La subalterne peut-elle parler ?* En d'autres mots, Spivak se demande si la subalterne peut cesser d'être subalterne.

« *The subaltern cannot speak* [la subalterne ne peut pas parler][1] ». La réponse péremptoire de Spivak dans la conclusion de son essai de 1989 ne laisse pas de doutes : la femme du Tiers Monde ne peut pas sortir de la subalternité. Pour soutenir son affirmation, Spivak donne l'exemple de Bhuvaneswari Bhaduri, une jeune fille indienne qui met fin à ses jours en 1926 pour des raisons politiques. Puisqu'elle craint que son entourage ne voie dans son geste qu'une tentative de sauver son honneur après être tombée enceinte, elle décide d'attendre les jours de la menstruation pour se suicider ; elle espère ainsi échapper au malentendu. Pourtant, son effort n'a pas été suffisant. Spivak rapporte les réponses qu'elle a obtenues après s'être renseignée sur l'histoire de Bhaduri :

> Two responses : (a) Why, when her two sisters, Saileswari and Raseswari, led such full and wonderful lives, are you interested in the hapless Bhuvaneswari ? (b) I asked her nieces, *it appears that it was a case of illicit love*[2].
>
> Deux types de réactions : (a) Pourquoi étais-je intéressée aux malheurs de Bhavaneswari si ses deux sœurs, Saileswari et Raseswari, avaient vécu pleinement leurs vies merveilleuses ? (b) en interrogeant ses nièces, *il paraît que c'est un cas d'amour illicite*.

D'après Spivak, cet épisode illustre l'échec de la parole de la subalterne. Bhaduri a tenté de parler pour elle-même, mais sa voix n'a pas été écoutée. Contrairement à ce que le groupe des *Subaltern Studies* estimait, la prise de parole des subalternes est irrécupérable : s'ils pouvaient parler et être écoutés, ils ne seraient plus subalternes. La négation d'un espace de parole est donc ce qui relègue les hommes et les femmes aux marges de l'hégémonie.

Cependant, le chapitre « History » de l'œuvre de 1999 *A Critique of Postcolonial Reason* présente une conclusion différente de celle de l'essai de 1988. Onze ans après

[1] « Can the Subaltern Speak ? », cit., p. 104.
[2] Idem (notre italique).

la première édition de « Can the Subaltern Speak ? », Spivak explique que son pessimisme de 1988 était dû à l'effarement irréfléchi qu'elle avait éprouvé en constatant l'échec communicatif de Bhaduri[1]. Spivak revient alors sur ses conclusions : la tragédie de la subalterne n'est pas l'impossibilité de parler, mais plutôt l'incapacité de se faire entendre[2]. Pour quitter la subalternité, il est nécessaire que le contenu de la *agency* des subalternes parvienne au destinataire occidental, et cela est impossible si les membres au centre de l'hégémonie n'apprennent pas à écouter. Une nouvelle question est donc posée : « how can we learn to listen ? [Comment pouvons-nous apprendre à écouter ?] »[3].

Pour entendre la voix de la subalterne, il est nécessaire de « désapprendre l'idéologie »[4], à savoir douter de la validité universelle des catégories cognitives eurocentristes et phallocentriques. Cela passe à travers l'adoption d'une attitude méfiante à l'égard des interprétations hâtives et simplistes[5], car elles risquent de fausser le message des subalternes en les réduisant ainsi au silence, comme l'épisode de Bhaduri nous le montre. Lorsque les subalternes expriment leur capacité d'action, il est nécessaire de se laisser entièrement guider par eux, à travers une opération mentale comparable à la suspension consentie de la crédulité en littérature[6]. Au contact avec la parole subalterne, nous devrions « suspendre » notre version de la vérité dans le but d'en accueillir une autre facette. Concrètement, cela équivaut à faire cesser le ventriloquisme occidental et à permettre donc aux subalternes d'accéder à l'hégémonie sans l'intervention de médiateurs occidentaux.

Nous avons donc vu comment la notion de « subalternité » a évolué au cours du XXe siècle. Dans les années 1930, Antonio Gramsci définit la subalternité comme l'état propre aux membres des groupes sociaux qui ont été exclus de l'hégémonie. Cinquante ans plus tard, l'historien Ranajit Guha et les autres co-fondateurs du groupe des *Subaltern Studies* exploitent la pensée gramscienne pour repenser l'historiographie indienne ; leur but est de combler les vides du récit colonial à travers l'inclusion des

---

[1] *A Critique of Postcolonial Reason…*, *op. cit.*, p. 308.
[2] Spivak, Gayatri Chakravorty, « In Response », dans *"Can the Subaltern Speak ?" : Reflections on the History of an Idea*, *op. cit.*, p. 228.
[3] Morris, Rosalind. « Introduction », dans : *ibid.*, p. 16.
[4] Ibid., p. 4.
[5] Ibid., p. 5.
[6] « Hyper-self-reflexive development ?... », art. cit., p. 642.

textes subalternes. Enfin, en 1988 et en 1999, la théoricienne de la littérature Spivak réfléchit sur la figure de *la* subalterne, la femme du Tiers Monde « altérisée » aussi bien par l'Occident en raison de sa race, que par ses concitoyens en raison de son genre.

Les contributions que nous avons analysées partagent la même problématique : la représentation des subalternes. Aussi bien Gramsci que le collectif des *Subaltern Studies* s'intéressent aux moyens par lesquels les subalternes sont évoqués ou bien écartés de la narration dominante : il est question des actions et des actes de parole des subalternes, ainsi que du point de vue à partir duquel l'histoire est racontée. La littérature étant un terrain idéal de la représentation, il n'est pas étonnant de constater que la réflexion subalterne s'est éloignée de l'historiographie pour privilégier le canal de la fiction. Analyser une œuvre littéraire au prisme de la subalternité signifie d'abord se demander si le point de vue utilisé permet la présence subalterne ; en d'autres termes, il importe de comprendre si et dans quelle mesure la narration est filtrée à travers les yeux de l'hégémonie. Ensuite, il est nécessaire d'identifier les subalternes inscrits dans les vides et les silences du texte : qui sont-ils ? Pourquoi ont-ils été mis à l'écart ? Quels sont les axes qui les oppriment ? Enfin, il est utile de vérifier si le narrateur concède aux subalternes un espace où ils peuvent exprimer leur *agency* et jouir de la parole. Il faut donc comprendre si dans le texte que nous analysons *les subalternes peuvent parler* ou pas, et par quelles stratégies littéraires cela est possible. Tel est le but de notre recherche autour des romans d'Albert Camus.

Chapitre II

La réception tardive des études postcoloniales et subalternes en France

Les études postcoloniales et subalternes ont connu un succès immédiat dans les pays anglophones où elles ont vu le jour dans les années 1970-1980. En revanche, la critique française a généralement été réticente à leur égard : elle n'a accepté la portée et la valeur de ces recherches qu'à partir des années 2000[1]. En outre, le débat tardif qui s'est instauré entre les critiques francophones et anglophones a été plus polémique que constructif et a rarement engendré de nouvelles problématisations scientifiques[2]. En raison de ces contrastes, il nous semble important de comprendre les motivations de la « non-réception[3] » des *Postcolonial* et *Subaltern Studies* en France afin de justifier notre travail, dont le corpus littéraire français a été analysé surtout d'un point de vue critique anglosaxon. En décrivant les causes et les conséquences de la réception tardive des études postcoloniales et subalternes en France et dans le monde francophone, nous verrons brièvement qu'il existe en premier lieu un problème pratique de disponibilité des œuvres et nous nous interrogerons sur les conséquences de la lecture de telles œuvres en traduction. Ensuite, nous analyserons les motivations idéologiques de ce retard, qui tiennent notamment au recul du marxisme en France dans les années 1970 et aux manières différentes de penser la mixité ethnique entre les deux sociétés.

2.1. La langue : une source de méfiance

La langue a été l'une des causes majeures qui ont empêché la diffusion immédiate des nouvelles études anglosaxonnes dans le contexte universitaire français. Il s'agit avant tout d'un problème de traduction. Les œuvres qui ont dessiné le panorama de la théorie postcoloniale n'ont été disponibles qu'en anglais pendant une décennie. En conséquence, les réflexions anglophones ont fait l'objet d'approfondissements avant

[1] « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », p. 150.
[2] Joubert, Claire, « Le "postcolonial" à la différence des langues : culture, politique et enjeu du monde », dans *Le Postcolonial comparé. Anglophonie, Francophonie*, dir. Claire Joubert, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. Littérature Hors Frontière, 2014, p. 17.
[3] « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », p. 150.

que le public francophone n'ait eu accès aux traductions, ce qui a contribué à la méfiance de la critique française[1]. Cependant, le rôle des traductions a suscité le débat. Certains estiment que l'intérêt du public français pour les théories postcoloniales a augmenté à partir du moment où des éditions françaises ont été publiées[2]. En revanche, d'autres blâment les traductions pour la position anti-postcoloniale de bien des chercheurs français et francophones : elles auraient compromis, voire faussé, la compréhension des thèses tenant aux *Postcolonial* et *Subaltern Studies*[3]. Les problèmes de traduction sont donc avant tout des problèmes de réception. Cela permet d'expliquer le succès de la *French Theory* dans les pays anglosaxons. La plupart des théoriciens du postcolonial lisent les œuvres des philosophes français des années 1970 en langue anglaise : leurs approches et leurs conclusions sont donc influencées par la traduction et par les notes des traducteurs[4]. Les emplois que la critique anglosaxonne a faits de la *French Theory* sont donc différents de ceux qui ont été développés au sein de la société française, ce qui explique partiellement la disproportion de succès des penseurs poststructuralistes aux États-Unis et en France[5].

Deuxièmement, la langue constitue un problème idéologique. Puisqu'elle est considérée comme un outil de « colonisation » des esprits, la langue provoque le débat entre le parti anglophone et francophone. La méfiance envers la langue anglaise de la part du public francophone est souvent interprétée comme un signe de la nostalgie de l'ancienne grandeur de la langue française. Ainsi, sur le plan culturel, les milieux académiques français ont repoussé les travaux anglosaxons de crainte qu'ils ne contribuent à l'affirmation des valeurs angloaméricaines dans le débat francophone[6]. En ce qui concerne le monde anglosaxon, il doute de la bonne foi de la F/francophonie (au sens politique et linguistique du terme). Rappelant le rôle essentiel que jouait la

---

[1] Hale, Thomas, « Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies by H. Adlai Murdoch and A. Donadey », *Comparative Literature Studies*, vol. 44, n° 3, 2007, p. 329.
[2] « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », art. cit., p. 157.
[3] Mbembe, Achille, « Faut-il provincialiser la France ? », *Politique africaine*, vol. 119, n° 3, 2010, p. 178.
[4] Les seuls théoriciens du postcolonial qui peuvent aborder les œuvres françaises et francophones en langue originale sont Edward Said et Gayatri Chakravorty Spivak. En outre, la réception américaine de l'œuvre *De la Grammatologie* de Jacques Derrida est contaminée par l'influence de Spivak, qui en est la première traductrice. Voir aussi : Combe, Dominique, « Edward W. Said, Frantz Fanon et Aimé Césaire », dans *Le Postcolonial comparé…*, *op. cit.*, p. 115-116.
[5] McLeod, John, « Contesting Contexts : Francophone Thought and Anglophone Postcolonialism », dans *Francophone Postcolonial Studies : a Critical Introduction*, dir. Charles Forsdick, David Murphy, Londres, Arnold, 2003, p. 198.
[6] Moura, Jean-Marc, « Critique francophone du postcolonial et critique postcoloniale de la francophonie », dans *Le Postcolonial comparé…*, *op. cit.*, p. 87.

langue française dans les pratiques d'assimilation des indigènes, les milieux académiques anglosaxons considèrent la Francophonie comme une manifestation néocoloniale[1]. En outre, d'après une partie de la critique anglosaxonne, la F/francophonie perpétue l'aliénation de l' « autre » puisqu'elle postule l'existence d'un centre métropolitain par rapport auquel se définit le « reste »[2]. La F/francophonie serait alors une « force centripète[3] », tandis que les recherches postcoloniales et subalternes sont « centrifuges » car elles s'intéressent aux marges. Aussi bien le parti anglophone que le parti francophone craignent donc de subir les effets de la hiérarchisation culturelle qui pourrait dériver de la « colonisation » linguistique des domaines académiques.

2.2. Le recul du marxisme en France

Prenons maintenant en considération les raisons de nature idéologique qui ont compromis la réception des études postcoloniales et subalternes en France. L'essor des nouveaux travaux dans les milieux universitaires et artistiques anglosaxons est contemporain du recul du marxisme dans l'Hexagone[4]. Une bonne partie des intellectuels français prend les distances des théories marxistes traditionnelles : à cause de l'échec de l'expérience soviétique, ils s'efforcent de modérer leur adhésion à la gauche sans pour autant employer les termes de la droite[5]. En conséquence, à partir de la seconde moitié des années 1970, le débat intellectuel se dépolitise : les facultés françaises délégitiment les interprétations socio-économiques de l'histoire en faveur de lectures anthropologiques[6]. De manière générale, l'attention et l'intérêt se déplacent du mouvement ouvrier vers les groupes sociaux et vers les individus[7] : les travaux portent

[1] Parker, Gabrielle, « "Francophonie" and "universalité" : Evolution of two Notions conjoined », dans *Francophone postcolonial studies…*, *op. cit.*, p. 92. Voir aussi : Goheneix-Polanski, Alice, « L'argument civilisateur dans la doctrine coloniale de la langue française », dans *Le Postcolonial comparé…*, *op. cit.*, p. 101.
[2] « Critique francophone du postcolonial et critique postcoloniale de la francophonie », cit., p. 100.
[3] Ibid., p. 84.
[4] « Faut-il provincialiser la France ? », art. cit., p. 161.
[5] Ibid., p. 142.
[6] « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », art. cit., p. 158.
[7] Ibid., p. 159.

sur la sociabilité populaire, la vie quotidienne, l'urbanisme, la mobilité sociale etc[1]… Aussi le « décrochage[2] » du marxisme en France compromet-il la réception des nouvelles études anglosaxonnes, qui sont perçues comme un symptôme du gauchisme que l'on essaye de dépasser[3]. En outre, les critiques anglosaxons sont accusés de « militantisme expiatoire[4] » et le tiers-mondisme[5] qui imprègne leurs recherches postcoloniales et subalternes est interprété comme une manifestation de repentance qui empêcherait une évocation sereine de la mémoire[6].

2.3. Entre universalisme et multiculturalisme

Enfin, le retard de la réception des études postcoloniales et subalternes en France s'explique par la manière opposée qu'ont la société française et anglosaxonne de concevoir les identités culturelles, et ceci à cause de leurs histoires coloniales différentes. Le débat postcolonial s'est polarisé autour des notions d'universalisme et de multiculturalisme. D'une manière générale, l'universalisme français proclame l'égalité entre les individus au nom d'une idée abstraite d'être humain qui est l'héritage de *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*[7]. La différence (d'ethnie, de genre, de religion etc…) n'est donc pas reconnue par l'universalisme. En revanche, le multiculturalisme est fondé sur une politique de la différence : la société est subdivisée en communautés qui se définissent à partir de leur altérité. L'avènement des études postcoloniales et subalternes a engendré une série de disputes où les partisans de l'universalisme et du multiculturalisme se sont attaqués réciproquement. D'une part, le parti anglosaxon a dévoilé l'hypocrisie des tendances universalistes françaises ; de

[1] « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », art. cit., p. 159.
[2] « Faut-il provincialiser la France ? », art. cit., p. 161.
[3] Ibid., p. 162.
[4] Idem.
[5] Dans une acception large, le « tiers-mondisme » désigne l'intérêt et la solidarité pour le Tiers-Monde.
[6] « Critique francophone du postcolonial et critique postcoloniale de la francophonie », cit., p. 87.
[7] Wihtol de Wenden, Catherine, « Debating Cultural Difference in France », dans *The Construction of minority identities in France and Britain*, dir. Gino Raymond, Tariq Modood, Londres, Palgrave Macmillan, 2007p. 49.
Le premier article de la *Déclaration* proclame que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ».

l'autre, le parti francophone a redimensionné la valeur des pratiques multiculturelles anglosaxonnes.

D'après bien des critiques, l'universalisme français se veut égalitaire tout en favorisant implicitement la discrimination. La cause d'un tel paradoxe réside dans l'idée abstraite d'être humain qui est l'héritage de l'humanisme des Lumières et du républicanisme de la seconde moitié du XIXe siècle. Les pratiques universalistes ignorent délibérément les attributs particuliers de l'individu au nom de l' « Homme » et du « Citoyen », afin de garantir l'unité de la nation et de l'homogénéité socio-culturelle. Cependant, la définition d' « Homme » soulève de nombreuses perplexités en raison de son caractère exclusif : pendant longtemps, elle a légitimé une série de stratégies visant à déshumaniser l' « autre » afin de rendre impossible l'application *universelle* des droits qui ont été élaborés à partir des mêmes principes universalistes[1]. En particulier, à l'époque coloniale, la République forge une définition d' « Homme » qui est basée sur l'opposition entre les Occidentaux civilisés et les indigènes primitifs[2]. Le sens moral supérieur des premiers leur impose de « civiliser » les seconds : cette forme abusive de bonne foi prend le nom de « mission civilisatrice » et elle constitue l'un des grands arguments en faveur de la colonisation[3]. Toutefois, dans le même temps, les Européens ne peuvent pas remplir leur tâche car l'assimilation de l' « autre » entraîne la perte des privilèges des Occidentaux. L'indigène est donc l'objet d'une double volonté paradoxale : son « humanité » est à la fois réclamée et niée[4], et ceci dans le but de poursuivre les principes universalistes sans pour autant renoncer aux apanages dérivant de la colonisation. En d'autres termes, l'universalisme est accusé d'avoir permis l'essor d'une idée libérale de la colonisation, qui se résume dans la formule sartrienne d' « humanisme raciste[5] ». De nombreux critiques pensent que l'héritage de la lecture abusive de l'universalisme est encore opérant dans la société française de nos jours. Achille Mbembe, l'une des voix les plus influentes du panorama postcolonial actuel, affirme que « l'effet pervers de l'indifférence aux différences est

---

[1] Rosell, Mireille, « Tactical Universalism and New Multiculturalist Claims in Postcolonial France », dans *Francophone postcolonial studies…*, *op. cit.*, p. 136.
[2] « Faut-il provincialiser la France ? », art. cit., p. 181.
[3] Gallissot, René, *La République française et les indigènes : Algérie colonisée, Algérie algérienne (1870-1962)*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2006, p. 14.
[4] Sartre, Jean-Paul, « Préface à l'édition de 1961 des *Damnés de la terre* », dans *Les Damnés de la terre* [1961], dans *Œuvres*, op. cit., p. 440.
[5] Ibid., p. 444.

une relative indifférence aux discriminations[1] » car la volonté d'homogénéiser le corps social entraîne paradoxalement la stigmatisation des différences. Il est d'autant plus intéressant de remarquer que la valorisation des principes universalistes républicains est à l'ordre du jour en France aussi bien à droite qu'à gauche[2], d'où la condamnation générale de l'universalisme venant de la part des critiques anglosaxons.

La critique française a répondu à ces accusations d'hypocrisie en dénonçant les insuffisances du multiculturalisme anglosaxon. La diversité est au cœur du multiculturalisme : la définition de l'identité d'un tel groupe social est donc fondée sur l'écart qui existe entre tel autre groupe social. La communauté est l'acteur et le destinataire des pratiques multiculturalistes et chaque communauté se distingue des autres par les « différences » qui sont propres à ses individus. Toutefois, d'après bien des chercheurs, les individus se reconnaissent seulement comme partie exclusive du groupe auquel ils appartiendraient, ce qui engendre une fragmentation, voire une ghettoïsation de la société[3]. L'adhésion aux valeurs promues par l'État en est compromise, d'où les préoccupations des partisans du Républicanisme « à la française » pour qui l'homogénéité sociale est essentielle. Cette réflexion trouve une nouvelle contextualisation dans le domaine des études postcoloniales et subalternes, qui sont considérées comme l'une des manifestations des positions multiculturalistes. La dissolution de l' « homme universel » au profit de l' « homme différent » qu'a opérée la réflexion postcoloniale[4] est dénoncée comme la cause d'un certain relativisme culturel qui interdit toute prise de position incisive.

Les postures que nous avons retracées ont certainement été nuancées dans de nombreuses études significatives. À titre d'exemple, Jean-Loup Amselle montre que l'Empire et la République ont adopté des politiques multiculturelles « à la française »[5] : les principes universalistes n'ont donc pas fait obstacle à des pratiques polyvalentes dans les réalités extra-métropolitaines à l'époque coloniale. Ou encore, Homi Bhabha[6] propose de remplacer l'idée de multiculturalisme par celle d'hybridité, qui permettrait

---

[1] « Faut-il provincialiser la France ? », art. cit., p. 170.
[2] Ibid., p. 53.
[3] *Francophone postcolonial studies…*, *op. cit.*, p. 9.
[4] « Faut-il provincialiser la France ? », art. cit., p. 162.
[5] Voir Amselle, Jean-Loup, *Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume* [1996], Paris, Flammarion, coll. Champs, 2001.
[6] Il est intéressant de constater que la proposition d' « hybridité » vient d'un philosophe indien qui a été naturalisé américain. La théorie postcoloniale a été influencée par les expériences de vie des critiques, qui sont souvent porteurs d'un héritage culturel double.

de penser la culture au singulier, comme une « culture *inter*nationale[1] », et d'esquiver ainsi les pièges de l'exotisme et de l'incompatibilité des cultures qui minent le multiculturalisme[2]. En outre, malgré le ton polémique du débat, bien des critiques ont recherché une troisième voie pour échapper à la dichotomie universalisme-multiculturalisme, égalité-différence[3]. L'acceptation des études anglosaxonnes en France et de la participation de la critique française au débat ne peut se réaliser qu'au moment où un modèle idéologique cesse d'être perçu comme un antidote de l'autre. Penser l'identité et la différence de manière nouvelle est donc une nécessité primaire pour la régénération des études postcoloniales et subalternes.

À la lumière de ce bilan, il apparaît que l'absence de traductions n'a influencé que partiellement la réception des études postcoloniales et subalternes en France ; les motivations principales sont avant tout de nature idéologique. Afin de développer un discours objectif, il est donc important de contextualiser les œuvres et les textes secondaires sur lesquels on travaille ; également, un point de vue comparatiste permet d'instaurer le dialogue entre les milieux académiques anglophones et francophones. Comme l'a écrit Robert Young, les études postcoloniales sont le résultat d'un « *franglais mixture*[4] » : c'est le « voyage » des idées qui en a permis l'essor, ainsi que l'adaptation aux contextes qu'elles ont rencontrés[5]. C'est dans cette perspective que nous inscrivons notre travail de recherche. Il nous semble que l'analyse de l'œuvre romanesque d'Albert Camus explicite la « troisième voie » que les études postcoloniales et subalternes devraient entreprendre : la théorie postcoloniale anglosaxonne n'est pas incompatible avec la littérature française, pourvu qu'elle prenne en considération ses particularités historiques et sociales.

---

[1] *Francophone postcolonial studies…*, *op. cit.*, p. 50.
[2] *Idem*. L'hybridité a été définie et analysée dans Bhabha, Homi, *The Location of culture*, Londres, Routledge, 1994.
[3] Silverman, Max, « The French Republic Unveiled », dans *The Construction of Minority Identities*, op. cit., p. 69.
[4] « Contesting contexts… », cit., p. 192.
[5] Idem.

Chapitre III

L'Algérie d'Albert Camus

Dans les chapitres précédents, nous avons défini la notion de « subalternité » et montré quel peut être l'intérêt d'analyser les romans d'Albert Camus au prisme des études postcoloniales et subalternes. Nous avons également insisté sur la nécessité de contextualiser les œuvres qui font l'objet d'une analyse postcoloniale, et ceci dans le but d'adapter les outils théoriques au cadre sociohistorique spécifique des textes. En ce qui concerne notre travail d'analyse des romans d'Albert Camus, il importe donc de rappeler brièvement l'histoire de l'Algérie française, de la conquête de 1830 jusqu'à la guerre d'indépendance (1954-1962). En particulier, nous évoquerons les politiques françaises qui ont été adoptées pour administrer la société multiethnique algérienne. En outre, nous rendrons compte de la terminologie qui était employée pour désigner les différentes communautés de l'Algérie française. Ces prémisses nous permettront de comprendre les choix narratifs et lexicaux d'Albert Camus que nous analyserons dans la deuxième partie de notre recherche. Enfin, nous retracerons le parcours intellectuel de l'écrivain afin d'établir par la suite un lien entre ses positions idéologiques et la rédaction des trois romans que nous prendrons en considération.

3.1. L'aventure coloniale française en Algérie

Depuis le début du XIXe siècle, une profonde crise économique et socio-politique frappe la régence d'Alger, qui est un état semi-indépendant de l'Empire ottoman. La France profite de la détresse d'Alger pour attaquer la ville à la suite d'un incident diplomatique. À travers la campagne militaire algérienne, le roi Charles X espère réaffirmer l'ancienne gloire de l'Armée et de la marine française et gagner ainsi en popularité ; le 5 juin 1830, Alger capitule. Néanmoins, les « Trois Glorieuses » aboutissent au renversement du roi et l'Algérie devient un problème de la Monarchie de Juillet. L'instauration d'une colonie serait trop dispendieuse, mais le renoncement

au territoire algérien provoquerait le mécontentement du peuple[1]. En outre, le terme de « colonie » suscite un certain malaise au Parlement français car son emploi implique une réflexion sur les modalités de la domination coloniale elle-même[2]. Dans un premier temps, Louis-Philippe consent à l' « occupation restreinte » du territoire, en parvenant à un faible accord avec le chef de la résistance algérienne Abd el-Kader. L'occupation du territoire et la répression des rebelles sont violentes : aussi bien les partisans du maintien de l'Algérie que ses détracteurs condamnent moralement la brutalité des missions[3]. Ensuite, dans les années 1840, l'idée de faire de l'Algérie le « prolongement de la France[4] » se répand parmi un nombre croissant de parlementaires qui hésitent devant le terme de « colonie » à cause de son acception négative[5], sans pour autant être disposés à renoncer à une base stratégique en mer Méditerranée[6]. Le projet se concrétise en 1848 : l'Algérie est départementalisée.

Cependant, l'Algérie a toujours été considérée comme une « colonie de peuplement » bien qu'elle n'ait pas été officiellement reconnue comme telle[7]. Dans un premier moment, des colons militaires français s'installent dans les principales villes algériennes. Ensuite, à partir des années 1850, ce sont plutôt des civils venant de France qui partent pour s'établir en Algérie : ce sont pour la plupart des chômeurs et des insurgés, des « quarante-huitards » à qui l'on a promis des terres pour qu'ils s'en aillent. Enfin, pendant la IIIe République, la population européenne en Algérie augmente significativement à cause de la perte d'importance de l'Armée ; en effet, ce sont les militaires qui ont jusqu'à ce moment évité l'installation massive des civils européens sur le sol algérien pour des raisons de sécurité. À partir de la fin du XIXe siècle, la société algérienne est donc multiculturelle : les populations autochtones (arabes, berbères et juives) partagent les mêmes lieux que les communautés européennes, qui sont principalement composées de Français, Espagnols mahonnais, Italiens, Maltais et Grecs.

---

[1] Blais, Hélène, « "Qu'est-ce qu'Alger ?" : le débat colonial sous la Monarchie de Juillet », *Romantisme*, vol. 139, n° 1, 2008, p. 20.
[2] Ibid., p. 21.
[3] Ibid., p. 25.
[4] Ibid., p. 30.
[5] Le terme de « colonie » évoque l'esclavagisme et l'oppression ainsi que l'échec du premier empire colonial français ; dans : ibid., p. 31.
[6] *La République française et les indigènes…*, p. 29.
[7] Falaize, Benoît et al., « Migration, culture et représentations », dans *Pour une histoire franco-algérienne : en finir avec les pressions officielles et les lobbies de mémoire*, dir. Frédéric Abécassis, Gilbert Meynier, Paris, La Découverte, 2008, p. 160.

Pourtant, le statut juridique des habitants de l'Algérie française n'est pas le même pour tous. Dans les premières années de conquête, les seuls « citoyens français » en Algérie sont les colons venant de France. Le reste de la population est « non pleinement française[1] » : les immigrés européens sont proprement des « étrangers », alors que les indigènes arabes, berbères et juifs sont des « sujets français » qui ne jouissent pas des droits civils et politiques[2]. La discrimination dont souffrent les indigènes est aussi bien raciale que confessionnelle : c'est l'identification à une « race » et à une religion qui définit leur position sociale, qui est d'ailleurs toujours inférieure à celle du citoyen français.

En 1870, les indigènes « israélites » deviennent officiellement des citoyens français. Entre 1870 et 1889, les « étrangers » sont naturalisés ; la troisième génération d'immigrés naît donc française[3]. À ce moment, les indigènes « arabes[4] », eux, ont la nationalité française, mais ils ne bénéficient toujours pas de la citoyenneté et des droits qu'elle octroie[5]. Ils ne peuvent pas profiter des lois de naturalisation à cause de leur statut d' « indigènes », la naturalisation étant réservée aux « étrangers ». La position juridique des indigènes en Algérie française est donc paradoxale :

> *De jure*, le musulman d'Algérie est français. Mais la nationalité du musulman d'Algérie, vidée de ses principaux droits et de son sens, ne peut devenir « pleine » que par une procédure réservée en droit français à l'étranger le moins « assimilé ». *De facto*, les musulmans d'Algérie étaient traités comme des ressortissants d'une origine étrangère la plus indésirable, dont on ne laissait entrer les membres qu'au compte-goutte[6].

Au tournant du siècle, les « nouveaux » Français se proclament « Algériens » : en d'autres termes, ils conçoivent leur présence comme légitime et autant – voire plus – « autochtone » que celle des indigènes[7]. Cependant, l'expression d' « Algérien » ne

---

[1] Weil, Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée », *Histoire de la justice*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 97.
[2] Ibid., p. 95.
[3] *La République française et les indigènes…*, p. 28.
[4] En Algérie française, le terme d' « Arabe » est un ethnotype qui inclut et les indigènes musulmans et les indigènes berbères. Les Européens ne distinguent pas les deux communautés et le terme d' « Arabe » manifeste donc cette confusion. Lorsque nous mettons le mot d' « Arabe » entre guillemets, nous l'utilisons dans l'acception qu'il avait pour les Français d'Algérie et pour les Européens métropolitains.
[5] Fargues, Dominique, *Mémoires de Pieds-noirs*, Paris, Flammarion, coll. Mémoires de…, 2008, p. 54.
[6] « Le statut des musulmans en Algérie coloniale... », art. cit., p. 104.
[7] Chaulet Achour, Christiane, « La mise en danger de l'autochtonie : de "Noces" à "L'Hôte" », *L'Esprit Créateur*, « Albert Camus and the Art of Brevity », vol. 44, n° 4, 2004, p. 7.

s'applique toujours pas aux indigènes : ils sont encore considérés comme des « Musulmans français[1] », bien que certains d'entre eux aient enfin été naturalisés. Toutefois, la naturalisation des indigènes requiert des procédés administratifs longs et compliqués qui découragent les postulants. En outre, ils sont obligés de renoncer à leur « statut coranique » qui serait incompatible avec les coutumes et les lois françaises, d'où la méfiance de bien des « Arabes » à l'égard de la naturalisation[2].

À partir des années 1920 prennent leur essor les mouvements qui défendent l'identité culturelle indigène et qui prônent l'indépendance de l'Algérie[3]. Vu le mécontentement général, l'État français accorde plus de droits aux « Arabes » ; cependant, les résolutions qui sont prises perpétuent les inégalités entre les citoyens français et les sujets indigènes[4]. En outre, ces lois sont souvent contestées et par les représentants des colons et par ceux des indigènes : les premiers craignent la perte des privilèges des Français qui reposent sur l'existence même des sujets, alors que les seconds ne sont pas disposés au compromis. Le projet de loi Blum-Viollette de 1936 est un exemple de telles controverses. Le gouverneur d'Algérie Léon Blum propose qu'un nombre croissant de Français musulmans puissent obtenir la citoyenneté française tout en gardant leur statut coranique ; le projet n'est approuvé ni par les élus des colons, ni par les membres des milieux nationalistes algériens pour les raisons que nous avons vues[5]. Dans les années 1940, les partis indépendantistes algériens jouissent d'un consensus croissant parmi les masses indigènes ; l'État concède alors davantage de droits sociaux et civiques aux « Arabes ». Pourtant, ces concessions ne suffisent pas à empêcher le déroulement des événements politiques et militaires qui mènent à l'indépendance de l'Algérie en 1962, au bout de huit ans de conflit armé.

Albert Camus n'assiste pas à la fin de la guerre : il meurt en 1960 en France. Cependant, il a été témoin et des politiques discriminatoires françaises contre les indigènes de la première moitié du XXe siècle, et de la suite de violences propre aux « événements d'Algérie[6] ». La position d'Albert Camus à l'égard de telles

---

[1] *La République française et les indigènes…*, p. 29.
[2] « Le statut des musulmans en Algérie coloniale… », art. cit., p. 101.
[3] Ibid., p. 107.
[4] *Mémoires de Pieds-noirs, op. cit.*, p. 54.
[5] *Ibid*., p. 108.
[6] Pendant une trentaine d'années, la France n'a pas reconnu le conflit algérien comme une guerre proprement dite ; elle a préféré parler généralement d' « événements d'Algérie ».

circonstances a souvent été critiquée. En particulier, ses déclarations sont au cœur des polémiques à partir de la moitié des années 1950 quand la guerre éclate.

3.2. La position d'Albert Camus : la « troisième voie »

Une expression forgée par Camus a été choisie pour décrire les postures éthiques et idéologiques de l'écrivain : celle de « pensée de midi »[1]. D'après Albert Camus, le recours à la violence dans le contexte révolutionnaire doit connaître des limites : son emploi doit être exceptionnel. Lorsque les actes violents sont menés à l'excès et qu'ils sont banalisés, la révolution devient illégitime malgré la bonne foi de ses exécuteurs[2]. Or, la « pensée de midi » répond à l'exigence d'éviter le conflit violent au moment de la révolution[3]. Il ne s'agit pas de la pratique du « juste milieu » : ce n'est pas la recherche du compromis. Il s'agit plutôt de l'effort de « rester humain » au moment où des conditions extérieures exigent une réponse ferme de la part de l'individu. La « pensée de midi » est fondée sur la pratique du discernement : c'est une « tension constante entre les extrêmes[4] ». Lorsque l'individu est appelé à prendre parti, il ne doit pas oublier l'existence d'une « troisième voie[5] » qui lui permettrait de garder intacte son humanité.

Puisque les systèmes idéologiques sont fortement polarisés, il n'existe pas de « troisième voie » : Albert Camus s'en méfie donc. Tout en restant proche des milieux socialistes qu'il fréquente depuis sa jeunesse à Alger, l'écrivain prend les distances de toute doctrine totalitaire, peu importe qu'elle soit de droite ou de gauche. Ainsi, dans les années 1940, il met sa plume au service de la Résistance française contre le nazisme, de même que, moins qu'une décennie plus tard, il dénonce les horreurs du stalinisme au moment où la plupart des intellectuels communistes sont aveuglés par l'utopie soviétique. À cause de sa critique du communisme stalinien, Albert Camus s'éloigne de la société intellectuelle de la Rive Gauche qui l'a accueilli dès la publication de

[1] Voir Chabot, Jacques, *Albert Camus, « la pensée de midi »*, Aix-en-Provence, Édisud, 2002.
[2] Lévi-Valensi, Jacqueline, « Introduction », *OC I*, p. XXXIX.
[3] Kritzman, Lawrence, « Camus's Curious Humanism or the Intellectual in Exile », *MLN*, vol. 112, n° 4, 1997, p. 52.
[4] « Introduction », *OC I*, cit., p. LVI.
[5] Ibid., p. LV.

L'Étranger chez Gallimard en 1942. Sous l'influence de Jean-Paul Sartre et de Francis Jeanson, Paris prend la clairvoyance d'Albert Camus pour de la naïveté, voire de la lâcheté, qui empêcherait toute action concrète contre l'ordre établi[1]. La rupture entre l'extrême gauche française et l'écrivain devient définitive lorsque la guerre d'Algérie éclate et que Camus est accusé de prendre les défenses des « colons » européens.

Albert Camus a milité en faveur de la population autochtone algérienne depuis sa jeunesse. Dans les années 1930, il collabore pour le journal *Alger républicain* où il dénonce l'iniquité de la misère algérienne, dont souffrent notamment les indigènes à cause des politiques coloniales françaises[2]. En outre, Camus soutient le projet de loi Blum-Viollette dont nous avons déjà vu les objectifs[3]. En 1945, il déplore publiquement la violence de l'armée française pour réprimer les protestations des indigènes dans le Constantinois au moment où la France métropolitaine célèbre la Libération, et ne prête aucune attention aux événements d'outremer[4]. Lorsque la première bombe du Front de Libération National éclate en novembre 1954, Albert Camus est appelé à prendre position. Sa posture face aux « événements d'Algérie » est claire et publique :

> Il [se] déclare favorable à la proclamation par la France de la fin du statut colonial de l'Algérie (avec les deux collèges de vote réduisant les Algériens musulmans à la catégorie de sous-citoyens), à la constitution d'une nation autonome fédérée à la France sur le modèle suisse des cantons […] qui garantirait les droits des deux populations vivant dans ce pays[5].

En consentant au modèle fédéral, Camus nie son appui à la cause nationaliste algérienne. Il ne met pas en question la présence française sur le sol algérien : il n'envisage pas une « Algérie algérienne » car un état indépendant algérien sans la France n'a jamais existé. Toutefois, il proclame la fin du statut colonial et il milite en faveur de politiques françaises plus juste à l'égard des populations autochtones. Ensuite, Albert Camus refuse son soutien aux maquis arabes et il ne justifie d'aucune

[1] Voir Jeanson, Francis, « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps Modernes*, vol. 7, n° 79, 1952, p. 2070-2089.
[2] Gallissot, René, « Camus Albert (notice) », dans *Dictionnaire Algérie*, disponible sur https://bit.ly/2SEDldM, dernière consultation : le 26 janvier 2020.
[3] Morisi, Ève, *Albert Camus, le souci des autres*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études de littérature des XXe et XXIe siècles, 2013, p. 23-25.
[4] « Camus Albert (notice) », cit.
[5] Stora, Benjamin, « Albert Camus, prix Nobel au cœur de la tourmente algérienne », *Esprit*, janvier, n° 1, 2008, p. 18.

manière les actes terroristes du FLN qui frappent les civils, aussi bien les Européens que les Arabes. Dans le même temps, il condamne les forces de répression brutales que la France déploie[1]. Il inscrit donc sa posture dans le principe de la « pensée de midi » que nous avons précédemment évoqué. L'écrivain refuse de prendre position aux côtés de l'un ou de l'autre parti en lutte parce qu'ils recourent à la violence pour atteindre leurs objectifs et qu'il ne peut d'aucune manière justifier la barbarie.

La « révolte » de Camus est le résultat d'un choix réfléchi qui mène l'écrivain à invoquer la trêve civile lors d'un discours public qu'il tient le 22 janvier 1956 à Alger[2]. Camus s'adresse à la communauté arabe aussi bien qu'à la communauté européenne : il les exhorte à dénoncer les maux que leurs fondamentalistes ont commis au détriment des citoyens et il met ensuite l'accent sur la nécessité de garantir au moins la sécurité des civils[3]. Pourtant, les efforts d'Albert Camus sont voués à l'échec car les deux partis sont persuadés que la violence est permise si la cause pour laquelle l'on combat est digne. L'écrivain renonce donc à toute déclaration publique supplémentaire afin de ne pas aggraver la situation en Algérie[4]. Cette décision lui vaut le mépris et des factions indépendantistes algériennes et de la communauté pied-noire : pour tous, Albert Camus est un traître.

L'écrivain garde le silence jusqu'en décembre 1957, quand le prix Nobel de littérature lui est décerné ; il est alors obligé de prendre la parole. Dans le célèbre *Discours de Suède*[5], Camus réfléchit sur la mission poétique et sociale de l'artiste. D'après le lauréat, l'écrivain doit s'intéresser non seulement à son art, mais aussi à la communauté et, en particulier, à tous ceux qui subissent l'Histoire ; l'art n'est pas une jouissance solitaire et l'artiste, quoique solitaire, est au service des hommes. Par son art, l'écrivain doit poursuivre la vérité et la liberté. Bien que le discours soit imprégné de références explicites aux « événements d'Algérie », ce sont plutôt les déclarations qui suivent la réception du prix qui provoquent beaucoup de bruit. De ses interventions, la postérité n'a retenu qu'une poignée de mots qui ont été estropiés par le journaliste

---

[1] Il importe de rappeler que, du vivant de Camus, le groupe civilo-militaire philo-français OAS (Organisation Armée Secrète) n'existe pas encore : son action à base d'attentats ne commence qu'en 1962, à savoir un an après la mort d'Albert Camus. Il serait donc imprécis d'affirmer que l'écrivain a condamné le contre-terrorisme français.

[2] Camus, Albert, « Appel pour une trêve civile en Algérie » [1956], dans *Actuelles III. Choniques algériennes*, *OC IV*, p. 372-380.

[3] Zaretsky, Robert, « Silence follows : Albert Camus in Algeria », *Virginia Quarterly Review*, vol. 95, n° 4, 2010, p. 217-218.

[4] Ibid., p. 221.

[5] Camus, Albert, *Discours de Suède* [1958], *OC IV*, p. 235-291.

Dominique Birmann[1]. En réponse aux provocations d'un étudiant algérien de l'Université d'Upsalla, l'écrivain constate :

> En ce moment, on lance des bombes dans les tramways d'Alger. Ma mère peut être dans un de ces tramways. Si c'est cela, la justice, je préfère ma mère[2].

Or, la presse anticolonialiste française dénature le sens des déclarations de Camus et c'est sa version qui passe à l'histoire : il est désormais considéré comme un homme pour qui les intérêts personnels viennent avant le bien de la société. Dans les milieux parisiens de gauche, Camus n'est évoqué que pour rappeler avec mépris qu'il nie l'autodétermination du peuple algérien ; sa condamnation de la terreur ainsi que son engagement actif pour la concession de la grâce aux prisonniers partisans de l'indépendance[3] sont oubliés.

En particulier, la gauche considère Albert Camus comme un « colonisateur de bonne volonté[4] ». Il s'agit d'une expression qui a été forgée par Albert Memmi[5] dans l'œuvre *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur* (1957). Par cette expression, Memmi désigne les Français d'Algérie et les intellectuels de gauche qui ne s'opposent pas à l'occupation coloniale française du sol algérien, bien qu'ils plaident pour des réformes en faveur de la population indigène. Memmi ne croit pas qu'une telle position soit sincère, car « les privilèges que [le colonisateur de bonne volonté] dénonce à mi-voix, il en participe, il en jouit[6] ». La sienne est donc une « situation historique impossible[7] ». De nombreux critiques ont vu dans les observations de Memmi une référence explicite à la posture particulière de Camus des années 1950[8].

À cause du climat tendu et des polémiques qu'il a suscitées, Albert Camus ne prononce aucune autre déclaration publique ; il se limite à publier en 1958 une sélection

---

[1] *Albert Camus, totem et tabou…, op. cit.*, p. 26.
[2] *Idem*.
[3] « Albert Camus, prix Nobel au cœur de la tourmente algérienne », art. ., p. 17.
[4] Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur* [1957], Paris, Gallimard, coll. Folio Actuel, 1985, p. 54-57.
[5] Albert Memmi (1920-) est un écrivain et philosophe tunisien d'origine juive. À l'époque du protectorat français en Tunisie (1881-1956), il était donc considéré comme un indigène non musulman. Il a le mérite d'avoir peint la colonisation du Maghreb d'un point de vue particulier, qui est celui d'un « colonisé » devenant « colonisateur » en raison du changement du statut juridique de juifs maghrébins (que nous avons précédemment mentionné).
[6] *Portrait du colonisé…*, p. 44.
[7] *Ibid*., p. 62.
[8] Voir Allouche, Boussetta, « Albert Camus : colonisateur de bonne volonté ? », *Voix plurielles*, vol. 8, n° 1, 2011, p. 88-109.

de ses principaux écrits sur l'Algérie, précédée d'un avant-propos[1]. Pourtant, le romancier ne reste silencieux qu'apparemment. Dans la voiture où l'éditeur Michel Gallimard et Camus meurent le 4 janvier 1960, un manuscrit inachevé est retrouvé : c'est *Le Premier Homme*, qui est le roman de l' « épopée[2] » algérienne et de la cohabitation pacifique et juste des Européens et des communautés autochtones.

À la lumière de ce contexte, il apparaît évident qu'Albert Camus n'a pas voulu préserver le système colonial français en Algérie. Il plaide pour une société multiculturelle où les « Algériens » de toute origine possèdent les mêmes droits et les mêmes devoirs, d'où sa méfiance envers le projet d'indépendance algérienne qui prône l'évacuation des Européens. Camus craint que les « événements d'Algérie » puissent prendre la forme d'une dérive ultranationaliste et islamiste : il reproche donc aux milieux métropolitains de gauche de supporter une cause xénophobe tout en prétendant assumer une position éthique[3].

3.3. « Arabes » et « Algériens » : le « malaise terminologique » d'une époque

La « bonne foi » d'Albert Camus n'est pas mise en discussion par la critique littéraire de nos jours. La plupart des théoriciens du postcolonial, aussi bien les anglophones que les francophones, reconnaissent que l'écrivain s'est engagé contre la barbarie, et non pas en faveur du système colonial. Pour utiliser les mots d'Edward Said, Camus est généralement considéré comme un « homme moral dans un contexte immoral[4] ». Cependant, une partie de la critique postcoloniale interprète ses œuvres littéraires comme des manifestations de son adhésion *inconsciente* aux pratiques coloniales. C'est le travail de Said sur *L'Étranger* qui ouvre la voie à de telles analyses.

---

[1] Pervillé, Guy, « La communauté algérienne des écrivains face à la guerre d'Algérie », dans *Des hommes et des femmes en guerre d'Algérie*, actes du Colloque International de l'Auditorium du CNRS de Paris, 7-8 octobre 2002, dir. Jean-Charles Jauffret, Charles-Robert Ageron, Paris, Autrement, coll. Mémoires, 2003, p. 99.

[2] Rey, Pierre-Louis, Le Premier Homme *d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, coll. Foliothèque, 2008, p. 116.

[3] Haddour, Azzedine, « The Camus-Sartre Debate and the Colonial Question in Algeria », dans *Francophone postcolonial studies…*, p. 69.

[4] Said, Edward, « Albert Camus, ou l'inconscient colonial » [« Camus and the French Imperial Experience », dans *Culture and Imperialism*, 1993], *Le Monde diplomatique*, novembre 2000, disponible sur https://bit.ly/39sfdC9, dernière consultation : le 11 février 2020.

Dans le chapitre intitulé « Albert Camus ou l'inconscient colonial »[1] de *Culture et Impérialisme*, Said observe plusieurs « symptômes » d'internalisation de la violence coloniale de la part de l'écrivain pied-noir. En particulier, il met l'accent sur son utilisation négligente de la terminologie coloniale, par laquelle Camus reproduirait l'une des modalités d'oppression coloniale des indigènes. À l'instar de Said, de nombreux chercheurs ont étudié la valeur des ethnotypes des œuvres littéraires de Camus ; l'emploi de ces expressions génériques (« les Arabes », « la Mauresque » etc…) a été interprété comme un signal du consentement inconscient de Camus aux pratiques coloniales[2]. Or, il importe de contextualiser ces ethnotypes avant de tirer de telles conclusions.

Nous avons déjà évoqué le malaise de l'État français à l'égard de l'appellation des indigènes, lesquels sont indistinctement désignés comme « Arabes » ou « musulmans » bien que certains d'entre eux soient, par exemple, berbères. D'après l'historien René Gallissot, qui est spécialiste du Maghreb colonial, l'utilisation de l'ethnotype « Arabe » date des années 1830, à savoir des débuts de l'occupation française de l'Algérie[3]. Un siècle après, la communauté européenne d'Algérie utilise couramment cette expression pour indiquer les populations autochtones. Il s'agit d'un terme neutre, bien qu'il ait des racines coloniales ; le plus souvent, son acception est déterminée par l'émetteur et par la situation de communication :

> Rétrospectivement, l'emploi de ce terme dans le contexte colonial algérien a pu acquérir une connotation raciste ; mais à l'époque, il n'avait pas forcément cette connotation : cela dépendait du contexte spécifique de son emploi[4].

L'emploi des ethnotypes n'est donc pas une preuve suffisante pour affirmer qu'Albert Camus a adhéré à la doxa coloniale. Camus met en scène des « Arabes » car il n'existe aucun autre terme pour désigner les membres des communautés indigènes à son époque. Par ailleurs, l'écrivain n'aurait pas pu utiliser le terme d' « Algériens » car son emploi aurait provoqué des malentendus, cette expression désignant à l'époque les Européens

[1] « Albert Camus, ou l'inconscient colonial », cit.
[2] À titre d'exemple, voir *Albert Camus, totem et tabou..., op. cit.*, p. 38 ; voir aussi « Camus et les colonies : à rebours de l'histoire », art. cit., p. 82-83.
[3] *La République française et les indigènes…, op. cit.*, p. 10.
[4] Foxlee, Neil, « "Arabes", "Algériens" et autres appellations dans le discours camusien », *Bulletin de la Société des Études Camusiennes*, n° 88, 2009, p. 36.

d'Algérie pour qu'ils se différencient et des Français métropolitains et des indigènes[1]. D'autres auteurs de l'époque de Camus rencontrent le même problème terminologique. Les ethnotypes d'origine coloniale sont utilisés par les écrivains de l'École d'Alger[2], dont le rôle de médiateurs culturels entre les deux communautés est pourtant reconnu[3] et parmi lesquels certains ont publiquement pris parti pour l'indépendance algérienne. À titre d'exemple, Emmanuel Roblès[4] écrit dans son roman autobiographique *Jeunes Saisons*, publié en pleine guerre d'Algérie (1961) :

> Nous allions au "Village nègre", le quartier *arabe*, pour manger des pastèques qui, nous en étions sûrs, avaient là-bas, plus qu'ailleurs, une saveur délicieuse. […] Ce "Village nègre" était pauvre et triste, mais à certaines heures il s'animait et nous nous mêlions à la foule […]. Nous connaissions mal les *Arabes*. Au cœur d'un quartier essentiellement espagnol comme le nôtre, nous n'avions en classe aucun camarade *musulman*. Tout nous maintenait séparés d'eux […]. Mais, contrairement aux grandes personnes, nous étions sans préjugés à leur égard[5].

Le malaise juridique de l'État français par rapport à la question indigène semble donc se refléter sur la langue et, en conséquent, sur la littérature franco-algérienne de la période coloniale. L'œuvre d'Albert Camus est clairement l'une des manifestations de ce malaise : puisque c'est un produit culturel de l'Algérie française, elle rend compte du bagage de connaissances que les Français d'Algérie partagent. Or, ces connaissances peuvent rétrospectivement être inexactes ou incomplètes, voire moralement condamnables ; il est donc important pour la critique de nos jours de relativiser ces informations pour que l'œuvre de Camus soit reçue comme le fruit spécifique d'une époque qui, quoique terminée, ne cesse pas de nous interroger.

---

[1] Leperlier, Tristan, « Camus et la "littérature algérienne" : une notion stratégique dans l'espace littéraire francophone », *French Politics, Culture & Society*, vol. 35, n° 3, 2017, p. 70.

[2] L'École d'Alger est un mouvement artistique et littéraire qui se développe dans le département franco-algérien dans l'entre-deux-guerres. Ses membres rejettent l' « algérianisme » de la génération précédente, qui est un courant littéraire régionaliste fortement indigénophobe. D'ailleurs, les écrivains de l'École d'Alger ne sont pas seulement français : de nombreux artistes de langue arabe et française écrivent pour les revues que l'École supporte, tels que Kateb Yacine et Mouloud Feraoun.

[3] Cheniki, Ahmed, « Algérie-France. Expériences culturelles et aventures ambigües », *Hommes & Migrations*, vol. 4, n° 1298, 2012, p. 88.

[4] Emmanuel Roblès (1914-1995) est un écrivain français d'origine espagnole né à Oran. Il est l'un des membres principaux de l'École d'Alger et il contribue au succès des écrivains indigènes d'Algérie en France métropolitaine à travers la fondation de la collection « Méditerranée » aux Éditions du Seuil en 1952.

[5] Roblès, Emmanuel, *Jeunes Saisons* [1961], Paris, Seuil, 1995, p. 31 (notre italique).

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre IV

L'Étranger

La gestation de *L'Étranger* est contemporaine à l'activité journalistique d'Albert Camus à *Alger Réublicain*. Cependant, la rédaction du roman ne commence véritablement qu'au début de 1940, quand Albert Camus quitte l'Algérie et arrive à Paris. Le roman est publié chez Gallimard en 1942, grâce à la médiation de Pascal Pia, Jean Paulhan et Jean-Paul Sartre[1]. En particulier, l'analyse existentialiste de Sartre contribue au succès de l'œuvre dès sa parution, bien que Camus ne soit pas satisfait de l'intérêt qu'elle reçoit : « La critique : médiocre en zone libre, excellente à Paris. Finalement tout repose sur des malentendus[2] ».

4.1. « L'étranger » : Meursault ou l' « Arabe » ?

Les personnages indigènes jouent un rôle important dans l'intrigue de *L'Étranger*. Si ce n'était pour le meurtre d'un « Arabe », un homme commun voire médiocre tel que Meursault ne se serait jamais retrouvé devant la justice[3] : sans doute la loi française n'aurait-elle même pas remarqué cet homme qui n'a pas pleuré à l'enterrement de sa mère. L'homicide d'un indigène devient donc le prétexte pour accuser Meursault d'un crime plus grave pour lequel il sera exécuté : son étrangeté. Cela fait de l'œuvre de Camus le roman de la condition humaine et de l'Absurde. Mais qu'en est-il de l' « Arabe » tué ? Son assassinat n'est-il pas « absurde » ?

Le choix de tuer un « Arabe » et puis d'excuser cet acte s'inscrit dans le contexte de la colonisation française en Algérie. Dans un tel cadre, il est légitime de supposer que l'homicide d'un indigène pourrait véritablement passer au second plan en faveur de la spéculation philosophique sur l'Absurde. Cette hypothèse a fait l'objet de

[1] Abbou, André, « Notice de *L'Étranger* », *OC I*, p. 1243-1261.
[2] Cité dans *ibid*., p. 1259.
[3] Carroll, David, *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 28.

plusieurs réflexions postcoloniales. De nombreux théoriciens, dont Edward Said[1], ont abouti à des conclusions péremptoires : Albert Camus serait complice des pratiques culturelles pro-coloniales en raison de la mise en scène d'un meurtre pour lequel justice n'est pas faite. Pourtant, s'il fallait vraiment accuser quelqu'un, il serait plus correct d'incriminer le narrateur du roman plutôt que son auteur[2]. Nous essayerons donc de vérifier dans quelle mesure Meursault participe activement de la doxa coloniale à travers l'analyse des représentations des indigènes.

Les indigènes de *L'Étranger* sont anonymes : Meursault ne les désigne que par le terme générique d' « Arabes ». Dans la première partie du roman, les « Arabes » à qui Meursault a affaire sont les copains d'un homme avec qui son ami Raymond s'est battu à cause d'une femme. Raymond ne spécifie pas immédiatement que son rival est un indigène : il parle vaguement d' « un type qui lui cherch[e] des histoires »[3]. En revanche, dès que Meursault comprend qu'il s'agit d'un indigène, il lui assigne l'appellation d' « Arabe »[4]. L'attitude de Meursault ne change pas dans la deuxième partie du roman : même en prison, les indigènes qu'il rencontre ne sont que des « Arabes »[5]. Par cette appellation qui est pourtant courante parmi les Français d'Algérie du XXe siècle[6], Meursault semble évoquer une culture différente voire en contraste avec celle de pied-noir qui est la sienne. Des procédés orientalistes se mettent donc en place : l'indigène est représenté comme « l'Autre » du Français d'Algérie.

Cependant, l'identité du Français d'Algérie est imprécise : ses origines sont hétérogènes. Comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre III, la population française d'Algérie est un *melting pot*[7] d'immigrés européens, venant non seulement de France mais aussi d'Espagne, de Grèce et d'Italie. Il est alors intéressant de remarquer que, dans *L'Étranger*, les origines des personnages franco-algériens ne sont jamais précisées, bien qu'à la lecture de leurs noms de famille l'on se doute que certains d'entre

---

[1] Voir « Albert Camus, ou l'inconscient colonial », cit.
[2] Witt trouve les accusations contre Camus « unjustifiable unless one somehow identifies exposure of a situation with adherence to it [injustifiées, à moins que l'on n'identifie la représentation d'une situation avec l'adhésion à celle-ci] ; dans Witt, Mary Ann, « Race and Racism in *The Stranger* and *Native Son* », *The Comparatist*, vol. 1, 1977, p. 35.
[3] *L'Étranger* [1942], *OC I*, p. 157.
[4] À titre d'exemple : « il avait été suivi toute la journée par un groupe d'Arabes parmi lesquels se trouvait le frère de son ancienne maitresse », *L'Étranger*, p. 164 ; « Là, nous avons trouvé nos deux Arabes », p. 173 ; « […] parce que je n'avais pas cessé de regarder l'Arabe », *L'Étranger*, p. 175.
[5] « Il y avait déjà plusieurs détenus, la plupart des Arabes », *L'Étranger*, p. 182.
[6] Voir le chapitre III de ce mémoire.
[7] *Albert Camus, totem et tabou…*, *op. cit.*, p. 91-92.

eux ne sont pas français de souche[1]. Cela signifie que les deux communautés, l'indigène et l'occidentale, subissent pareillement une forme d'essentialisation verbale qui les dépourvoit de leurs traits spécifiques. Cependant, l'acception du terme « Arabe » ne semble pas neutre : les indigènes ne sont jamais de simples « hommes » comme les Occidentaux ; ils sont toujours des « Arabes ».

Le seul moment où quelqu'un reconnaît que « l'Arabe » est bien un homme est lors du procès de Meursault. Dans cette scène, contre le procureur qui déclare Meursault coupable « d'avoir enterré une mère avec un cœur de criminel[2] », l'avocat de la défense signale ironiquement que son client a été accusé d' « avoir tué *un homme*[3] » et non pas d' « avoir enterré sa mère[4] ». Admettre et reconnaître l'humanité de l' « Arabe » semble relever de la stratégie de la défense : l'on comprend que les accusations d'étrangeté comportent des conséquences plus importantes que celles qu'entraîne le meurtre d'un indigène, d'où le rappel de l'avocat. Mais celui-ci provoque le rire du public[5] : il ne semble pas saisir la portée de l'affirmation de la défense et, à travers son rire, il consent à la fois à la condamnation de l'étrangeté de Meursault et à la déshumanisation de l' « Arabe ».

Il nous semble qu'un passage de *L'Étranger* résume symboliquement l'attitude du Pied-noir à l'égard de la communauté indigène. Meursault est à l'asile où sa mère est décédée ; il bavarde avec le concierge de l'hôpital, le corps de la femme sous les yeux :

> Dans la petite morgue, il m'a appris qu'il était entré à l'asile comme indigent. Comme il se sentait valide, il s'était proposé pour cette place de concierge. Je lui ai fait remarquer qu'en somme il était un pensionnaire. Il m'a dit que non. J'avais déjà été frappé par la façon de dire : "ils", "les autres", et plus rarement "les vieux", en parlant des pensionnaires dont certains n'étaient pas plus âgés que lui. Mais naturellement, ce n'était pas la même chose. Lui était concierge, et, dans une certaine mesure, il avait des droits sur eux[6].

---

[1] À titre d'exemple, il est possible que Monsieur *Pérez*, Raymond *Sintès* et Marie *Cardona* aient des origines espagnoles. Notons en outre que « Sintès » est le nom de jeune fille de la mère d'Albert Camus, la famille de laquelle est originaire d'Espagne.
[2] *L'Étranger*, p. 197.
[3] *Idem* (notre italique).
[4] *Idem*.
[5] *Idem*.
[6] *Ibid.*, p. 144.

Par son comportement envers « les autres », le concierge pourrait représenter la communauté franco-algérienne. À la surprise de Meursault, il est originaire de Paris et il est à l'asile depuis cinq ans seulement ; cependant, il jouit d'un statut social privilégié par rapport aux autres pensionnaires[1]. De même, les colons français sont arrivés en Algérie dans la première moitié du XIXe siècle et, depuis, quoiqu'ils soient des « étrangers », ils ont « des droits » sur les indigènes, probablement car ils se sentent plus « valide[s] », plus civilisés que ces derniers. Bien que le concierge soit un pensionnaire, il se sent supérieur aux autres. Verbalement, il construit une barrière entre lui et les pensionnaires : il parle des « autres », des « vieux ». De manière analogue, les colons se réfèrent aux indigènes par des expressions comme « les Arabes ». Ils refusent d'admettre que ce sont des hommes comme eux, avec qui ils partagent la terre algérienne. Meursault affirme que « *naturellement*, ce n'[est] pas la même chose[2] » : il justifie ainsi la violence épistémique qu'opèrent le concierge et la société coloniale dans l'asile et en Algérie. Meursault, un homme commun des années 1930, trouve « naturel » d'appartenir à l'élite sociale de l'Algérie française en raison de sa « race ».

Toutefois, le destin fera basculer les convictions de Meursault. Dans la seconde partie du roman, la société française à laquelle il croit appartenir le juge coupable d'étrangeté ; en d'autres termes, elle lui assigne la place de l' « autre », qui était réservée jusqu'à ce moment à la communauté indigène. L'altérité devient donc le point commun entre les indigènes et Meursault. Celui-ci, comme le concierge[3], ne s'attendait pas à finir par occuper une telle position, d'où sa perplexité à chaque fois qu'un fonctionnaire de la justice le traite de criminel, c'est-à-dire d' « arabe », d'« autre » : « Mais j'ai pensé que *moi aussi j'étais comme eux*. C'était une idée à quoi je ne pouvais pas me faire[4] ».

D'après Carroll, l' « Arabe » et Meursault représentent les deux faces de la même médaille[5]. Tous les deux sont tués de manière absurde : l'un se fait tirer dessus à cause du soleil et de la chaleur ; l'autre est guillotiné en raison de son indifférence. L'absurde est incarné par une société fautive, qui rend légal le meurtre d'un être humain : d'une part, elle passe sous silence l'assassinat d'un indigène car elle ne le considère pas

[1] *L'Étranger*, p. 144.
[2] *Idem* (notre italique).
[3] « On l'aurait bien étonné en lui disant qu'il finirait concierge à l'asile de Marengo », *idem*.
[4] La plupart des détenus sont « arabes » : *ibid.*, p. 181 (notre italique).
[5] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice, op. cit.*, p. 31.

comme un homme ; de l'autre, elle se fait meurtrière par la légitimation de la peine de mort. La proximité entre Meursault et l' « Arabe » dérive donc du fait que tous les deux sont des victimes de la justice[1]. Dans cette perspective, et l' « Arabe » et Meursault sont des « étrangers » qu'une société injuste réduit au silence. Ni les indigènes ni Meursault ne jouissent du privilège de s'exprimer ; cependant, leur mutisme se présente de manière différente.

Observons premièrement les « Arabes ». Si la subalternité est, entre autres, l'état de ceux qui sont réduits au silence et à l'anonymat, les « Arabes » de *L'Étranger* sont des subalternes. Jamais Meursault ne leur cède la parole dans la narration qu'il propose. Ils sont toujours en silence : « J'ai vu un groupe d'Arabes adossés à la devanture du bureau de tabac. Ils nous regardaient *en silence*[2] » ; « Là nous avons trouvé nos deux Arabes. […] Celui qui avait frappé Raymond le regardait *sans rien dire*[3] ». Ou encore, analysons la scène du premier combat entre les Européens et les « Arabes » :

> À ce moment, *Raymond a dit à Masson* quelque chose que j'ai mal entendu. Mais j'ai aperçu en même temps, tout au bout de la plage et très loin de nous, deux Arabes en bleu de chauffe qui venaient dans notre direction. J'ai regardé Raymond et *il m'a dit* : "C'est lui." Nous avons continué à marcher. *Masson a demandé* comment ils avaient pu nous suivre jusque-là. […] Les Arabes avançaient lentement et ils étaient déjà beaucoup plus rapprochés. Nous n'avons pas changé notre allure, mais *Raymond a dit* : "S'il y a de la bagarre, toi, Masson, tu prendras le deuxième. Moi, je me charge de mon type. Toi, Meursault, s'il en arrive un autre, il est pour toi." J'ai dit "Oui" […]. Raymond est allé tout droit vers son type. J'ai mal entendu ce qu'*il lui a dit*, mais l'autre a fait mine de lui donner un coup de tête. Raymond a frappé alors une première fois et il a tout de suite appelé Masson. Masson est allé à celui qu'on lui avait désigné et il a frappé deux fois avec tout son poids. L'Arabe s'est aplati dans l'eau, la face contre le fond, et il est resté quelques secondes ainsi, des bulles crevant à la surface, autour de sa tête. […] Raymond s'est retourné vers moi et *a dit* : "Tu vas voir ce qu'il va prendre." *Je lui ai crié* : "Attention, il a un couteau !" Mais déjà Raymond avait le bras ouvert e la bouche tailladée[4].

En italique, nous avons mis l'accent sur les verbes déclaratifs. Nous constatons qu'ils sont utilisés pour ne relater que les prises de parole du groupe occidental. La parole sert

[1] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice, op. cit.*, p. 32.
[2] *L'Étranger*, p. 169 (notre italique).
[3] *Ibid.*, p. 173 (notre italique).
[4] *Ibid.*, p. 172 (notre italique).

exclusivement les Européens : grâce à elle, ils peuvent se distribuer les rôles dans la rixe, provoquer les adversaires et alerter les camarades du danger. En revanche, aucune description de ce type n'est faite pour les « Arabes ». D'après le compte-rendu de Meursault, il n'y a pas de communication parmi eux. Ils ont l'air calme et déterminé, et ils font preuve de sang-froid voire d'impassibilité à plusieurs reprises[1]. En opposition à l'abondance verbale des Européens et notamment de Raymond, le silence des indigènes parait suspect. Les « Arabes » de *L'Étranger* sont partie intégrante du décor naturel algérien que Meursault décrit[2] : ils sont indifférents et muets comme des pierres, et ils existent aussi purement que le soleil, le ciel ou la chaleur. Ils appartiennent donc un monde végétal et aux colons il ne reste qu'à constater leur simple existence terraine[3]. Ainsi que leur terre, ils semblent servir d'arrière-plan des drames *humains* occidentaux[4].

Analysons maintenant le silence de Meursault. Certes, Meursault est le narrateur : en racontant son histoire, il crée son propre espace de parole. Mais dans le déroulement des événements légaux qui le conduisent à la guillotine, nous comprenons qu'il n'a pas pu s'exprimer pour sa défense de manière transparente. Premièrement, son avocat voudrait qu'il fournisse une version différente du meurtre et de l'enterrement :

> Il voulait que je l'aide. […] Ici, l'avocat m'a coupé et a paru très agité. Il m'a fait promettre de ne pas dire cela à l'audience, ni chez le magistrat instructeur. […] Mon avocat n'avait pas l'air content. Il m'a dit : "Cela n'est pas assez". Il a réfléchi. Il m'a demandé s'il pouvait dire que ce jour-là j'avais dominé mes sentiments naturels. […] Il est parti avec un air fâché[5].

Dans une situation ordinaire, l'avocat aide son client ; dans ce cas, contrairement, c'est Meursault qui est censé aider son défenseur à travers la narration d'une histoire différente. L'avocat voudrait que Meursault nuance ses déclarations pour qu'elles

---

[1] Par exemple : « Raymond m'annoncé que les Arabes ne nous suivaient pas. Je me suis retourné. Ils étaient toujours à la même place et ils regardaient avec *la même indifférence* l'endroit que nous venions de quitter », *L'Étranger*, p. 169 (notre italique) ; « Là, nous avons trouvé nos deux Arabes. Ils avaient l'air tout à fait calmes et presque contents. Notre venue n'a rien changé », *ibid*., p. 173.
[2] « Race and Racism in *The Stranger* and *Native Son* », art. cit., p. 38.
[3] El Houssi, Majid, *Albert Camus. Un effet spatial algérien*, Rome, Bulzoni, coll. Biblioteca dei Quaderni del Novecento Francese, 1992, p. 105.
[4] « Race and Racism in *The Stranger* and *Native Son* », art. cit., p. 37.
[5] *L'Étranger, p.* 178-179.

résultent acceptables à la société qui les jugera ; mais le héros « ne joue pas le jeu[1] », ce qui suscite la colère de l'avocat. Deuxièmement, lors de son procès, Meursault sent qu'il n'est pas pris en considération autant qu'un accusé devrait l'être :

> Une chose pourtant me gênait vaguement. Malgré mes préoccupations, j'étais parfois tenté d'intervenir et mon avocat me disait alors : "Taisez-vous, cela vaut mieux pour votre affaire." En quelque sorte, on avait l'air de traiter cette affaire en dehors de moi. Tout se déroulait sans mon intervention. Mon sort se réglait sans qu'on prenne mon avis. De temps en temps, j'avais envie d'interrompre tout le monde et de dire : "Mais tout de même, qui est l'accusé ? C'est important d'être l'accusé. Et j'ai quelque chose à dire !"[2]

Même avant d'être condamné pour son étrangeté, il est traité d' « étranger » et conséquemment réduit au silence, comme s'il ne savait pas parler la langue de la société qui le juge, ou bien comme si la société ne savait pas comprendre sa version des faits. En cela, il n'est pas différent des subalternes : leurs actes sont jugés sur la base de valeurs « étrangères », dans lesquelles les accusés ne se reconnaissent pas. Dans un premier temps, Meursault ne comprend pas quel est le délit pour lequel il est accusé : il se sent « absolument comme tout le monde[3] ». Mais, progressivement, il saisit la portée de son crime et, finalement, il refuse la dernière chance d'assimilation[4] ; il assume ainsi son étrangeté[5] par rapport au « peuple français[6] » qui le condamne.

La société française construit donc l'altérité et de Meursault et des indigènes, et elle les réduit pareillement au silence. Cependant, l'étrangeté de Meursault n'équivaut pas à l'étrangeté des « Arabes ». Bien qu'il devienne « l'autre » des Européens et qu'il puisse conséquemment être rapproché des indigènes, il ne se confond pas totalement avec eux. La tragédie de Meursault est d'être « étranger » à tous : il n'appartient véritablement à aucune des deux communautés, quoiqu'il appartienne partiellement à

---

[1] Camus, Albert, « Préface à l'édition universitaire américaine » [1962], appendice de *L'Étranger*, p. 215.
[2] *L'Étranger*, p. 198.
[3] *Ibid*., p. 179.
[4] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice, op. cit*., p. 33.
[5] Moi, j'avais l'air d'avoir les mains vides. Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sûr de ma vie et de cette mort qui allait venir. Oui, je n'avais que cela. Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. », *L'Étranger*, p. 212.
[6] *Ibid*., p. 203.

chacune d'entre elles[1]. La position de Meursault est semblable à celle de bien des Français d'Algérie qui ne se reconnaissent totalement ni dans la culture indigène ni dans la culture occidentale. Meursault serait donc le dernier représentant de la culture pied-noire mis en scène avant la défaite du système colonial.

Pour conclure, il semble que les prises de parole de Meursault ne s'inscrivent que partiellement dans la doxa coloniale. Sans doute en rendent-elles compte : elles constituent le témoignage de l' « attitude collective[2] » adoptée dans les colonies par la communauté occidentale. En même temps, Meursault est la preuve de la fluidité de l'identité pied-noire : ni Français ni Algérien, à la fois oppresseur et opprimé, l' « étranger » se heurte contre tous et il ne partage le discours d'aucune communauté.

4.2. La « copine souriante » et la « mère silencieuse »

D'après Christine Margerrison[3], les personnages féminins d'Albert Camus sont des stéréotypes. Leurs gestes étant prévisibles puisque conventionnels, ils ne troubleraient en aucune manière le héros ou le lecteur. Parmi les exemples de types féminins camusiens, se relèvent, entre autres, la « mère silencieuse » et la « copine souriante[4] ». En effet, les figures féminines principales de *L'Étranger* sont la mère du héros, Madame Meursault, et la petite amie de l'homme, Marie. D'autres femmes sont impliquées dans les événements qui mènent Meursault à la guillotine, mais leurs rôles sont secondaires voire occasionnels. Les personnages féminins occidentaux feront l'objet de cette partie de notre recherche ; nous étudierons leurs représentations et leur pouvoir d'expression dans le but de vérifier si elles jouissent ou non de plus d'autonomie que ne le ferait un simple stéréotype, comme Margerrison le soutient.

La compagne de Meursault est la seule femme du roman que le héros ne laisse pas dans l'anonymat. Elle s'appelle Marie Cardona et elle a été dactylographe dans le

---

[1] « Race and Racism in *The Stranger* and *Native Son* », art. cit., p. 42.
[2] Quinn, René, « Le thème racial dans *L'Étranger* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 69, n° 6, 1969, p. 1010.
[3] Margerrison, Christine, « Albert Camus and "Ces femmes qu'on raie de l'humanité" : Sexual Politics in the Colonial Arena », *French Cultural Studies*, vol. 10, n° 29, 1999, p. 218.
[4] Idem.

même bureau que Meursault ; il la rencontre à la plage et il commence une liaison avec elle le lendemain de la mort de Madame Meursault. L'identité de Marie semble plus autonome que celle des autres personnages : Meursault l'évoque seulement par son nom propre, et non pas par son statut professionnel ou social comme il le fait avec les autres personnages[1]. En effet, Meursault ne parvient pas à dire de Marie qu'elle est « sa femme » car il ne se soucie pas des étiquettes et des codes sociaux : il leur est « étranger ». Grâce à l' « étrangeté » du héros, le lecteur comprend donc que Marie n'est pas seulement la maîtresse du héros, mais une femme ayant une vie à elle, indépendante de celle de Meursault. Par ailleurs, elle quitte souvent le lit de Meursault car « elle [a] à faire[2] » : bien que nous ignorions ce qu'elle fait car Meursault ne s'y intéresse pas[3], nous ne pouvons pas la considérer uniquement comme la maîtresse du héros.

Marie constitue une exception non seulement parce qu'elle échappe à l'anonymat, mais aussi parce que c'est le seul personnage dont Meursault fournit quelques détails descriptifs. Il rend compte de ses « yeux brillants[4] », de sa « peau brune » bronzée par le soleil[5] et de son « visage de fleur[6] ». Souvent, il évoque les vêtements de la femme : « J'ai eu très envie d'elle parce qu'elle avait une belle robe à raies rouges et blanches et des sandales de cuir[7] » ; « Elle avait mis un chapeau et elle était encore belle[8] ». Les détails descriptifs de Marie témoignent de sa beauté physique, voire de son potentiel érotique. La femme réveille tous les sens du narrateur : la vue, grâce à sa beauté évidente ; l'ouïe, grâce à son rire[9] ; le toucher et le goût, grâce au contact avec sa chair[10] ; et enfin l'odorat, grâce à son parfum de mer[11].

---

[1] « J'ai mis du temps à le comprendre, à ce moment, parce qu'il disait "sa maîtresse' et pour moi, elle était Marie », *L'Étranger*, p. 199.
[2] *Ibid*., p. 152, 166.
[3] *Ibid*., p. 166.
[4] *Ibid*., p. 161.
[5] *Ibid*., p. 151, 161
[6] *Ibid*., p. 160.
[7] *Idem*.
[8] *Ibid*., p. 195.
[9] Lors de la rencontre de Meursault et de Marie à la plage, la femme est radieuse : « elle riait », « elle riait toujours », « elle a encore ri », *ibid*., p. 151.
[10] « Elle avait sa jambe contre la mienne. Je lui caressais les seins», *ibid*., p. 152 ; « Elle a mis sa bouche contre la mienne. Sa langue rafraîchissait mes lèvres », *ibid*., p. 161.
[11] « Alors, je me suis retourné dans mon lit, j'ai cherché dans le traversin l'odeur de sel que les cheveux de Marie y avaient laissé et j'ai dormi jusqu'à 10 heures », *ibid*., p. 152.

Le corps de Marie assure le bonheur des sens de Meursault, ainsi que le font la mer et le soleil ou la nourriture et les cigarettes[1]. En prison, Meursault conclut que la vie est purement sensuelle : « des odeurs d'été, le quartier qu'[il] aimai[t], un certain ciel du soir, le rire et les robes de Marie[2] » deviennent « les plus pauvres et les plus tenaces de [s]es joies[3] ». Marie incarne donc l'ardeur ; son corps est un hymne à la vie. La beauté, la jeunesse et l'insouciance de Marie sont en opposition avec la misère physique des pensionnaires de l'asile où Madame Meursault est décédée : leur décrépitude dégoûte tellement Meursault qu'il ne parvient même pas à « croire à leur réalité[4] ». Marie, en revanche, est tangible : non seulement est-elle vitalité, mais elle personnifie aussi la vérité de la chair[5]. Dépourvue de tout mysticisme, elle est aussi limpide et rassurante que la lumière du « soleil qui ne laisse pas d'ombres[6] ».

Toutefois, ce sont l'amour pour la lumière et le désir de Marie qui mènent Meursault à la guillotine. Comme la chaleur et le soleil qui jouent un rôle décisif dans le meurtre de l' « Arabe », le témoignage de Marie convainc le jury de l'étrangeté criminelle de Meursault[7]. À cause des déclarations de Marie, le tribunal constate que le héros, « le lendemain de la mort de sa mère, […] prenait des bains, commençait une liaison irrégulière, et allait rire devant un film comique[8] ». La prise de parole de la femme semble donc entraîner des conséquences mortelles pour Meursault, ce qui mettrait en crise l'équivalence entre la femme d'une part et la vitalité et la vérité de l'autre. Cependant, il nous semble que ce n'est pas la prise de parole de Marie qui condamne Meursault, mais l'interprétation qui en est faite : le procureur s'empare du témoignage de la femme et il finit par donner une version des faits que Marie ne

---

[1] Chez Meursault, les plaisirs charnels sont souvent accompagnés par l'appétit, par le tabac ou par la torpeur. À titre d'exemple, observons le héros chez Masson, après s'être baigné avec Marie : « Quand nous sommes revenus, Masson nous appelait déjà. J'ai dit que *j'avais très faim* […]. Le pain était bon, *j'ai dévoré* ma part de poisson. Il y avait ensuite de la viande et des pommes de terre frites. Nous mangions tous sans parler. Masson buvait souvent du vin et *il me servait sans arrêt*. Au café, j'avais la tête un peu lourde et *j'ai fumé beaucoup* », *L'Étranger*, p. 171 (notre italique). De même, incarcéré, Meursault évoque parallèlement le manque des femmes et des cigarettes : « Les premiers mois ont été durs. […] Par exemple, j'étais tourmenté par le désir d'une femme. […] Il y a eu aussi les cigarettes », *ibid*., p. 186.
[2] *Ibid*., p. 202.
[3] *Idem*.
[4] *Ibid*., p. 145.
[5] Margerrison, Christine, *« Ces forces obscures de l'âme ». Women, Race and Origins in the Writings of Albert Camus*, Amsterdam-New York, Rodopi, coll. Faux Titre, 2008, p. 98.
[6] « Préface à l'édition universitaire américaine », cit., p. 215.
[7] *Albert Camus, totem et tabou…*, *op. cit*., p. 134.
[8] *L'Étranger*, p. 196.

reconnaît pas[1]. Comme dans le cas de la subalterne de Spivak, l'acte de parole de la femme est mal interprété et finalement mis à l'écart[2].

Lorsque Marie se rend compte que ses déclarations ont aggravé la position du héros, elle « éclat[e] en sanglots, dit […] qu'il y [a] autre chose, qu'on la forc[e] à dire le contraire de ce qu'elle pens[e], qu'elle connaît bien [Meursault] et qu'[il] n'a rien fait de mal[3] » ; autrement dit, elle fait de son mieux pour défendre son ami. La compassion de Marie envers le héros, qui est un assassin et un étranger, fait d'elle un personnage ambigu. Apparemment, elle fait preuve de conformisme : à la différence de « l'étranger », elle a des ambitions professionnelles et relationnelles[4]. Cependant, elle ne « joue [pas tous] le[s] jeu[x] de la société[5] » : malgré les tendances des gens qui l'entourent, elle solidarise avec la maîtresse de Raymond[6] et elle comprend l'étrangeté de Meursault sans la justifier[7]. Marie semble donc intellectuellement indépendante. Son autonomie de pensée la rend aussi étrangère que le héros, sans pour autant la priver du sens éthique que Meursault n'a pas. « La vérité d'être et de sentir[8] » du héros est encore « négative[9] » ; en revanche, le discernement de Marie est positif et il semble s'inscrire dans la morale de « la troisième voie[10] » de l'auteur. Comme Albert Camus pour qui il n'existe pas de parti pris, Marie refuse de choisir à priori entre l'étrangeté de Meursault et les usages de la société, gardant le droit d'analyser chaque situation pour elle-même.

En conclusion, bien que Marie soit un exemple du personnage de la « copine souriante », elle jouit de plus d'indépendance identitaire que les autres figures impliquées dans le récit de *L'Étranger*. Meursault rapporte quelques détails physiques

---

[1] *L'Étranger*, p. 196.
[2] « Mais l'huissier, sur un signe du président, l'a emmenée et l'audience s'est poursuivie », *idem*.
[3] *Idem.*
[4] Marie désire se marier et aller à Paris, *ibid.*, p. 165.
[5] « Préface à l'édition universitaire américaine », cit., p. 215.
[6] Par exemple, après avoir découvert que Raymond a battu son amante, Marie refuse de manger, *ibid*. p. 162 ; ou encore, à la plage, elle ne répond presque pas aux plaisanteries de l'homme alors qu'elle est aimable envers tous les autres invités, comme si elle ne voulait pas avoir affaire avec Raymond après ce qu'il a fait, *ibid*., p. 169.
[7] Meursault rend compte d'une discussion avec Marie : « Après un autre moment de silence, elle a murmuré que j'étais bizarre, qu'elle m'aimait sans doute à cause de cela mais que peut-être un jour je la dégoûterais pour les mêmes raisons », *idem.*
[8] « Préface à l'édition universitaire américaine », cit., p. 215.
[9] Idem.
[10] D'après Camus, choisir « la troisième voie » signifie refuser de choisir entre deux pôles opposés ; il s'agit de se situer « entre le oui et le non », à savoir dans une zone grise d'où il est possible d'accepter les contradictions. L'introduction au premier tome des *Œuvres complètes* d'Albert Camus en Pléiade rend compte des enjeux et des problématiques de la morale de la « troisième voie » adoptée par l'écrivain dans le domaine politique, à cause de laquelle il a souvent été critiqué, voire condamné : « Introduction », *OC I*, cit., p. XI, LV-LVI.

de Marie ; bien que le corps de la femme annonçant le bonheur des sens soit une vieille métaphore, la femme figure symboliquement parmi les éléments naturels qui procurent de la joie au héros. Cependant, Marie n'est pas qu'un corps ; quoique Meursault ne s'en rende pas compte, elle possède une autonomie de pensée qui la rend aussi anticonformiste que le héros. Loin d'être un simple stéréotype, Marie est digne de plus d'attention que celle que Meursault et le lecteur lui ont donnée.

L'autre figure féminine importante de *L'Étranger* est Madame Meursault, mère du héros. Son personnage est absent de l'histoire : le roman s'ouvre en effet sur la communication de la mort de la femme à l'asile, qui est reçue par son fils avec indifférence[1].

De nombreuses interprétations freudiennes ont été formulées à partir du célèbre incipit rendant compte du décès de la mère ; celle du psychanalyste Alain Costes[2] établit un lien avec les questions raciales et de genre soulevées par notre recherche. D'après Costes, le meurtre de Meursault s'explique par le complexe œdipien[3]. Par l'homicide de l' « Arabe », Meursault, venant de perdre sa mère, venge deux femmes au même temps : l'amante du personnage de Raymond dans la fiction et la mère de l'auteur Albert Camus dans la réalité. D'une part, Meursault tue inconsciemment l' « Arabe », qui est le frère de la maîtresse de Raymond, car l'homme indigène a assumé une attitude paternaliste envers la femme[4] ; l'assassinat de l'homme ferait donc écho à l'assassinat œdipien du père, en raison de la promiscuité du rôle de l' « Arabe », qui serait à la fois père et frère[5]. D'autre part, Costes suppose que le meurtre de l' « Arabe » est lié à l'agression de la mère de la part d'un homme indigène dans la nouvelle autobiographique « Entre oui et non », faisant partie du recueil *L'Envers et l'endroit*. Le psychanalyste affirme que « la victime de Meursault nous est apparue "être" le

[1] L'incipit du roman est célèbre : « 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. », *L'Étranger*, p. 141.
[2] Costes, Alain, « Le double meurtre de Meursault », dans *Albert Camus entre la misère et le soleil*, actes du IIe Colloque International de Poitiers, 29-30-31 mai 1997, dir. Lionel Dubois, Poitiers, Éditions du Pont-Neuf, 1997, p. 55-76.
[3] Ibid., p. 69.
[4] L' « Arabe » que Meursault tue est le frère de la maîtresse de Raymond ; l'indigène suit Raymond et ses amis car il veut venger l'honneur de sa sœur et de sa famille. Nous analyserons ces circonstances dans le détail dans le sous-chapitre 4.3.
[5] « Le double meurtre de Meursault », cit., p. 71.

supposé Arabe qui avait attaqué la mère du narrateur de *L'Envers et l'endroit*[1] » ; autrement dit, par le meurtre *fictionnel* de l' « Arabe », Albert Camus vengerait la violence *réelle* que sa mère a subie[2].

Bien que Costes prenne en considération les femmes et les indigènes qui sont impliqués dans le récit de *L'Étranger*, son analyse psychanalyste relègue au deuxième plan le personnage qui, pourtant, sert d'appui à son interprétation, à savoir Madame Meursault. D'après Costes, c'est l'impossibilité de protéger la mère (puisqu'elle est déjà morte) qui mène le héros à trouver inconsciemment des simulacres féminins ou maternels à défendre. Cette lecture prive la mère de l'essentialité narrative qu'elle possède dans le roman. En effet, quoique physiquement absente, Madame Meursault est le moteur de l'intrigue : elle annonce voire influence les événements du roman[3]. D'abord, ce sont l'avis du décès et l'enterrement de la mère qui ouvrent la narration[4] ; ensuite, Meursault évoque le jour de la sépulture quelques instants avant de tuer l' « Arabe »[5] ; enfin, le souvenir de la mère se réveille chez Meursault au moment où il est prêt à accepter l'absurdité de l'existence[6]. La présence concrète de Madame Meursault n'est donc pas essentielle : le récit avance grâce à son évocation.

Bien sûr, Madame Meursault est « à jamais silencieuse puisque "morte"[7] ». Cependant, son mutisme n'est pas seulement la conséquence de son décès : vivante, la mère était taciturne dans les rapports avec son fils[8]. Son silence et ses regards inscrivent Madame Meursault dans la galerie des mères camusiennes : l'écrivain met souvent en scène des rapports mère-fils se déroulant dans le silence, sans pour autant les priver de tendresse[9]. Dans *L'Étranger*, la complicité entre la mère et le fils semble s'installer tardivement. Meursault ne comprend sa mère qu'au moment où il saisit l'absurdité de l'existence :

---

[1] « Le double meurtre de Meursault », cit., p. 72.
[2] Ibid., p. 74-75.
[3] Margerrison affirme que la mort de la femme mettant en place les événements de l'intrigue est un motif récurrent des premières œuvres d'Albert Camus. *« Ces forces obscures de l'âme »…, op. cit.*, p. 51.
[4] *L'Étranger*, p. 141.
[5] *Ibid*., p. 175.
[6] *Ibid*., p. 212-213.
[7] *Albert Camus, le souci des autres*, p. 122.
[8] « Quand elle était à la maison, maman passait son temps à *me suivre des yeux en silence* », *L'Étranger*, p. 142 (notre italique).
[9] Voir le premier chapitre intitulé « Le Silence de la mère » de l'œuvre de Mino, Hiroshi, *Le Silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987.

> À ce moment, et à la limite de la nuit, des sirènes ont hurlé. Elles annonçaient des départs pour un monde qui maintenant m'était indifférent. Pour la première fois depuis bien longtemps, j'ai pensé à maman. Il m'a semblé que je comprenais pourquoi à la fin d'une vie elle avait pris un "fiancé", pourquoi elle avait joué à recommencer. Là-bas, là-bas aussi, autour de cet asile où des vies s'éteignaient, le soir était comme une trêve mélancolique. Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi je me suis senti prêt à tout revivre[1].

Le jour de l'enterrement, Meursault ne pouvait que soupçonner la lucidité résignée de sa mère : « […] je comprenais maman. Le soir, dans ce pays, *devait* être comme une trêve mélancolique[2] » ; maintenant, proche de la mort ainsi que sa mère l'était, il voit clairement les motivations du comportement de la femme : « le soir était *[est]* comme une trêve mélancolique[3] ». La compassion de Meursault est donc un aveu : « maman » n'avait pas tort, de même que lui il « [a] eu raison, [a] encore raison, [a] toujours eu raison »[4]. Près de la mort, le fils retrouve donc la mère au moment où il prend conscience de leur étrangeté partagée.

L'absence physique de Madame Meursault dans l'histoire ne la rend donc pas superflue dans l'intrigue. Grâce à son évocation, le récit avance jusqu'à ce que Meursault saisisse la portée de l'Absurde et qu'il repense et comprenne finalement l'existence de sa mère.

4.3. La femme indigène : la « Mauresque », l'infirmière et la mère

Après avoir analysé le rôle que les hommes indigènes et les femmes occidentales jouent dans le premier roman d'Albert Camus, il nous reste à observer comment la femme autochtone est représentée. Dans *L'Étranger*, l'Algérienne est encore plus rare que « les Arabes » ou les femmes : nous n'en avons repéré que trois. La figure prédominante est celle de la maîtresse indigène de Raymond, qui est indirectement responsable de la suite d'événements qui mettront Meursault sur la guillotine. Ensuite,

[1] *L'Étranger*, p. 212-213.
[2] *Ibid*., p. 149 (notre italique).
[3] *Ibid*., p. 213 (notre italique).
[4] *Ibid*., p. 211-212.

nous avons réfléchi sur la représentation d'une infirmière malade que Meursault remarque dans l'asile où sa mère est décédée. Enfin, nous avons pris en considération une femme âgée dont le fils est incarcéré avec Meursault ; ses origines ne sont pas spécifiées, mais nous verrons qu'elle est probablement indigène. Par l'analyse de ces personnages et de la portée effective et symbolique de leurs actes, nous vérifierons si la femme indigène de *L'Étranger* subit des formes d'oppression qui ne sont pas infligées aux autres personnages du roman.

La femme indigène n'est pas introduite comme une « Arabe », contrairement à l'homme indigène. D'abord, elle est neutralement présentée comme « une dame[1] », et plus spécifiquement comme « la maîtresse[2] » de Raymond Sintès, au moment où celui-ci confie à Meursault qu'il s'est battu avec le frère de la femme pour des raisons d'honneur. Dans son compte-rendu, Raymond n'évoque pas les origines des gens impliqués dans son affaire, d'où l'ingénuité de Meursault de croire qu'il s'agit d'Européens. La focalisation interne par laquelle Meursault raconte les événements fait en sorte que le lecteur tombe dans le même piège. Le lecteur ne prend conscience de l'erreur que lorsque Meursault doit insérer le nom du destinataire dans la lettre que Raymond lui demande d'écrire pour l'envoyer à sa maîtresse : « quand il [Raymond] m'a dit le nom de la femme, j'ai vu que c'était une Mauresque[3] ». Nous assistons donc à un exemple révélateur du fonctionnement des binômes Moi/Autre, Europe/Autre : Meursault et le lecteur assumant son point de vue mettent en place les procédés de création de l'altérité.

De ce bref passage, nous récupérons deux informations supplémentaires. Premièrement, il est clair que Meursault a entendu le nom de la femme, mais qu'il le passe sous silence dans la narration. Étant donnée la focalisation interne du roman, il est légitime de supposer qu'il s'agit d'une omission innocente, résultant sans doute de l'inaptitude de Meursault de se souvenir d'un nom, surtout s'il est arabe et, donc, étranger. De plus, d'autres « dames » restent anonymes dans la narration bien qu'elles aient été présentées à Meursault : « devant la porte, il y avait une dame que je ne connaissais pas […]. Je n'ai pas entendu le nom de cette dame et j'ai compris seulement

[1] *L'Étranger*, p. 157.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid.*, p. 159.

qu'elle était infirmière déléguée[1] ». Deuxièmement, nous constatons que le narrateur préfère le terme de « Mauresque » à celui d' « Arabe » pour parler de la maîtresse de Raymond. D'après Horowitz, ce choix relève d'une certaine forme de respect envers la femme indigène[2] ; cependant, nous n'avons trouvé aucune étude témoignant de l'acception du terme « Mauresque » à l'époque de l'Algérie française, donc nous ne pouvons pas tirer les mêmes conclusions qu'Horowitz. Nous nous limitons à signaler la manière différente dont Meursault appelle la femme indigène.

La « Mauresque » est vulnérable à la violence venant de l'univers masculin, que ce soit européen ou algérien. Dans le récit, deux hommes « veillent » sur elle : d'un côté, il y a Raymond, son proxénète européen, qui la bat ; de l'autre, il y a « l'Arabe », son frère, qui défend son honneur.

Observons d'abord le « copain[3] » de Meursault. Raymond, dont « dans le quartier, on dit qu'il vit des femmes[4] », en choisit une comme maîtresse et il l'entretient. Lorsqu'il se rend compte qu' « il y [a] de la tromperie[5] », il souhaite se venger ; il envisage alors différentes punitions :

> Il avait d'abord pensé à l'emmener dans un hôtel et à appeler les "mœurs" pour causer un scandale et la faire mettre en carte. Ensuite, il s'était adressé à des amis qu'il avait dans le milieu. Ils n'avaient rien trouvé. Et comme me le faisait remarquer Raymond, c'était bien la peine d'être du milieu. Il le leur avait dit et ils avaient alors proposé de la "marquer". Mais ce n'était pas ce qu'il voulait. […] Il voulait lui écrire une lettre "avec des coups de pied et en même temps des choses pour la faire regretter". Après, quand elle reviendrait, il coucherait avec elle et "juste au moment de finir" il lui cracherait à la figure et il la mettrait dehors[6].

Dans ce passage, il nous semble que rien ne laisse deviner une forme de « racisme latent », contrairement à ce que Margerrison soutient[7] ; toute la violence des actions qu'envisage Raymond dérive de sa misogynie. Les châtiments imaginés par Raymond

---

[1] *L'Étranger*, p. 148.
[2] Horowitz, Louise, « Of Women and Arabs : Sexual and Racial Polarization in Camus », *Modern Languages Studies*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 56.
[3] *L'Étranger*, p. 159.
[4] *Ibid*., p. 156.
[5] *Ibid*., p. 157.
[6] *Ibid*., p. 158-159.
[7] Margerrison, Christine, « The Dark Continent of Camus's *L'Étranger* », *French Studies*, vol. 55, n° 1, p. 60.

ont le but d'humilier la femme, soit dans la sphère sociale (« pour causer un scandale »), soit dans la sphère de son intimité (« ils avaient alors proposé de la "marquer" »). Raymond attaque la femme – et non pas la « Mauresque » – car elle a blessé son orgueil masculin. Les origines de la femme n'importent pas autant que son sexe, d'où l'omission de la race de la maîtresse dans le compte-rendu de Raymond. Pour la même raison, une alliance masculine se crée entre ce dernier et Meursault : en affirmant qu' « entre hommes on se compren[d] toujours[1] », Raymond laisse percevoir que l'ennemi commun est la femme, et non pas « les Mauresques ». En d'autres termes, son comportement relève moins du racisme que d'une attitude machiste[2].

La même conduite machiste est propre au frère de la femme indigène, « l'Arabe ». Les provocations qu'il adresse à Raymond, du type « "Descends du tram si t'es un homme"[3] », s'inscrivent dans la culture méditerranéenne de l'honneur : les hommes sont censés venger les torts que les femmes de leur famille ont subis. Comme Raymond qui trouve un complice en Meursault, « l'Arabe » se fait des « copains » pour l'aider à réhabiliter l'honneur de sa sœur et de sa famille : il est souvent en groupe ou en duo[4]. L'esprit de camaraderie est donc commun aux Européens et aux indigènes : pour les uns, la femme est l'ennemi, alors que pour les autres elle représente une menace à l'honneur familiale.

D'une certaine manière, la « Mauresque » est la cause des malheurs des personnages principaux du récit : si Meursault tue « l'Arabe », quoiqu' « accidentellement », c'est parce qu'il a pris le parti de Raymond qui veut punir son ancienne maîtresse ; si « l'Arabe » tombe sous le feu de Meursault, c'est parce qu'il a voulu protéger sa sœur du déshonneur que Raymond lui a causé. La présence de la femme arabe prépare la tragédie ; elle en est presque responsable. Cependant, elle partage la faute avec les autres personnages féminins : d'après Yves Ansel, toutes les femmes de *L'Étranger* sont coupables, au de-là de leur ethnie, de leur classe sociale ou de leur génération[5]. Littéralement, Meursault et Raymond se battent contre « un groupe d'Arabes » à cause d'une femme, qui est à la fois mauresque, maîtresse et sœur ; allégoriquement, le peuple français et le peuple indigène se battent pour la Femme sur

[1] *L'Étranger*, p. 160.
[2] Scherr, Arthur, « Albert Camus's *L'Étranger* : a Parable of the Overthrow of French Rule in Algeria », *The Midwest Quarterly*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 52.
[3] *L'Étranger*, p. 157.
[4] *Ibid*., p. 164, 169, 172, 173.
[5] *Albert Camus, totem et tabou...*, *op. cit.*, p. 133-134.

qui les deux communautés croient avoir pareillement des droits, à savoir la terre d'Algérie.

La « Mauresque » s'introduit dans la narration par des cris. Meursault et son amie Marie préparent le déjeuner quand ils entendent « une voix aiguë de femme[1] », des hurlements et des pleurs : Raymond « punit » sa maîtresse. Marie exprime de la préoccupation et elle veut que Meursault appelle la police ; mais celui-ci s'y refuse car il « n'aim[e] pas les agents[2] ». Le schéma de camaraderie masculine est reproduit, quoique de manière passive : Meursault ne fait absolument rien pour empêcher Raymond de battre violemment sa maîtresse car, après tout, « il [lui] sembl[e] bien qu'il y [a] de la tromperie, […] qu'[il] compren[d] bien que [Raymond] veuille la punir[3] ». De toute manière, un agent arrive. La femme « mauresque » prend donc la parole et dénonce son agresseur : « Il m'a tapée, c'est un maquereau[4] ». Arthur Scherr interprète cette déclaration comme la dénonciation de l'exploitation coloniale de l'Algérie de la part des colons français[5]. La femme personnifiant la terre algérienne s'attaque aux Européens pour l'avoir violée afin d'en tirer un profit économique et social[6].

Cependant, personne ne prête attention aux accusations de la femme[7] : à chaque fois qu'elle dénonce son bourreau, l'agent de police l'ignore et il s'adresse directement à Raymond[8]. D'une certaine manière, la « Mauresque » se trouve dans une situation analogue à celle de Bhuvaneswari Bhaduri décrite par Spivak dans *A Critique of Postcolonial Reason* : sa tragédie n'est pas l'impossibilité de s'exprimer, mais l'inaudibilité de sa voix. En revanche, il nous semble que la parole de la « Mauresque » jouit d'une crédibilité majeure que celle de Bhaduri. Contrairement à la jeune fille indienne qui est contredite malgré l'évidence, la parole de la femme algérienne indigène confirme les soupçons de toute une communauté. Pour introduire Raymond, Meursault relate les rumeurs qui circulent sur lui : « dans le quartier, on dit qu'il vit des femmes.

---

[1] *L'Étranger*, p. 161.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 159.
[4] *Ibid*., p. 162.
[5] Scherr, Arthur, « Albert Camus's *L'Étranger* and "Les Muets" : Violence and Reconciliation between Arab and *Pied-Noir* », *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 59, n° 1, 2017, p. 85.
[6] Idem.
[7] Ce même constat est dressé par Oliver Gloag dans l'article « Camus et les colonies : à rebours de l'histoire », art. cit., p. 83.
[8] « La fille s'est précipitée à la porte et a déclaré à l'agent que Raymond l'avait frappée. "Ton nom", a dit l'agent. Raymond a répondu » ; « Pendant ce temps, la fille pleurait et elle a répété : "Il m'a tapée. C'est un maquereau. – Monsieur l'agent, a demandé alors Raymond, c'est dans la loi, ça, de dire maquereau à un homme ?" Mais l'agent lui a ordonné de "fermer sa gueule" », *L'Étranger*, p. 161-162.

Quand on lui demande son métier, pourtant, il est “magasinier”. En général, il n’est guère aimé[1] ». Les déclarations de la « Mauresque » corroborent ces voix. Les gens qui assistent à la scène (« le palier s’est empli de monde[2] ») doivent forcément reconnaître la véridicité de la prise de parole de la femme : donc, elle ne résulte pas aussi incomprise que la subalterne de Spivak, bien qu’elle ne soit pas écoutée et que Meursault décide de l’ignorer en témoignant en faveur de son copain Raymond[3].

D’autres personnages à la fois féminins et indigènes sont mis en scène dans *L’Étranger*. Quoique leurs rôles soient moins significatifs que celui de la « Mauresque » dans l’évolution de l’intrigue, il vaut la peine de les analyser car nous en retrouverons des traces dans les autres romans d’Albert Camus de notre corpus.

En suivant l’ordre du récit, la première femme indigène que nous rencontrons est « une infirmière arabe en sarrau blanc, un foulard de couleur vive sur la tête[4] ». Contrairement à la maîtresse de Raymond, elle n’est pas qualifiée de « mauresque » : sans doute, le statut professionnel de la femme n’éveille pas chez le narrateur le même imaginaire exotique et sensuel que la prostituée. Cependant, elle ne semble pas subir la violence raciale que le narrateur emploie pour les hommes indigènes : jamais il ne se réfère à elle en la désignant de simple « arabe ». Il préfère mettre en avant sa fonction sociale plutôt que ses origines : il parle de « la garde » ou de « l’infirmière »[5], comme il le fait pour le personnel européen de l’asile (par exemple : « le concierge[6] », « l’infirmière déléguée[7] »). L’adjectif « arabe » semble donc avoir une pure valeur de constat. De plus, il semble que Meursault ne remarque la femme indigène qu’en raison de son « foulard *de couleur vive* sur la tête[8] », nettement en contraste avec la candeur de la salle et les uniformes du personnel[9]. Le blanc semble être la couleur de la mort, tandis que le foulard brillant de l’ « infirmière arabe » semble renvoyer à la vie que Meursault a quittée à l’extérieur de l’asile. Cependant, la femme porte aussi un bandeau

[1] *L’Étranger*, p. 156.
[2] *Ibid*., p. 161.
[3] *Ibid*., p. 162. Voir aussi *Albert Camus. Un effet spatial algérien*, *op. cit.*, p. 128.
[4] *L’Étranger*, p. 143.
[5] *Idem*.
[6] *Idem*.
[7] *Ibid.*, p. 148.
[8] *Ibid*., p. 143 (notre italique).
[9] « C’était une salle *très claire*, *blanchie à la chaux* et recouverte d’une *verrière*. […] Près de la bière, il y avait une infirmière arabe *en sarrau blanc*, un foulard de couleur vive sur la tête », *idem*, (notre italique).

blanc enveloppé autour de sa tête : elle aussi a été affectée par l'anéantissement qui l'entoure, car « "c'est un chancre qu'elle a"[1] ». La négativité symbolique du blanc est évidente. Ayant affaire à une société coloniale où le noir et le blanc acquièrent un sens culturellement plus large, nous ne pouvons que partager l'analyse du personnage de l'infirmière qu'avance Scherr[2]. Son chancre serait la manifestation physique de la présence blanche en Algérie : c'est une maladie qui la défigure et qui éventuellement la tuera[3]. Les Européens dont la femme s'occupe sont des personnes âgées, voire des cadavres (comme dans le cas de la mère de Meursault) ; de même, la domination française est en phase de déclin[4]. Son échec est inévitable : rien que l'énième meurtre gratuit d'un « Arabe » pourrait suffire à déclencher la révolution des jeunes algériens indigènes[5]. Ainsi l' « infirmière arabe » devient-elle la porte-parole muette des préoccupations *voilées* d'Albert Camus. Encore une fois, la femme indigène n'a pas de droit de parole, mais il ne nous semble pas qu'elle soit frappée par la violence épistémique que décrit Spivak dans ses essais ; au contraire, elle semble jouer un rôle symboliquement important.

La dernière figure féminine algérienne que nous prendrons en considération est « une petite vieille aux lèvres serrées, habillée en noir[6] » que Meursault remarque à côté de Marie, qui lui a rendu visite en prison. Le narrateur ne précise à aucun moment qu'il s'agit d'une femme indigène. Cependant, il est probable que la vieille femme silencieuse soit arabe car, comme le constate Scherr, dans cette scène bruyante où tous parlent à haute voix, les « Arabes » sont les seuls qui ne crient pas[7] :

> À cause de la distance entre les grilles, les visiteurs et les prisonniers étaient obligés de parler très haut. […] La plupart des prisonniers arabes ainsi que leurs familles s'étaient accroupis en vis-à-vis. Ceux-là ne criaient pas. Malgré le tumulte, ils parvenaient à s'entendre en parlant très bas[8].

---

[1] *L'Étranger*, p. 143.
[2] « Albert Camus's *L'Étranger* and "Les Muets" », art. cit., p. 81.
[3] Idem.
[4] Idem.
[5] Ibid., p. 82.
[6] *L'Étranger*, p. 183.
[7] « Albert Camus's *L'Étranger* and "Les Muets" », art. cit., p. 43.
[8] *L'Étranger*, p. 183.

De plus, les prisonniers autochtones sont les premiers qui sont ramenés dans les cellules ; parmi ceux-ci, figure aussi le jeune homme à qui la femme a rendu visite[1]. Mais si cette femme âgée et le détenu sont effectivement indigènes, pourquoi le narrateur omet-il leurs origines alors qu'il affiche celles des autres personnages « arabes » de manière plus ou moins sobre ? Il nous semble que la motivation de cette discrétion est à repérer dans la relation familiale du couple : ce sont une mère et un fils[2]. Comme nous l'avons déjà vu, il n'est pas étonnant que le couple mère-fils ne converse pas : leur entente passe à travers les regards[3]. Ils n'ont pas besoin de paroles pour se comprendre, car l'amour instinctif qui transparaît dans leurs yeux est plus éloquent que toute construction linguistique. De même, toute autre définition que celles de « mère » et de « fils » paraît superflue, voire impropre : peu importe qu'il s'agisse d'indigènes ou de pieds-noirs ; ce sont simplement une mère et un fils qui se regardent en silence. L'omission de l'ethnie de ce couple, et particulièrement de la femme, pourrait donc dériver du choix de mettre en avant les rapports naturels mère-fils au détriment des barrières raciales et sociales. Ainsi, la femme indigène n'est pas subalterne : elle est silencieuse, mais son essence de mère fait en sorte que son message d'amour et de tendresse parvienne au destinataire.

[1] *Ibid*., p. 184.
[2] *Idem*.
[3] « Mon voisin de gauche, un petit jeune homme aux mains fines, *ne disait rien*. J'ai remarqué qu'il était en face de la petite vieille et que tous les deux *se regardaient avec intensité* » ; « Mon autre voisin et sa mère *se regardait toujours* » ; « Le seul *îlot de silence* était à côté de moi dans ce petit jeune homme et cette vieille qui *se regardaient* ». *L'Étranger*, p. 184 (notre italique).

Chapitre V

La Peste

Albert Camus commence à se documenter sur la peste en 1940, quand il est encore absorbé par la rédaction de *L'Étranger* et du *Mythe de Sisyphe*. La gestation de l'œuvre est longue et difficile[1], et le travail ne se conclut qu'en décembre 1946. La publication de *La Peste* date de 1947 ; son succès est immédiat. Pourtant, la parution du roman ainsi que la publication de l'essai intitulé *L'Homme révolté* quatre ans plus tard contribuent à provoquer la rupture entre Camus et les intellectuels de la Rive Gauche qui ne partagent pas « la morale de la Croix-Rouge[2] » qui est promue par l'écrivain et sa réticence à l'égard de l'emploi de la violence.

5.1. Oran, ville de fiction

Dans *La Peste*, Albert Camus ne met pas en scène d'indigènes. Aucun « Arabe » n'est impliqué dans le récit, et cela bien que « les curieux événements qui font le sujet de cette chronique se [soient] produits en 194., à Oran[3] », la seconde plus grande ville d'Algérie. « [R]ien de plus qu'une préfecture française[4] », l'Oran de *La Peste* n'est habitée que par des Européens

Le choix de Camus d'exclure la population autochtone de l'ancienne colonie française a suscité de nombreuses perplexités, venant notamment de la part des chercheurs anticolonialistes et postcoloniaux. D'après nombre d'entre eux, le bannissement des indigènes témoigne de l'adhésion délibérée de Camus aux pratiques coloniales[5]. La critique camusienne qui nie l'héritage colonial de l'écrivain a été

[1] Blondeau, Marie-Thérèse, « Notice de *La Peste* », *OC II*, p. 1122-1134.
[2] Cité dans *ibid*., p. 1169.
[3] Il s'agit de l'incipit du roman : *La Peste* [1947], *OC II*, p. 35.
[4] *Idem*.
[5] Carroll rapporte les réflexions d'auteurs renommés tels que l'historien français Pierre Nora ou le critique littéraire irlandais Conor Cruise O'Brien. *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 20. Voir aussi « The Camus-Sartre debate and the colonial question in Algeria », cit., p. 66-76.

accusée de renier stratégiquement l'expérience impérialiste française[1]. Dans l'ensemble, donc, les réactions apparaissent très polarisées, d'où notre effort de nuancer les positions des deux partis. Ainsi, nous espérons aboutir à une lecture de *La Peste* qui tienne compte des limites de Camus, sans pour autant faire le procès du roman et de l'écrivain. En premier lieu, nous établirons quel est le rôle de la ville d'Oran à l'intérieur de l'histoire occidentale de *La Peste* ; ensuite, nous analyserons quelques passages du roman qui nous semblent révélateurs de la bonne foi et des scrupules de Camus quant aux problèmes coloniaux des années 1940.

Dans l'essai « Petit guide pour des villes sans passé » du recueil *L'Été* (1939), Camus propose quelques pages d'éloge badines des villes algériennes. Oran y est mentionnée ; Camus écrit que « pour le pittoresque, […] Oran [offre] un village nègre et un quartier espagnol[2] ». Dans le vocabulaire colonial, l'expression « village nègre » désigne une zone de la ville où résident notamment des indigènes[3]. Or, dans l'Oran de *La Peste*, ce quartier n'y est pas nommé ; en revanche, la ville présente une zone habitée par la communauté espagnole. Dans la fiction, Camus semble donc exclure les habitants indigènes et ne garder que les Européens, alors que ses essais rendent compte d'une réalité différente, où existent « les Arabes, naturellement, et puis les autres[4] ». Aussi bien le « Petit guide pour des villes sans passé »[5] que *La Peste*[6] sont destinés au public occidental ; le choix d'exclure les indigènes du roman ne peut donc pas relever du souci de satisfaire le lecteur européen par la mise en scène de personnages qui lui ressemblent. La justification d'un tel choix réside ailleurs.

Dans le « Petit guide », Oran et les autres villes algériennes sont des lieux où règne la passion : « Ces villes n'offrent rien à la réflexion et tout à la *passion*[7] » ; « on s'aperçoit que cette trop longue splendeur ne donne rien à l'âme et qu'elle n'est qu'une *jouissance* démesurée[8] » ; ou encore « les hommes de ce pays, c'est là leur force, ont

[1] « Camus et les colonies : à rebours de l'histoire », art. cit., p. 79.
[2] Camus, Albert, « Petit guide pour des villes sans passé », dans *L'Été*, *OC III*, p. 593-596.
[3] *Albert Camus, totem et tabou…*, *op. cit.*, p. 76.
[4] « Petit guide pour des villes sans passé », cit., p. 594.
[5] Observons l'incipit de l'essai : « La douceur d'Alger est plutôt italienne. L'éclat cruel d'Oran a quelque chose d'espagnol. […] Constantine fait penser à Tolède. » Pour permettre au lecteur d'imaginer la ville algérienne, le narrateur lui fournit des modèles européens ; il semble donc croire que le bagage culturel de son lecteur est occidental, voire que son lecteur est occidental. Dans ibid., p. 593.
[6] *Albert Camus, totem et tabou...*, *op. cit.*, p. 18.
[7] « Petit guide pour des villes sans passé », cit., p. 593 (notre italique).
[8] Ibid., p. 594 (notre italique).

apparemment plus de *cœur* que d'esprit[1] ». Inversement, la passion est bannie de *La Peste* : dans le roman, à Oran, « la vie n'est pas très passionnante[2] » ; les habitants « s'occupent d'abord, selon leur expression, de faire des affaires[3] » et « très *raisonnablement*, ils réservent [l]es plaisirs pour le samedi soir et le dimanche[4] ». En outre, quand la peste éclate, le docteur Rieux s'empêche de se laisser emporter par la passion : pour être efficace, il doit « parle[r] *le langage de la raison*, [être] dans l'abstraction[5] ». L'Oran de *La Peste* ne semble donc pas partager le trait distinctif que le narrateur du « Petit guide » associe à la ville algérienne ; ainsi, elle apparaît comme une ville occidentale… ou une ville de fiction.

L'« européanité » de l'Oran de *La Peste* ne se manifeste pas seulement par l'absence d'indigènes et par la domination des passions ; d'autres aspects font d'elle une ville occidentale. En premier lieu, le narrateur évoque des clichés qui sont habituellement associés aux villes métropolitaines : la déception à l'égard de la modernité[6] et l'aliénation des travailleurs[7] en sont des exemples. En outre, l'impossibilité d'apercevoir la mer[8] empêche les habitants d'Oran de jouir quotidiennement des plaisirs méditerranéens dont le narrateur de *L'Étranger* avait fait l'éloge. La description de cette ville « sans pittoresque, sans végétation et sans âme[9] » est tellement péjorative qu'elle apparaît invraisemblable si l'on la compare aux descriptions séduisantes et imprégnées de couleur locale que Camus fait des villes algériennes. D'après Carroll, cet écart résulte du fait que l'Oran de *La Peste* est totalement fictive : elle ne partage avec la ville réelle que son nom et sa position géographique[10].

La présentation d'une ville à la fois imaginaire et ancrée à la réalité est liée à la portée allégorique de *La Peste*. Camus révèle la clé de lecture de l'œuvre et dans l'épigraphe du roman[11] et, plus explicitement, dans sa réponse aux critiques de Roland

---

[1] « Petit guide pour des villes sans passé », cit., p. 594 (notre italique).
[2] *La Peste*, p. 37.
[3] *Ibid*., p. 35.
[4] *Idem*.
[5] Ce sont les défauts dont Rambert accuse Rieux : *ibid*., p. 93.
[6] *Ibid*., p. 36.
[7] *Idem*.
[8] *Ibid*., p. 37.
[9] *Idem*.
[10] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 53.
[11] L'épigraphe est une citation de Daniel Defoe : « Il est aussi raisonnable de représenter une espèce d'emprisonnement par une autre que de représenter n'importe quelle chose qui existe réellement par quelque chose qui n'existe pas », *La Peste*, p. 33.

Barthes, qui accuse l'écrivain de promouvoir une « morale antihistorique[1] » et une « politique de la solitude[2] ». Camus réplique que :

> *La Peste* […] a comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme. La preuve en est que cet ennemi qui n'est pas nommé, tout le monde l'a reconnu, et dans tous les pays d'Europe[3].

Une telle interprétation, surtout quand elle est avancée par l'auteur lui-même, explique l'exclusion des « Arabes » de la ville algérienne : la mise en scène de la communauté indigène est superflue, voire hors sujet, si métaphoriquement la peste est le fléau nazi qui afflige la communauté européenne. En outre, la communauté juive ne trouve pas non plus de représentants dans *La Peste*, alors qu'elle est une composante importante du *melting-pot* algérien et que, de plus, son inclusion dans le roman éclaircirait l'allégorie du nazisme. Contrairement à ce que de nombreux critiques ont perçu, l'absence de telle ou telle autre communauté ne semble donc pas révélatrice de l'adhésion aux pratiques coloniales (ou antisémites) de la part de l'auteur.

Dans la suite de sa lettre à Barthes, Camus affirme que « *La Peste*, dans un sens, est plus qu'une chronique de la Résistance[4] ». L'écrivain suspecte que « sans doute est-ce là ce qu'on [lui] reproche, que *La Peste* puisse servir à toutes les résistances contre toutes les tyrannies[5] ». En d'autres termes, l'écrivain multiplie les référents à l'allégorie : le fléau est toute forme d'injustice et d'oppression, de quelque base idéologique qu'il se nourrisse ; le nazisme n'est que l'un des « visage[s] » de la « terreur »[6] que l'auteur a voulu présenter dans ce roman. De nombreux débats sont nés autour de la question de savoir si Camus inclut ou non le colonialisme parmi les référents de son allégorie[7]. Si *La Peste* ne nous renseigne pas à ce propos, la production non-fictive de Camus contemporaine et antérieure à la rédaction du roman[8] témoigne de son engagement pour l'amélioration des conditions sociales et économiques de la

---

[1] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 53.
[2] *Idem*.
[3] *Idem*.
[4] « Lettre à Roland Barthes sur *La Peste* », dans *OC II*, *op. cit.*, p. 286.
[5] Ibid., p. 287.
[6] Idem.
[7] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 55.
[8] *Ibid*., p. 53.

population indigène d'Algérie. Certes, il ne conteste pas le système colonial[1], mais il essaye d'être l'un de ces « hommes qui, ne pouvant être des saints et refusant d'admettre les fléaux, s'efforcent cependant d'être des médecins[2] ».

5.2. « Il aurait donc fallu écrire un autre livre que celui que je voulais faire »

L'exclusion des « Arabes » de l'histoire de *La Peste* ne relève pas d'une distraction de l'auteur ; il s'agit au contraire d'un choix narratif réfléchi. En réponse aux remarques de l'écrivain berbère francophone Mouloud Feraoun qui déplore l'absence d'indigènes dans *La Peste*[3], Camus affirme ce qui suit :

> Ne croyez pas que si je n'ai pas parlé des Arabes d'Oran c'est que je me sente séparé d'eux. C'est que pour les mettre en scène, il faut parler du problème qui empoisonne notre vie à tous, en Algérie ; il aurait donc fallu écrire un autre livre que celui que je voulais faire. Et pour écrire cet autre livre d'ailleurs, il faut un talent que je ne suis pas sûr d'avoir – vous l'écririez peut-être parce que vous savez, sans effort, vous placer au-dessus des haines stupides qui déshonorent notre pays[4].

D'abord, il est intéressant de remarquer l'emploi de la première personne du pluriel : à travers l'utilisation de « nous » (« notre vie à tous »), Camus établit un lien de solidarité entre les Européens et les « Arabes » qui est fondé sur le partage de la même terre (« notre pays »). Camus reconnaît pourtant qu'il y a un « problème » mortel en Algérie : il évite d'y donner un nom bien que ses allusions au colonialisme français soient claires. D'après l'écrivain, la mise en scène de cette « peste » requiert un espace littéraire autonome qu'il n'est pas en mesure de garantir. Sa modestie, ainsi que les flatteries qu'il adresse à Feraoun, semble sous-entendre une déclaration poétique et sociale :

---

[1] Camus maintient sa position jusqu'à sa mort : il ne met pas en question la présence française en Algérie, tout en luttant pour que les différentes communautés soient également respectées. Voir « Camus's Curious Humanism or the Intellectual in Exile », p. 550-575.
[2] *La Peste*, p. 248.
[3] Feraoun, Mouloud, *Lettres à ses amis*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 54, cité par Chaulet Achour, Christiane, « Albert Camus face à la question algérienne », Université populaire de Chambéry, 14 octobre 2011, disponible sur http://www.christianeachour.net/, dernière consultation : le 28 novembre 2019, p. 3.
[4] La lettre de Camus est dans une collection particulière citée par Chaulet Achour, dans ibid., p. 4.

l'écrivain pied-noir qu'il est n'a pas le droit de parler au nom des indigènes quand ceux-ci peuvent être mieux représentés par des écrivains qui sont indigènes eux-mêmes. D'après Camus, il semble que la parole des « Arabes » risquerait d'être faussée si elle était transposée par un écrivain occidental.

Cette insinuation éclaircit la décision de l'écrivain pied-noir d'évoquer la présence arabe à Oran seulement au début de *La Peste* et d'exclure les indigènes de la narration. Observons le seul passage du roman où les « Arabes » sont mentionnés :

> L'après-midi du même jour, au début de sa consultation, Rieux reçut un jeune homme dont on lui dit qu'il était journaliste […]. Il s'appelait Raymond Rambert. […] Il enquêtait pour un grand journal de Paris sur les conditions de vie des Arabes et voulait des renseignements sur leur état sanitaire. Rieux lui dit que cet état n'était pas bon. Mais il voulait savoir, avant d'aller plus loin, si le journaliste pouvait dire la vérité.
>
> "Certes, dit l'autre.
>
> – Je veux dire : pouvez-vous porter condamnation totale ?
>
> – Totale, non, il faut bien le dire. Mais je suppose que cette condamnation serait sans fondement."
>
> Doucement, Rieux dit qu'en effet une pareille condamnation serait sans fondement, mais qu'en posant cette question, il cherchait seulement à savoir si le témoignage de Rambert pouvait ou non être sans réserves.
>
> "Je n'admets que les témoignages sans réserves. Je ne soutiendrai donc pas le vôtre de mes renseignements.
>
> – C'est le langage de Saint-Just", dit le journaliste en souriant.
>
> Rieux dit sans élever le ton qu'il n'en savait rien, mais que c'était le langage d'un homme lassé du monde où il vivait, ayant pourtant le goût de ses semblables et décidé à refuser, pour sa part, l'injustice et les concessions[1].

À la lumière des éclaircissements de Camus dans sa lettre à Feraoun, il nous semble que l'allusion à la communauté autochtone est un clin d'œil adressé aux lecteurs. Le passage montre que l'auteur est conscient des problèmes qui affligent la population indigène d'Algérie, mais qu'il n'est pas disposé à en parler dans l'espace restreint du roman en question. Il nous semble que la voix de l'auteur équivaut à celle du narrateur, le docteur Rieux. Celui-ci refuse de témoigner de l'état sanitaire des « Arabes » de crainte que les déclarations qu'il prononce ne soient pas relatées de manière intégrale

[1] *La Peste*, p. 41.

et objective, « sans réserves » ; il se limite donc à avouer que leurs conditions ne sont pas « bon[nes] ». Pareillement, l'auteur refuse de s'attarder sur les questions algériennes dans une œuvre de fiction destinée au public métropolitain qui, comme Rambert, ne pourrait pas « porter condamnation totale ».

Toutefois, le personnage de Rambert n'incarne pas seulement le lectorat européen. Il n'est pas qu'un Parisien « à l'aise dans la vie », comme le lecteur de Camus pourrait l'être ; il est aussi un journaliste menant une enquête sur les indigènes d'Algérie, comme Albert Camus l'avait fait en 1939 pour le journal *Alger Républicain*[1]. À l'instar de l'écrivain, Rambert exerce un métier qui lui permet de dénoncer les misères dont certains hommes souffrent ; pourtant, il « comprend » que tout ne peut pas être dit et préfère donc laisser tomber le sujet des « Arabes », comme l'auteur le fait. Ensuite, la conversation entre Rieux et Rambert est détournée vers la nouvelle des rats morts, un sujet qui pourrait piquer la curiosité du journaliste. Il s'agit d'une diversion permettant d'un côté de diminuer la tension narrative entre les deux personnages[2], et de l'autre de dévier l'attention du lecteur vers « la peste » dont il sera question dans *ce* roman. Comme nous l'avons déjà évoqué, le fléau qui est ici passé sous silence trouve son expression ailleurs, à savoir dans la non-fiction de Camus (articles, paratextes, essais)[3].

5.3. Quand les mères remplacent les épouses

Dans *La Peste*, il n'existe pas de « subalternes » dans le sens que Spivak attribue à ce terme : la femme indigène n'y est ni mise en scène ni mentionnée. Les rôles qu'elle recouvre dans *L'Étranger* ne sont pas répétés dans le roman de 1947 : par exemple, le narrateur de *La Peste* ne précise pas l'ethnie des infirmières qui travaillent avec lui dans les lazarets de la ville[4], en laissant ainsi supposer qu'il s'agit d'Européennes,

[1] Les reportages de Camus ont été recueillis sous le titre de « Misère de la Kabylie », dans *Actuelles III. Chroniques algériennes 1939-1958, OC IV*, p. 307-336.
[2] Ceci bien que certains critiques aient vu dans le brusque changement de sujet la preuve de l'attitude de colon de Camus, pour qui la véritable source du mal ne serait pas le système colonial, mais la peste apportée par les rats, à savoir le mal dans tout cœur humain. À titre d'exemple, voir *« Ces forces obscures de l'âme »…, op. cit.*, p. 138.
[3] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice, op. cit.*, p. 52.
[4] *La Peste*, p. 177.

contrairement à ce que fait Meursault[1]. Toutefois, l'absence des « Mauresques » n'est pas comblée par une forte présence féminine occidentale ; les « Européennes » sont tout autant rares. Le manque de femmes a été interprété de deux manières discordantes : pour certains, ce serait le symptôme d'un universalisme raté[2] ; pour d'autres, ce serait et la cause et la conséquence du fléau[3]. Nous montrerons quels sont les avantages et les limites de telles observations en analysant les personnages féminins et leurs actes de parole ; nous proposerons aussi un lien entre l'exclusion des « Mauresques » et la quasi-absence des femmes dans *La Peste*.

Les personnages féminins de *La Peste* sont soit des mères soit des épouses. Apparemment, cette distinction reflète celle de *L'Étranger* et des autres premières œuvres d'Albert Camus, où il n'y aurait que des « mères silencieuses » et des « copines souriantes[4] ». Cependant, contrairement à *L'Étranger*, les seules femmes qui jouent des rôles actifs dans *La Peste* sont les mères, tandis que les épouses et les amies sont absentes de l'histoire et leur présence n'est que textuelle.

Dans les premières pages du roman, le lecteur assiste à l'évacuation des épouses, qui sont remplacées par des figures maternelles assistant les hommes de manière silencieuse mais constante. L'exemple emblématique est le départ de Madame Rieux « jeune »[5], qui est quasiment concomitant à l'arrivée de Madame Rieux « mère », venant « s'occuper de la maison de son fils, en l'absence de la malade[6] ». À partir de ce moment, la femme de Rieux est étrangère aux événements qui se déroulent à Oran, alors que la mère devient une présence rassurante et discrètement impliquée dans les vicissitudes de son fils et de ses amis. Les épouses de ceux-ci ne sont pas non plus présentes : Grand a été quitté par sa femme Jeanne[7], alors que Tarrou est célibataire[8] ;

---

[1] Voir le sous-chapitre 4.1.
[2] Le combat contre la « peste » se veut universel, mais il se révèle très exclusif car il n'y a que les hommes occidentaux qui peuvent le mener. *« Ces forces obscures de l'âme »…*, *op. cit.*, p. 140.
[3] C'est la séparation de la femme, donc la stérilité, qui déclenche la peste : « The plague is both the historical cause and psychological result of separation », dans : Rizzuto, Anthony, « Camus and a Society without Women », *Modern Language Studies*, vol. 13, n° 1, 1983, p. 10.
[4] Voir le sous-chapitre 4.2.
[5] C'est ainsi que l'épouse du docteur Rieux est appelée : *La Peste*, p. 94.
[6] *Ibid.*, p. 40-42.
[7] Grand raconte à Rieux ce qu'il s'est passé entre lui et son ancienne femme après avoir remarqué une photo de Madame Rieux jeune : *ibid.*, p. 88-90.
[8] Tarrou ne fait allusion à aucune femme.

Rambert, lui, a une femme, mais elle est à Paris[1]. La formation sanitaire volontaire dirigée par Rieux est donc composée exclusivement d'hommes sans famille, dont le seul devoir est de « bien faire [leur] métier[2] » contre l'avancée du fléau. Dans cet état d'urgence, la présence d'une partenaire telle que Marie ou la « Mauresque » de *L'Étranger* constituerait une « distraction[3] », d'où l'élimination des épouses à l'instant où la peste présente ses premiers symptômes.

À partir du moment où les épouses disparaissent, les hommes parviennent à accomplir leurs missions. Par exemple, Tarrou, qui ne s'est pas engagé dans la vie familiale et qui a vécu à côté de sa mère jusqu'à la mort de celle-ci[4], s'est révolté contre la condamnation à mort quand il était un jeune homme[5], et décide maintenant de combattre la peste aux côtés de Rieux[6]. Lorsqu'il se confie au médecin, il déclare que :

> l'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait ![7]

L'élimination des distractions permet donc de parvenir au degré de « santé » auquel Tarrou et Rieux aspirent. Il est nécessaire de rester concentré sur ses propres objectifs : Rieux chasse donc la pensée de sa femme malade à chaque fois qu'elle s'insinue dans son esprit, dans le but de continuer son travail de médecin de manière efficace et sans exception[8]. De même, Rambert s'engage dans l'équipe volontaire de Rieux après qu'il s'est rendu compte que le souvenir de sa femme ne surgit dans sa pensée qu'au moment où il interrompt ses activités liées à l'épidémie ; il comprend qu'il pense à elle quand il est désespéré, quand « toutes les voies [sont] bouchées[9] ». Cependant, Rambert ne veut pas « renoncer au bonheur[10] » comme Rieux et Tarrou l'ont fait : ceux-ci se sont « détourn[és] de ce qu'[ils] aiment […] sans savoir pourquoi[11] » en faveur de

---

[1] *La Peste*, p. 90.
[2] *Ibid*., p. 62.
[3] *« Ces forces obscures de l'âme »…*, *op. cit*., p. 133.
[4] *La Peste*, p. 207.
[5] *Ibid*., p. 208.
[6] *Ibid*., p. 209.
[7] *Idem*.
[8] *Ibid*., p. 93, 95, 118, 164.
[9] *Ibid*., p. 142.
[10] *Ibid*., p. 178.
[11] *Idem*.

l'engagement, tandis que Rambert ne voudrait choisir la lutte que temporairement et retrouver la passion par la suite. Le dénouement révèle la naïveté de ses propos :

> Il aurait souhaité redevenir celui qui, au début de l'épidémie, voulait courir d'un seul élan hors de la ville et s'élancer à la rencontre de celle qu'il aimait. Mais il savait que cela n'était plus possible[1].

Les vicissitudes de Rambert confirment la nécessité pour un homme de sacrifier la passion et les distractions, qui sont incarnées par la femme, en vue de l'accomplissement de sa mission sociale. Les épouses de *La Peste* ne participent donc pas à la « résistance » ; elles en restent passivement aux *marges*, sans qu'elles puissent fournir des solutions ou des soulagements ; dans ce sens, elles sont des subalternes.

Toutefois, les hommes sont conscients de la position subalterne à laquelle ils ont relégué les femmes. Les personnages masculins assument le sacrifice qu'ils ont accompli et certains d'entre eux semblent le regretter. Aussi bien Rieux que Grand avouent avoir négligé leurs femmes :

> Puis [Rieux] dit très vite [à sa femme] qu'il lui demandait pardon, il aurait dû veiller sur elle et il l'avait beaucoup négligée[2].

> Le reste de l'histoire, selon Grand, était très simple. Il en est ainsi pour tout le monde : on se marie, on aime encore un peu, on travaille. On travaille tant qu'on en oublie d'aimer. […] "À un moment donné, j'aurais dû trouver les mots qui l'auraient retenue, mais je n'ai pas pu"[3].

Cependant, ils ne parviennent pas à éviter ce sacrifice ou à le rendre plus supportable. L'incapacité d'empêcher ou de remédier à l'exclusion de la femme se concrétise métaphoriquement dans l'impossibilité de s'exprimer : à titre d'exemple, après la séparation avec sa femme, Grand « sembl[e] toujours chercher ses mots[4] » et son ambition obsessionnelle est de rédiger une phrase « rend[ant] parfaitement le tableau qu'[il a] dans l'imagination[5] ». Pareillement, il est pénible pour Rieux d'écrire une lettre

---

[1] *La Peste*, p. 238.
[2] *Ibid*., p. 40.
[3] *Ibid*., p. 90.
[4] *Ibid*., p. 46.
[5] *Ibid*., p.105.

à sa femme qui est lointaine : « il écrivit […] avec les plus grandes difficultés. Il y avait un langage qu'il avait perdu[1] ». Les mots échappent aux hommes qui ont sacrifié leur femme ; lorsqu'ils les retrouvent[2], il est trop tard : Jeanne s'est refait une vie, alors que Madame Rieux est décédée.

La mort de Madame Rieux anéantit l'espoir du médecin de tout « recommencer » au retour de celle-ci[3]. Lorsqu'il lui promet que « tout ira mieux[4] », il fait allusion à l'avenir, alors que la peste oblige Rieux et les autres habitants d'Oran de ne vivre que dans le présent :

> Impatients de leur présent, ennemis de leur passé et privés d'avenir[5].

> Sans mémoire et sans espoir, ils s'installaient dans le présent. À la vérité, tout leur devenait présent. Il faut bien le dire, la peste avait enlevé à tous le pouvoir de l'amour et même de l'amitié. Car l'amour demande un peu d'avenir, et il n'y avait plus pour nous que des instants[6].

Pour vaincre le fléau, il est nécessaire de le combattre jour après jour, alors que les sentiments ont besoin de se projeter dans le temps. L'exclusion de l'épouse équivaut donc à se condamner à vivre dans le présent et à s'interdire donc toute chance d'avenir ; pareillement, l'inclusion de la mère est possible car elle n'attend plus rien de l'avenir[7]. Toutefois, Rieux semble déplorer l'absence d'avenir lorsqu'il pose son regard sur des enfants[8] : il comprend que le sacrifice de la femme est le sacrifice de la vie elle-même et qu'il comporte la condamnation à la stérilité[9]. L'exclusion des personnages féminins a certainement évité les distractions ; cependant, elle a aussi rendu le temps infertile, d'où la désillusion de Rieux à la fin de ses chroniques :

> Tarrou avait perdu la partie, comme il disait. Mais lui, Rieux, qu'avait-il gagné ? Il avait seulement gagé d'avoir connu la peste et

---

[1] *La Peste*, p. 214.
[2] Grand parvient à écrire une lettre à Jeanne : *ibid*., p. 246.
[3] « "Tout ira mieux quand tu reviendras. Nous recommencerons" » : *ibid*., p. 40.
[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 83.
[6] *Ibid*., p. 160.
[7] *Ibid*., p. 118. Voir aussi Grégoire, Vincent, « L' "effacement" féminin dans les romans d'Albert Camus », *Dalhousie French Studies*, vol. 33, 1995, p. 104.
[8] *La Peste*, p. 74, 92, 179.
[9] « Camus and a Society without Women », art. cit., p. 12.

> de s'en souvenir, d'avoir connu l'amitié et de s'en souvenir, de connaître la tendresse et de devoir un jour s'en souvenir. Tout ce que l'homme pouvait gagner au jeu de la peste et de la vie, c'était la connaissance et la mémoire[1].

Rieux ne regrette pas ses choix et il assume le vide affectif qu'ils lui ont laissé. Le désenchantement de Rieux témoigne de la prise de conscience de la valeur de la femme et de la passion. D'après Anthony Rizzuto, il s'agit de l'autodénonciation de la part d'Albert Camus de la philosophie qu'il soutenait dans ses textes précédents[2] : l'exclusion des femmes était due à la volonté d'exclure la vie, la seule réalité possible étant la mort. *La Peste* serait alors la première tentative timide de l'écrivain, de réévaluer la femme. Contrairement aux personnages féminins de *L'Étranger*, ceux du roman de 1947 ne sont donc pas « coupables »[3] : les femmes sont plutôt victimes de l'homme qui a sous-estimé leur rôle vital.

Les figures maternelles de *La Peste* représentent une exception : elles ne sont pas exclues de l'histoire, bien qu'elles y soient présentes de manière discrète. Le personnage le plus significatif est Madame Rieux mère, mais d'autres figures mineures sont impliquées dans l'histoire : une « vieille Espagnole souriante et pleine de rides[4] » et Madame Tarrou[5]. Les trois mères partagent le caractère taciturne et les regards perçants des mères camusiennes que nous avons déjà étudiées dans *L'Étranger*. À titre d'exemple, Rieux constate que sa mère et lui s'aiment dans le silence : « Mme Rieux regardait de temps en temps son fils. Quand il surprenait un de ces regards, il lui souriait. […] Il savait ce que sa mère pensait et qu'elle l'aimait en ce moment[6] ». De même, la vieille femme espagnole est silencieuse, mais elle « sourit de tous ses yeux quand elle regarde Rambert[7] ».

---

[1] *La Peste*, p. 236.
[2] « Camus and a Society without Women », art. cit., p. 13.
[3] Voir les sous-chapitres 4.2. et 4.3.
[4] Il s'agit de la mère des jeunes hommes qui aident Rambert à élaborer un plan de fuite d'Oran : *La Peste*, p. 172. Margerrison démontre que se tisse une relation mère-fils entre la vieille femme et Rambert; *« Ces forces obscures de l'âme »..., op. cit.*, p. 161.
[5] La mère de Tarrou est décédée ; l'homme fait allusion à elle quand il parle à Rieux de sa vie : *La Peste*, p. 206.
[6] *Ibid.*, p. 235.
[7] *Ibid.*, p. 174.

Bien qu'elles soient des exemples du stéréotype de la « mère silencieuse », le rôle des mères dans *La Peste* est essentiel. Nous avons déjà dit que Madame Rieux « mère » remplace Madame Rieux « jeune » pour « s'occuper de la maison de son fils, en l'absence de la malade[1] ». En d'autres termes, l'épouse est expulsée de l'histoire car elle constitue une distraction pour le médecin, alors que la mère y est appelée car elle peut fournir une aide concrète et morale à son fils sans pour autant le déranger. Elle n'est là que pour veiller sur Rieux et sur ses amis ; elle reste aux marges de la « résistance » en assistant ceux qui y sont impliqués activement. Contrairement à la présence de l'épouse qui serait une source de distraction, la présence de Madame Rieux est légitimée, voire désirée, en raison de sa discrétion : la mère « résiste à l'effacement *en s'effaçant* de son plein gré[2] ». Le même effacement était propre à la mère de Tarrou :

> "Il y a huit ans, je ne peux pas dire qu'elle soit morte. Elle s'est seulement effacée un peu plus que d'habitude et, quand je me suis retourné, elle n'était plus là"[3].

L'épouse nécessite les attentions du mari, notamment si elle est malade comme Madame Rieux « jeune », alors que la mère est autonome et elle ne demande rien au fils, qui peut la négliger sans qu'elle le lui reproche[4] :

> "Les journées sont bien longues et je ne suis plus jamais là.
>
> – Cela m'est égal de t'attendre si je sais que tu dois venir. Et quand tu n'es pas là, je pense à ce que tu fais"[5].

Pourtant, « l'effacement de Mme Rieux[6] » ne l'empêche pas de jouer un rôle actif dans les vicissitudes liées à la peste. Sa présence modeste influence positivement le moral des hommes qui combattent le fléau : Rieux avoue qu' « avec elle tout para[ît] facile[7] » et que son regard « où se li[t] tant de bonté ser[a] toujours plus fort que la peste[8] » ;

---

[1] *La Peste*, p. 40.
[2] « L' "effacement" féminin dans les romans d'Albert Camus », art. cit., p. 98.
[3] *La Peste*, p. 225.
[4] *« Ces forces obscures de l'âme »…*, *op. cit.*, p. 161.
[5] Il s'agit d'un dialogue entre Rieux et sa mère : *La Peste*, p. 118.
[6] *Ibid.*, p. 225.
[7] *Ibid.*, p. 43.
[8] *Ibid.*, p. 113.

Tarrou, fils « adopté » de Madame Rieux, déclare qu' « avec tant de silence et d'ombre, elle p[eut] rester à la hauteur de n'importe quelle lumière, fût-ce celle de la peste[1] ».

En outre, la parole de la mère s'élève au-dessus des règles, contrairement à celle de l'épouse. À titre d'exemple, observons deux épisodes de *La Peste*. Au début du roman, Rieux refuse de délivrer le certificat qui attesterait le bon état de santé de Rambert, servant au journaliste pour quitter la ville et rejoindre sa femme à Paris. Le médecin est inébranlable : « il y avait des arrêtés et des lois, il y avait la peste, son rôle à lui était de faire ce qu'il fallait[2] ». Autrement dit, une femme n'est pas une raison suffisante pour enfreindre les règles. Toutefois, lorsque c'est Madame Rieux « mère » qui demande à son fils de faire une exception, l'homme accepte de bon gré : ainsi, grâce à l'intervention de la mère, Tarrou reste chez Rieux bien qu'il ait attrapé la peste. De manière analogue, la parole de la vieille mère espagnole convainc indirectement Rambert de s'engager dans les formations volontaires de Rieux. Grâce aux questions et aux réactions naïves de la femme[3], Rambert réfléchit et reconnaît enfin qu' « il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul[4] », d'où sa résolution de rester à Oran.

La discrétion des mères n'est donc pas comparable à l'absence des épouses. Quoique silencieuses et délicates comme les mères des autres romans d'Albert Camus, les figures maternelles de *La Peste* sont autoritaires de manière discrète. Leur effacement est volontaire, contrairement à celui des épouses qui est subi : les mères manifestent la volonté de glisser aux marges de l'histoire et de n'y participer qu'au moment où elles le croient nécessaire. Leur présence « en filigrane[5] » fait d'elles des personnages actifs dont la parole, quoique rare, est écoutée.

[1] *Ibid*., p. 225.
[2] *Ibid*., p. 92.
[3] *Ibid*., p. 174-175.
[4] *Ibid*., p. 178.
[5] « L' "effacement" féminin dans les romans d'Albert Camus », art. cit., p. 98.

Chapitre VI

Le Premier Homme

À partir de la moitié des années 1950, Albert Camus est au centre des polémiques à cause de ses positions sur les « événements d'Algérie ». Cependant, le succès de ses œuvres ne diminue pas : il remporte le prix Nobel de Littérature en 1957. À partir des années 1960, après la mort subite de l'écrivain, un nombre croissant d'études condamnent l'eurocentrisme de ses œuvres, ainsi que son manque de compassion envers les « Arabes ». De nombreux critiques constatent en outre que les femmes ne jouent que des rôles mineurs dans sa fiction. Camus est alors accusé de racisme et de misogynie. Ce n'est que dans les années 1990 que la critique devient tendanciellement moins sévère, et ceci grâce à la publication posthume du *Premier Homme*.

La gestation de ce roman avait déjà commencé dans les années 1940, comme le montrent certains passages des *Carnets*. Pourtant, Camus ne se consacre au projet du *Premier Homme* qu'à partir de 1953. En particulier, le roman tel que nous le lisons aujourd'hui a été écrit dans les mois suivant la réception du prix Nobel, « dans une période où alternent espoir et découragement[1] » à cause des « événements d'Algérie » et de la position difficile de l'écrivain. Le manuscrit du *Premier Homme* a été retrouvé dans la sacoche que Camus avait avec lui lors de l'accident mortel survenu le 4 janvier 1960. Cependant, il n'a pas été publié tout de suite : l'entourage de Camus a estimé qu'il serait désavantageux pour la réputation de l'écrivain de divulguer un texte inachevé et qui n'a pas été révisé, où il parle de sa terre natale de manière claire en pleine guerre d'Algérie[2].

La première édition du *Premier Homme* date donc de 1994 ; c'est cette version, écrite « au fil de la plume, parfois sans points ni virgules, d'une écriture rapide, […] jamais retravaillée[3] », que la critique doit analyser. Quand le chercheur aborde le dernier roman d'Albert Camus, il ne doit donc pas oublier qu'il s'agit d'une œuvre inachevée. En d'autres termes, il doit garder à l'esprit qu'il est impossible de savoir

[1] « Notices du *Premier Homme* », dans *OC IV*, p. 1513.
[2] Ibid., p. 1509.
[3] Idem.

comment Camus aurait remanié son manuscrit et que toute analyse n'a que la valeur d'une hypothèse plus ou moins plausible.

6.1. Les « Algériens »

Dans le corpus que nous avons considéré, *Le Premier Homme* fait figure d'exception car, contrairement aux romans que nous avons analysés précédemment, les « Arabes » y sont présents de manière récurrente. En premier lieu, nous verrons comment ils sont mis en scène et comment le narrateur fait face aux questions que leur présence soulève ; dans un deuxième temps, nous nous focaliserons sur le chapitre VII intitulé « Mondovi : la colonisation et le père », qui joue un rôle essentiel pour comprendre la position du narrateur-auteur à l'égard des événements sociopolitiques qui se déroulent en Algérie à la fin des années 1950.

Dans *Le Premier Homme*, la communauté autochtone participe à la vie quotidienne du héros Jacques Cormery. À la lumière de cette œuvre, l'évacuation des indigènes dans *L'Étranger* et *La Peste* semble répondre aux exigences de la fiction plutôt qu'à l'adhésion de la part de l'auteur à des pratiques coloniales qui invisibilisent les « Arabes »[1]. Contrairement à ces deux romans, *Le Premier Homme* présente de nombreux « Arabes ». Le plus souvent, ce ne sont que des personnages secondaires : par exemple, des marchands[2], des ouvriers[3], un fonctionnaire[4], un chauffeur[5] ou encore un « docteur arabe[6] ». Malgré leur rôle marginal, certains indigènes sont désignés non seulement par leur statut professionnel, mais aussi par leur prénom ou par leur surnom[7]. Des rapports cordiaux voire amicaux peuvent s'instaurer entre le héros et les

[1] Nous avons déjà mentionné les études qui énoncent de telles thèses. Voir notamment *« Ces forces obscures de l'âme »…, op. cit.*, et *Albert Camus, totem et tabou…, op. cit.*
[2] Camus, Albert, *Le Premier homme* [1994], *OC IV*, p. 767, 871.
[3] *Ibid.*, p. 817.
[4] *Ibid.*, p. 826.
[5] *Ibid.*, p. 869.
[6] *Ibid.*, p. 818.
[7] Le fonctionnaire de la fourrière du quartier s'appelle Galoufa ; ses origines indigènes ne sont mentionnées qu'une fois dans la description minutieuse d'un épisode amusant qui le concerne, *ibid.*, p. 826 ; encore, le narrateur se rappelle d'Abder, l'un des camarades de l'oncle Étienne à la tonnellerie qui traite Jacques de « son collègue » : *ibid.*, p. 817.

personnages indigènes mineurs, ainsi que parmi les membres des différentes communautés partageant la terre algérienne. Des épisodes de racisme rythment le récit[1] ; cependant, les attaques ne visent pas seulement les « Arabes »[2]. La société esquissée dans *Le Premier Homme* est donc multiculturelle : le narrateur rend compte de la variété ethnique et sociale propre à l'Algérie française à travers son histoire familiale.

Cependant, l'alter-égo narratif d'Albert Camus n'est pas naïf : le cadre qu'il présente témoigne des injustices dérivant de l'établissement du système colonial français en Algérie. Comme nous l'avons déjà évoqué dans le troisième chapitre de ce mémoire, les habitants indigènes ne sont pas égaux aux citoyens « français » bien que l'Algérie des années 1930-1950 constitue trois départements français. Le narrateur dénonce explicitement la position de seconde classe réservée aux « Arabes ». Par exemple, son regard se pose sur « des Arabes ou des Mauresques faméliques[3] » qui fouillent dans les poubelles pour récupérer « ce que des familles pauvres et économes dédaignaient assez pour le jeter[4] » : l'indigène n'a droit qu'aux restes de l'Européen le plus misérable. Ce constat fait écho aux observations de Jean-Paul Sartre dans la préface au *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi, qui date de 1957 : « tous vivent sur lui [l'indigène], y compris ces "petits colons" que les grands propriétaires exploitent mais qui, comparés aux Algériens, sont encore des privilégiés[5] ». Memmi ajoute : « tout colonisateur est privilégié, car il l'est *comparativement*, et au détriment du colonisé[6] ». En outre, le narrateur du *Premier Homme* ne cache pas que la hiérarchie sociale franco-algérienne est définie en fonction de l'appartenance ethnique. Il constate que « les frontières entre les classes [sont] moins marquées qu'entre les races[7] », d'où la chance de Jacques et de son ami Pierre d'être blancs quoiqu'issus d'un milieu humble, car « si les enfants avaient été arabes, leur sentiment eût été plus douloureux et plus amer[8] ».

Le narrateur aborde également le thème du racisme :

---

[1] Dans les prochains paragraphes, nous analyserons les épisodes de racisme qui nous semblent les plus significatifs.
[2] À titre d'exemple, l'ami de Jacques est traité de « sale boche » à cause de ses origines allemandes : *Le Premier Homme*, p. 769. Encore, Jacques a honte de sa grand-mère qui continue de porter « le foulard noir des vieilles Espagnoles » : *ibid.*, p. 895.
[3] *Ibid.*, p. 825.
[4] *Idem*.
[5] Sartre, Jean-Paul, « Préface », dans *Portrait du colonisé…*, *op. cit.*, p. 22-23.
[6] *Portrait du colonisé…*, *op. cit.*, p. 37.
[7] *Le Premier homme*, p. 863.
[8] *Idem*.

> Le chômage, qui n'était assuré par rien, était le mal le plus redouté. 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 excusable. Ce n'était pas la domination du monde ou des privilèges d'argent et de loisir que ces nationalistes inattendus disputaient aux autres nationalités, mais le privilège de la servitude[1].

Ce passage est significatif à plus d'un titre. Premièrement, le narrateur circonscrit le racisme à une sphère précise, qui est celle du travail ; deuxièmement, il laisse entendre que le bouc émissaire n'est pas forcément l' « Arabe » ; enfin, troisièmement, il ironise sur les idées reçues de la Métropole. Il nous semble que c'est la voix d'Albert Camus qui surgit dans ces lignes : sa position particulière d'écrivain aux humbles origines franco-algériennes qui habite pourtant la capitale l'autorise à prendre la parole dans le but d'expliquer les origines de la xénophobie des siens et de dénoncer l'abstraction de certains intellectuels continentaux. D'après Camus, la compréhension devrait donc l'emporter sur le jugement.

Le chapitre VII relate des épisodes significatifs pour comprendre la posture d'Albert Camus et du narrateur du *Premier Homme* vis-à-vis de l'histoire de l'Algérie française. Dans le but de recueillir des informations sur son père Henri Cormery, le héros Jacques part pour Mondovi, où il rend visite à Monsieur Veillard, le propriétaire de la ferme où il est né. Ensuite, ils vont ensemble chez Tamzal, un homme âgé qui pourrait se souvenir du passage de la famille Cormery à Mondovi. Enfin, ils sont accueillis par le docteur qui a aidé Madame Cormery lors de son accouchement. La visite à Mondovi n'apporte aucun éclaircissement à Jacques à propos de son père ; cependant, la structure du chapitre fournit au lecteur une « épopée en raccourci[2] » qui est riche en éléments historiques et sociaux concernant la colonisation et, en particulier, sur les rapports entre la communauté pied-noire et indigène en Algérie.

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 897-898.
[2] *Le Premier Homme d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 116.

Le narrateur insiste premièrement sur le lien à la terre algérienne. La reconnaissance et l'acceptation de l' « autre » sont possibles grâce à l'appartenance commune à la région. Par exemple, Veillard ne s'attarde pas sur les raisons pour lesquelles sa famille a emménagé dans la ferme, car Jacques est « du pays[1] », « [il sait] ce que c'est[2] » ; il n'est donc pas nécessaire de lui fournir des explications. Encore, Veillard rassure Tamzal sur la présence de Jacques en précisant que « c'est un ami, [qu]'il est né ici[3] » : bien que pendant la guerre « les portes mettent du temps à s'ouvrir au pays de l'hospitalité[4] », le lien du sang à la terre algérienne constitue une garantie de bonne foi. L'attachement à l'Algérie est littéralement viscéral : c'est une « patrie de chair[5] ». Les « Arabes » ne sont pas étrangers à ce sentiment :

> – À part nous, vous savez ceux qui sont seuls à pouvoir le comprendre.
>
> – Les Arabes.
>
> – Tout juste[6].

Malgré la guerre en cours, l'entente entre la communauté européenne et l'indigène est possible grâce à l'attachement et au respect pour la terre algérienne. D'une part, la terre est l'enjeu du conflit pour lequel les deux communautés s'entretuent ; mais de l'autre, c'est le seul point commun qui les lie et qui les rapproche physiquement et moralement[7]. Comme Caïn et Abel, l' « Arabe » et l'Européen sont des « frères ennemis[8] ». C'est le partage de la même terre qui rend possible l'existence d'un « peuple algérien » : dans l'acception qu'utilise le narrateur, les « Algériens[9] » sont tous les êtres humains qui vivent en Algérie, peu importe leur ethnie[10].

Comme une mère qui veut que ses enfants cessent de se battre, la terre algérienne apaisera les âmes de ses habitants :

---

[1] *Le Premier homme*, p. 850.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 853.
[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 859.
[6] *Ibid*., p. 852.
[7] *Albert Camus, le souci des autres*, *op. cit.*, p. 101.
[8] Voir le chapitre III « Les Frères ennemis. Récits sur les rapports intercommunautaires en Algérie française » : *ibid*., p. 91-118.
[9] Le narrateur utilise souvent le terme d' « Algériens », qui est souvent synonyme de « Méditerranéens ». Pour quelques descriptions des mœurs des « Algériens », voir *Le Premier homme*, p. 774, 841.
[10] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 157.

> On est fait pour s'entendre. Aussi bêtes et brutes que nous, mais le même sang d'homme. On va encore un peu se tuer, se couper les couilles et se torturer un brin. Et puis on recommencera à vivre entre hommes. *C'est le pays qui veut ça*[1].

D'après Veillard, le cours des événements est intrinsèquement lié à l'essence du « pays », d'où l'évocation fréquente de l'idée de destin[2]. La violence paraît ainsi inévitable : le sort de la terre algérienne est d'être tachée par le sang de ses habitants qui se sont entretués sans cesse depuis toujours ; la paix serait un état d'exception qui confirmerait la permanence de la guerre[3]. Le roman reflète la persistance atemporelle du conflit : les épisodes dénonçant les violences indigènes s'alternent avec les scènes décrivant les barbaries des Européens. D'après Veillard, il est donc insensé de juger à qui revient la faute initiale : « et alors on remonte au premier criminel, vous savez, il s'appelait Caïn[4] » ; trouver le coupable équivaut en somme à sortir de l'histoire.

Veillard croit donc que la violence est fatalement ancrée à la terre algérienne[5]. Cependant, son fatalisme déresponsabilise les individus, qui ne semblent pas pouvoir empêcher le conflit ; en outre, en raison de son enracinement dans le « pays », la guerre est tolérée, voire légitimée[6]. En revanche, l'alter-égo de l'auteur ne se résigne pas à la violence[7]. Depuis qu'il est écolier, Jacques a compris que « la guerre n'est pas bonne, puisque vaincre un homme est aussi amer que d'en être vaincu[8] ». Cette vérité morale éclaire la position d'Albert Camus vis-à-vis des « événements d'Algérie ». Puisqu'il repousse tout geste violent, l'auteur ne peut pas accepter la guerre, même quand elle est combattue pour des raisons idéologiques légitimes : il refuse donc de justifier aussi bien les attaques du FLN que la répression française. La position ultra-pacifiste d'Albert Camus a suscité bien des critiques venant des deux partis opposés, d'où le choix de l'écrivain de garder le silence politique pour que le débat ne se durcisse davantage[9].

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 860 (notre italique).
[2] À titre d'exemple, Tamzal affirme « *mektoub* » quand il découvre que le père de Jacques a été tué en guerre ; il s'agit d'un terme emprunté à la langue arabe qui évoque la fatalité, le dessin divin : *Le Premier homme*, p. 853. Encore, le narrateur parle de « fraternité de race et de destin » pour décrire le sentiment que les « Algériens » doivent assumer : *ibid.*, p. 861.
[3] *Ibid.*, p. 853.
[4] *Ibid.*, p. 858.
[5] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 171.
[6] *Ibid.*, p. 172.
[7] *Le Premier Homme d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 123.
[8] *Le Premier homme*, p. 836.
[9] *Le Premier Homme d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 129.

Cependant, dans la fiction, l'écrivain explicite et défend sa posture à travers les points de vue des personnages, y compris celui de son alter-égo Jacques Cormery. Si Albert Camus ne met pas en discussion l'Algérie française[1], c'est parce qu'il rêve de la cohabitation pacifique entre les deux communautés qui « sont fait[es] pour s'entendre ». Ensemble, elles façonnent le peuple « algérien ».

Les « Algériens » constituent un bloc identitaire ethniquement hétérogène qui se définit en opposition à Paris. Les « Arabes » et les Français d'Algérie forment le « nous algérien » ; leur « autre » est représenté par les Français métropolitains. En effet, en expliquant pourquoi il a décidé de ne pas quitter l'Algérie malgré la guerre, Veillard confesse que l' « on ne comprend pas ça à Paris[2] ». Ses mots témoignent de l'écart culturel existant entre les habitants de la France métropolitaine et ceux de l'Algérie française. Bien qu'ils partagent la même nationalité, leurs cultures sont très différentes, d'où le dépaysement de Veillard père sur le continent : ce « vieux colon à l'antique, [de] ceux qu'on insulte à Paris[3] », est comme un poisson hors de l'eau à Marseille, « dans un appartement moderne [où] il tourne en rond dans sa chambre[4] ». Un autre exemple est donné par Jacques, qui a pris conscience de la distance qui le sépare de la métropole quand il était enfant. Pour lui et pour son entourage, la nationalité française n'est qu'une « convention » qui requiert des rites et des devoirs, de même que la religion[5] ; c'est donc par convention que Madame Cormery exprime des mots de bonté et de reconnaissance envers la France[6], qui a pourtant causé la mort de son mari à la guerre. Jacques se laisse séduire par la métropole, qui est personnifiée par son camarade de lycée Didier, en raison de la distance qui les sépare :

> Si Jacques s'attachait si profondément à Didier, […] ce fut aussi à cause de son *étrangeté*, à ses yeux, son *charme* devenant pour Jacques proprement *exotique*, et l'attirant d'autant plus fort, comme, devenu plus grand, Jacques devait plus tard se sentir irrésistiblement attiré par les femmes étrangères. L'enfant de la famille, de la tradition et de la religion avait pour Jacques les *séductions* des aventuriers basanés qui reviennent des tropiques, murés sur un secret *étrange* et *incompréhensible*[7].

---

[1] *Albert Camus, totem et tabou…, op. cit.*, p. 112.
[2] *Le Premier homme*, p. 852.
[3] *Ibid*., p. 851.
[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 842.
[6] *Ibid*., p. 753, 780, 867.
[7] *Ibid*., p. 867 (notre italique).

La France est donc « une absente[1] » lointaine et méconnaissable qui pique la fantaisie de Jacques, contrairement à l'Algérie qui est tangible et sensuelle comme la « chair ».

Les « Algériens » ne partagent pas seulement la terre ou une culture différente de celle des Français métropolitains, mais aussi « le même sang d'homme[2] ». Ces mots qui sont prononcés par Veillard confirment l'existence d'une seule « race », celle des êtres humains, et ceci malgré la guerre qui oppose deux partis ethniques. La même idée a été présentée dans deux épisodes précédents du roman, quoique de manière moins explicite : premièrement, lorsque Jacques évoque la participation de son père à la guerre du Maroc en 1905 ; deuxièmement, au moment où une bombe du Front de Libération Nationale éclate près de chez Madame Cormery.

Dans le premier épisode, le narrateur décrit la réaction d'Henri Cormery trouvant le cadavre d'une sentinelle zouave qui a été égorgée et humiliée par les armées indigènes[3]. Le camarade de Cormery, Levesque, comprend le geste de ces hommes dont la terre a été envahie[4], tandis que le père de Jacques le réprouve. Cormery refuse de justifier de tels actes en raison du conflit ou de toute autre circonstance : « Non, un homme ça s'empêche – voilà ce qu'est un homme, ou sinon…[5] ». Levesque lui fait remarquer que la violence des Français est souvent aussi inhumaine que celle des indigènes, mais d'après Cormery la « race » n'est pas une atténuante :

> – "Moi, avait-il dit d'une voix sourde, je suis pauvre, je sors de l'orphelinat, on me met cet 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."[6]

En conséquence, les cris de Cormery, « Sale race ! Quelle race ! Tous, tous…[7] », ne sont pas des insultes xénophobes : ses mots s'adressent de manière plus générale à tous ceux qui « ne s'empêchent pas », qui ne sont pas des hommes. En revanche, la « race »

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 866.
[2] *Ibid.*, p. 852.
[3] *Ibid*., p. 778.
[4] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice, op. cit.*, p. 165.
[5] *Le Premier homme*, p. 779.
[6] *Idem*.
[7] *Idem*.

des hommes peut inclure les « Arabes ». La définition d'humanité selon le sens éthique inné d'un pauvre homme tel que Cormery est donc inclusive.

L'expression « sale race » est reprise dans le deuxième épisode que nous prenons en considération[1]. Une bombe du FLN a éclaté à l'arrêt du tramway près de chez Madame Cormery, à qui Jacques a rendu visite. Le héros remarque que l'insulte vient de la part d'un ouvrier qui se jette sur un indigène innocent pour le frapper. La nature de la réaction de l'ouvrier est explicitement raciste : l'homme, qui est effrayé et enragé, endosse la responsabilité des actes terroristes du Front à un passant dont la seule faute est d'être « arabe ». Jacques invite l'ouvrier à réfléchir[2], ce qui rappelle les mots d'Henri Cormery : Jacques n'oublie pas qu'il existe des « Arabes » qui « s'empêchent ». Le reste des habitants européens du quartier en sont également conscients : le mercier accueille une famille arabe qui se trouve dans la rue au moment de l'explosion[3] et le propriétaire du café d'en face laisse entrer l'homme qui a été maltraité par l'ouvrier[4]. La variété des réactions confirme les conclusions de Cormery père : les origines d'un individu n'influencent pas son humanité ; en d'autres termes, il n'existe qu'une « race », et c'est celle dont les membres restent humains, malgré le conflit. C'est la position qu'Albert Camus a essayée de soutenir dans *Le Premier Homme*.

6.2. La hiérarchisation de la subalternité pied-noire

Dans *Le Premier Homme*, Albert Camus montre sa capacité de parler des « Arabes ». Contrairement aux romans précédents, les indigènes sont mis en scène et les problématiques que leur présence soulève sont abordées de manière directe. À travers les comportements et les sentences de son alter-égo Jacques, l'écrivain énonce son point de vue, qui est celui d'un « homme moral dans un contexte immoral[5] », comme nous l'avons déjà évoqué dans le troisième chapitre de ce mémoire. Le narrateur

[1] *Le Premier Homme*, p. 786.
[2] *Idem*.
[3] *Ibid*., p. 785.
[4] *Ibid*., p. 786.
[5] « Albert Camus, ou l'inconscient colonial », cit.

n'ignore pas les injustices qui oppriment la communauté indigène algérienne : nous avons vu qu'il n'hésite pas à confesser que leurs malheurs sont plus profonds que ceux des Européens. Cependant, bien qu'il ait conscience de la position historiquement subalterne des « Arabes », l'auteur opte pour le roman autobiographique et raconte donc la grande Histoire par le filtre de sa famille pied-noire. Les membres des classes franco-algériennes défavorisées sont souvent considérés comme de « petits colons[1] » dans certains milieux de la France métropolitaine. Or, Albert Camus déconstruit ce cliché par la présentation fictionnelle de sa « tribu[2] ». Nous essayerons de montrer que, malgré le statut social privilégié dont ils jouissent, leur état est « subalterne » au sens gramscien du terme ; nous verrons de même comment le genre joue un rôle discriminant dans la définition d'une hiérarchie de la subalternité pied-noire.

Nous avons précédemment défini la subalternité comme l'état propre aux individus qui se trouvent aux marges de l'hégémonie ; ce sont les hommes qui sont exclus de la narration historique dominante et dont l'existence ne peut être attestée que grâce à l'étude de certains « indices » tels que les omissions et les silences. Or, les personnages du *Premier Homme* semblent appartenir à la catégorie des subalternes car l'oubli et le silence les réduisent à des ombres ; c'est en particulier le cas des parents de Jacques Cormery.

La première partie du roman s'intitule « Recherche du père ». Le héros est donc censé retrouver son père, comme s'il avait été perdu. Les traces de l'existence d'Henry Cormery sont maigres : il ne reste qu'un livret de famille, un éclat d'obus, une tombe en France et de rares anecdotes[3]. Les documents témoignent des origines alsaciennes du père de Jacques, qui est né en Algérie en 1885[4]. La relique et la pierre tombale évoquent la mort au combat d'Henri, qui a été tué seulement quelques semaines après son arrivée sur la Marne en 1914[5]. Pour Jacques, cet homme est un inconnu[6] : personne ne lui a jamais parlé de lui, car « personne ne l'avait connu que sa mère, qui l'a

[1] Nous avons déjà dit que l'expression de « petit colon » est définie par Albert Memmi : voir *Portrait du colonisé…*, *op. cit.*, p. 22-23.
[2] Le narrateur utilise le mot de « tribu » pour parler de sa famille et, parfois, de tous les Français d'Algérie misérables. Par exemple, voir *Le Premier homme*, p. 774.
[3] *Ibid*., p. 754-756, 777-779.
[4] *Ibid*., p. 777.
[5] *Ibid*., p. 753.
[6] *Ibid.*, p. 753.

oublié[1] ». D'ailleurs, le héros aussi a failli l'oublier : il prend conscience du fait qu'un étranger appelé Henri Cormery lui a donné la vie seulement au moment où il lit son nom sur la pierre tombale du cimetière de Saint-Brieuc, qu'il visite seulement pour faire plaisir à sa mère[2]. En outre, Jacques ne reconnaît pas précisément *son* père dans le nom que la tombe rappelle :

> Et le flot de tendresse et de pitié qui d'un coup vint lui emplir le cœur n'était pas le mouvement d'âme qui porte le fils vers le souvenir du père disparu, mais la compassion bouleversée qu'un homme ressent devant l'enfant injustement assassiné. Quelque chose ici n'était pas dans l'ordre naturel et, à vrai dire, il n'y avait pas d'ordre mais seulement folie et chaos là où le fils était plus âgé que le père[3].

La tragédie personnelle de la famille Cormery s'inscrit dans la tragédie historique des « père[s] cadet[s][4] », à savoir d'une entière génération piégée par la Première Guerre mondiale. Jacques confond la tombe de son père avec celles des autres jeunes soldats : il se « révolt[e] contre l'ordre mortel du monde[5] », oubliant ainsi le drame individuel d'Henri Cormery et son propre drame familial. Henri a donc été sacrifié au nom d'une patrie lointaine, oublié par sa femme et enfin évité par son fils ; c'est un « fugitif » que l'Histoire n'a pas traqué et qui s'est conséquemment dissous dans le temps[6].

Le « fugitif » est l'équivalent du « nomade de l'Histoire[7] ». Le « nomadisme » est le caractère propre à tout nouveau-né algérien qui est obligé de tout recommencer car il est dépourvu de mémoire du passé et de garanties pour l'avenir. Les Français d'Algérie défavorisés sont tous des « premier hommes[8] » car ils sont condamnés au présent éternel[9], ce qui les empêche d'être définis comme un peuple. Le devoir de Cormery/Camus est donc d' « arracher cette famille pauvre au destin des pauvres qui est de disparaître de l'histoire sans laisser de traces. [Ce sont] les Muets[10] ». Par la présentation de sa famille, le narrateur définit l'épopée d'un peuple qui n'existe pas

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 755.
[2] *Ibid*., p. 753.
[3] *Ibid*., p. 754.
[4] *Ibid*., p. 755.
[5] *Idem*.
[6] « Et il était mort inconnu sur cette terre où il était passé fugitivement, comme un inconnu » : *idem*.
[7] *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, *op. cit.*, p. 159 (notre traduction).
[8] Jacques se sent « jeté, comme s'il était *le premier habitant*, ou *le premier conquérant* » : *Le Premier Homme*, p. 912 (notre italique).
[9] « Et puis pour bien supporter il ne faut pas trop se souvenir, il fallait se tenir tout près des jours, heure après heure » : *ibid*., p. 788.
[10] « Annexes du *Premier Homme* », dans *OC IV*, p. 930.

formellement, le peuple « algérien », car il se rend compte que l'historiographie officielle ne l'a jamais fait ; autrement dit, il s'efforce de combler les vides, ainsi que les historiens des *Subaltern Studies* le feront.

Si Henri Cormery est subalterne car il a été oublié, sa femme l'est parce qu'elle est réduite au silence. À la différence des mères camusiennes que nous avons observées dans les romans précédents, Lucie Cormery[1] est une femme en chair et en os[2]. Puisqu'elle est tangible, elle s'éloigne du stéréotype de la « mère silencieuse » idéale ; il est donc nécessaire d'étudier la réserve de Madame Cormery à la lumière de son contexte familial quotidien. Nous vérifierons donc à travers quelles couches d'oppression le noyau familial de Jacques est subalternisé ; ensuite, nous établirons quel est le rôle du genre dans la hiérarchie de la subalternité que nous aurons définie.

Après le départ de son mari, Lucie Cormery et ses deux fils déménagent dans le petit appartement de la mère de la femme, chez qui les Cormery resteront même après la mort au combat d'Henri. Le noyau familial de Jacques est donc composé de son frère[3], de sa mère Lucie et de sa grand-mère, ainsi que de son oncle Étienne[4] qui vit avec eux. Ils habitent à Belcourt, qui est un faubourg populaire d'Alger où les indigènes et les Européens partagent les mêmes lieux misérables. Cependant, ce n'est pas leur position marginale, littéralement proche de celle des « Arabes », qui rend les membres de la famille de Jacques des subalternes. Leur subalternité résulte plutôt de l'impossibilité de se rapprocher du centre de l'hégémonie à cause de l'analphabétisme et de la maladie. Il nous semble que ces conditions constituent des axes qui déterminent le degré d'oppression propre à chaque personnage.

En premier lieu, prenons en considération l'analphabétisme. Aucun des membres de la famille de Jacques n'a été scolarisé : ils ne savent ni écrire ni compter[5]. Au lycée,

---

[1] Dans un premier moment, le prénom de Madame Cormery est Lucie ; toutefois, au fur et à mesure, Albert Camus remplace le prénom de Lucie par celui de Catherine, qui est le prénom véritable de la mère de l'écrivain. Nous utiliserons le nom fictif.

[2] Comme chaque fois qu'ils se retrouvaient, elle l'embrassait, deux ou trois fois, le serrant contre elle de toutes ses forces, et il sentait contre ses bras les côtes, les os durs et saillants des épaules un peu tremblantes, tandis qu'il respirait la douce odeur de sa peau » : *Le Premier Homme*, p. 773.

[3] Le frère de Jacques n'est mentionné que très rarement.

[4] Le prénom de l'oncle varie ainsi que celui de la mère : il oscille entre Étienne et Ernest. Nous avons choisi d'utiliser celui d'Étienne car il donne le titre à une sous-partie du roman.

[5] Lucie Cormery souscrit les documents officiels en recopiant « le modèle d'une signature Vve Camus [sic] » qu'un voisin a créé pour elle ; la grand-mère compte en utilisant un boulier qu'elle a inventé : *Le Premier Homme*, p. 865.

l'adolescent comprend que ce n'est pas une situation aussi ordinaire qu'il pensait[1] : il prend ainsi conscience que sa famille est encore plus défavorisée que celles de ses amis appartenant au même milieu social. Le poids écrasant de l'analphabétisme est évident notamment dans deux épisodes du roman.

Le premier raconte l'annonce de la mort au champ d'honneur d'Henry Cormery[2]. Après lui avoir donné la « douloureuse nouvelle », le maire remet à Lucie un pli, mais celle-ci n'est pas en mesure d'en déchiffrer les lignes :

> Lucie regardait le pli qu'elle n'ouvrait pas, ni elle ni sa mère ne savaient lire, elle le retournait sans mot dire, sans une larme, incapable d'imaginer cette mort si lointaine, au fond d'une nuit inconnue. Et puis elle avait mis le pli dans la poche de son tablier de cuisine, […] et s'était étendue sur son lit, où elle était restée muette et sans larmes pendant de longues heures à serrer dans sa poche le pli qu'elle ne pouvait pas lire et à regarder dans le noir le malheur qu'elle ne comprenait pas[3].

Le pli et le malheur s'équivalent : puisque Lucie n'a pas d'accès direct à l'objet, la compréhension et l'acceptation de la douleur sont impossibles. D'une certaine manière, l'analphabétisme interdit l'élaboration du deuil.

Dans le deuxième épisode que nous évoquons, le manque de scolarisation gâche l'un des rares plaisirs de la grand-mère : le cinéma.[4] Puisque les films de l'époque sont muets, ils comportent des projections de texte écrit sur l'écran, que la grand-mère illettrée ne peut donc pas comprendre. Jacques doit alors rester à côté d'elle pour lui lire les didascalies, voire lui expliquer le sens de certains mots qu'elle ne connaît pas, et ceci sans déranger les autres spectateurs. À cause de ces difficultés, l'enfant finit souvent par « rester coi », ce qui provoque l'exaspération de la grand-mère qui quitte la salle. À cause de l'analphabétisme, la vieille femme ne peut donc pas se divertir de manière autonome ; sa condition la prive du seul loisir qu'elle peut se permettre.

En second lieu, considérons la maladie. La mère et l'oncle de Jacques sont atteints de surdité et de mutité, quoiqu'à des degrés différents. Étienne est complètement sourd et il s'exprime « par onomatopées et par gestes[5] » ; il en souffre depuis sa naissance.

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 865.
[2] *Ibid*., p. 782-783.
[3] *Ibid*., p. 783.
[4] *Ibid*., p. 798-799.
[5] *Ibid*., p. 799.

Lucie, elle, est demi-sourde-muette et a des difficultés à s'exprimer ; son état dérive des séquelles d'une maladie de jeunesse[1]. Bien que le handicap d'Étienne soit plus grave que celui de Lucie, la femme n'est pas parvenue à s'épanouir socialement autant que son frère. Le sous-chapitre du roman dédié à l'oncle témoigne de ses petits succès quotidiens malgré la maladie : il a un travail modeste, des opinions politiques, des amis, des femmes et des loisirs[2]. Bien qu'il soit obligé de vivre avec sa mère à cause de son infirmité, Étienne est indépendant. À l'inverse, Lucie dépend entièrement de son entourage familial, et particulièrement de son frère et de sa mère, qui gèrent chaque aspect de sa vie. À travers l'analyse de deux scènes significatives, nous verrons que l'oncle et la grand-mère sont des figures patriarcales, et nous montrerons ainsi que le genre est l'un des axes qui déterminent la subalternité de l'individu. Lucie Cormery serait donc doublement opprimée, car elle est à la fois une femme *et* une infirme analphabète.

Dans le noyau familial de Jacques, la grand-mère joue le rôle du chef de famille. Elle a occupé cette position dès le décès prématuré de son mari[3]. Lorsque Lucie revient au foyer parental à cause du départ d'Henri, la grand-mère prend aussi les rênes de la famille de sa fille. Elle prend donc en charge Jacques et son frère, et elle continue de se préoccuper de son fils adulte malade, l'oncle Étienne. La grand-mère impose son autorité de manière sévère et incontestable : « tyran[4] », « elle régnait[5] ». Toutes les décisions concernant les membres de la famille passent par elle : par exemple, elle gère l'argent du ménage[6] et elle décide de l'éducation scolaire et religieuse du héros[7]. La grand-mère humilie Lucie et la prive de toute autonomie, notamment en ce qui concerne son rôle maternel. À titre d'exemple, la vieille oblige Jacques à dire publiquement qu'il aime sa grand-mère plus que sa propre mère[8], d'où la vexation muette de Lucie ; encore, la grand-mère condamne fermement la seule décision autonome de la femme, qui est de se couper les cheveux en cachette[9].

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 799.
[2] *Ibid*., p. 799-823.
[3] *Ibid*., p. 790.
[4] « Annexes du *Premier Homme* », cit., p. 920.
[5] *Le Premier Homme*, p. 790.
[6] *Ibid*., p. 791.
[7] *Idem.*
[8] *Ibid*., p. 796.
[9] *Ibid*., p. 814.

Toutefois, la vieille femme réserve un traitement spécial à Étienne, pour qui elle a une « faiblesse exceptionnelle[1] ». Étienne jouit de plus de liberté que Lucie ; en outre, ainsi que la grand-mère, il impose son autorité sur sa sœur. Quoiqu'infirme, Étienne est le représentant du machisme méditerranéen : dans le but de sauvegarder l'honneur de sa sœur, il l'oblige à s'habiller sobrement et il lui interdit de voir son nouvel ami[2].

Il nous semble donc que la grand-mère n'est pas opprimée par l'axe du genre car elle exerce une fonction patriarcale à l'intérieur de la famille, et qu'Étienne parvient à surmonter les difficultés de sa maladie grâce à sa masculinité. Lucie est le seul personnage qui est soumis et par la grand-mère et par l'oncle, et ceci en raison de son sexe.

Le Premier homme semble donc confirmer que le genre est un facteur discriminant pour la position qu'un individu occupe à l'intérieur de la hiérarchie sociale. Puisqu'elle appartient à une famille pied-noire socialement défavorisée, Lucie est aux marges de l'histoire ; mais de plus, à cause de son sexe, elle est « aux marges des marges ». Quoiqu'européenne, la mère de Jacques est donc une subalterne spivakienne. D'ailleurs, Linda Rasoamanana avance l'hypothèse d'une proximité entre la femme indigène et la mère camusienne du *Premier Homme* : ainsi que l'Algérienne, Lucie est « silencieuse, recluse, vulnérable, vouée à son travail domestique ou stigmatisée par sa propre famille si elle s'écarte de la "norme" établie[3] ». La « Mauresque » ainsi que la mère sont impénétrables[4] : l'auteur ne parviendrait à parler d'elles qu'en les dépouillant de leurs « voiles », ce qui déterminerait le dépassement de la barrière invisible de la pudeur enfantine[5].

Cependant, Cormery/Camus s'efforce d' « arracher » Catherine Camus/Lucie Cormery des marges. Jacques représente une exception à l'intérieur de son milieu : grâce à l'école, il échappe à la condamnation d'oubli propre aux siens. Bien que le

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 810-811.
[2] *Ibid*., p. 815.
[3] Rasoamanana, Linda, « La femme arabe chez Camus : une quasi-absence significative ? », dans *Albert Camus et la femme*. actes du VIe Colloque International de Poitiers sur Albert Camus, dir. Lionel Dubois, Poitiers, Éditions des Amitiés Camusiennes, 2007, p. 246.
[4] La mère est « belle certainement mais à peu près inaccessible » : *Le Premier Homme*, p. 775 ; les femmes indigènes sont « barricadées [et] on ne [les] voyait jamais ou, si on les voyait dans la rue, on ne savait pas qui elles étaient, avec leur voile à mi-visage et leurs beaux yeux sensuels et doux au-dessus du linge blanc » : *ibid*., p. 912.
[5] « La femme arabe chez Camus : une quasi-absence significative ? », cit., p. 246. La pudeur dont il est question est celle qui empêche Jacques de dire à sa mère qu'elle est belle et qu'il l'admire : *Le Premier Homme*, p. 773, 814.

lecteur ne connaisse pas son métier d'adulte, vu la nature autobiographique du roman, il est probable qu'il est écrivain ou journaliste comme Albert Camus. Or, l'écriture est le moyen que l'auteur/narrateur utilise pour combler les vides de l'histoire : évoquer l'oubli et « pétrir encore et encore le silence[1] » permet de garder la mémoire de celle et de ceux[2] qui sont évacués du récit principal. Par l'art, une voix silencieuse est enfin donnée à la femme muette et analphabète qu'est Lucie Cormery.

Deux segments paratextuels témoignent de la volonté de faire « délirer[3] » la voix silencieuse de la mère. Premièrement, prenons en considération la dédicace : « Intercesseur : Vve Camus / À toi qui ne pourras jamais lire ce livre[4] ». La mère n'est pas appelée par son prénom : elle semble disparaître dans l'ombre du mari décédé. En outre, la « Vve Camus » ne pourrait pas avoir d'accès direct au roman car elle ne sait pas lire. Pourtant, l'auteur lui demande explicitement d'intervenir en sa faveur auprès du lecteur : il lui confère donc une forte autorité et une voix éloquente. La médiation de la mère est essentielle pour témoigner de la bonne foi de l'auteur[5] : sans elle, le public ne pourrait pas comprendre les positions d'Albert Camus[6]. Deuxièmement, Albert Camus note dans le manuscrit du *Premier Homme* : « Chapitres alternés qui donneraient une voix à la mère. Le commentaire des mêmes faits mais avec son vocabulaire de 400 mots[7] ». Il est impossible de savoir si l'écrivain aurait accompli son dessein ; cependant, toujours est-il qu'il a manifesté le désir de faire parler Catherine Cormery sans filtres. Les intentions d'Albert Camus nous semblent proches des objectifs du groupe des *Subaltern Studies* et de Spivak : quoique dans des circonstances fort différentes, et Camus et les intellectuels indiens envisagent la fin de la ventriloquie pour permettre à l'individu de s'exprimer librement. En outre, les ébauches du manuscrit montrent que le narrateur est un « porte-silence[8] » plutôt qu'un porte-parole :

---

[1] *Albert Camus, le souci des autres*, *op. cit.*, p. 136.
[2] D'après Ève Morisi et Keling Wei, le silence de Lucie Cormery est par métonymie le silence de tous les pieds-noirs démunis : *ibid*., p. 125-126 ; Wei, Keling, « Écrire vers l'Algérie : Camus, Cixous, Derrida », *Études françaises*, vol. 52, n° 1, 2016, p. 151.
[3] Nous reprenons le mot de Derrida cité par Spivak dans « Can the Subaltern Speak ? », cit., p. 90.
[4] *Le Premier Homme*, p. 741.
[5] Montgomery, Geraldine, *Noces pour femme seule : le féminin et le sacré dans l'œuvre d'Albert Camus*, Amsterdam-New York, Rodopi, coll. Faux Titre, 2004, p. 193.
[6] La demande d'intercession fait écho à l'un des paragraphes ébauchés des « Annexes » : « Tu ne me comprends pas, et pourtant tu es la seule qui puisse me pardonner. Bien des gens s'offrent à le faire. Beaucoup aussi crient sur tous les tons que je suis coupable, et je ne le suis pas quand ils me le disent. […] Toi seule peux le faire [me pardonner], mais tu ne me comprends pas et ne peux me lire. », dans « Annexes du *Premier Homme* », cit., p. 943-944.
[7] Ibid., p. 940.
[8] *Albert Camus, le souci des autres*, *op. cit.*, p. 144.

il ne parle pas « pour » la mère, car il se limite à dire son silence, d'où la légitimité de son geste. Il nous semble que le seul chapitre où l'écrivain prend la liberté de parler au nom de tous les personnages impliqués (la mère, le père, les pieds-noirs et les indigènes) est la scène introductive du *Premier Homme*.

6.3. « Le reste, il fallait l'imaginer »

Les pages initiales du roman présentent la naissance de Jacques : la famille Cormery arrivent à la ferme de Mondovi dont Henri sera le gérant et Lucie y donne le jour au héros ; elle est aidée par son mari, un docteur et une sage-femme occidentaux et une famille arabe[1]. Nous pouvons constater que la scène regroupe tous les personnages que nous avons pris en considération dans notre étude : les indigènes, les femmes et la femme indigène. Tous sont impliqués dans l'événement : ils aident Henri et Lucie à préparer la naissance de l'enfant et ils partagent leur joie pour l'arrivée de Jacques. L'épisode présente bien des références à la nativité chrétienne[2] et il semble quitter l'espace narratif de l'autobiographie pour s'insérer dans le mythe[3]. Nous montrerons que la coopération entre les indigènes et les Européens est nécessaire au bon déroulement de l'accouchement et que l'épisode valorise la femme, notamment dans son rôle de mère.

Observons d'abord les personnages indigènes dans le récit. Henry et Lucie sont menés à la ferme dans une carriole conduite par un « Arabe » qui s'appelle Kaddour.[4] Près de Mondovi, l'indigène accepte que l'Européen prenne les rênes des chevaux afin d'arriver à la ferme plus rapidement, car les contractions de Lucie ont commencé. Les deux hommes se tutoient. Leurs échanges ne sont pas amicaux ; en revanche, ils sont toujours respectueux. Kaddour est compréhensif et rassurant car il devine l'état d'âme des Cormery. Il semble « percev[oir] l'inquiétude de *son compagnon*[5] » et il veut donc

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 741-750.
[2] *« Ces forces obscures de l'âme »…*, *op. cit.*, p. 284.
[3] Bien des critiques ont constaté la portée mythique de la scène de la nativité du *Premier Homme*. Voir *Noces pour femme seule…*, *op. cit.*, p. 188.
[4] Le prénom de l'homme n'est mentionné qu'à l'arrivée du médecin à la ferme. Jusqu'à ce moment-là, l'indigène est anonyme : *Le Premier Homme*, p. 748.
[5] *Ibid*., p. 744 (notre italique).

le rassurer : il lui garantit alors que la route est sûre[1]. Henri constate alors que les « bandits » sont partout, et la réponse de Kaddour, « “Tu as raison. Y a toujours des fous”[2] », semble anticiper les mots de Cormery devant le cadavre mutilé de la sentinelle zouave dans l’épisode que nous avons déjà évoqué. Les individus semblent se diviser entre les « fous » qui « ne s’empêchent pas » d’une part, et de l’autre les gens qui restent humains malgré les conflits. Kaddour est « humain » : bien qu’Henri représente symboliquement l’énième « premier conquérant » occupant la terre algérienne, l’indigène solidarise avec lui en raison du moment délicat qu’est la naissance d’un nouvel homme[3]. Kaddour participe activement à l’événement : il soutient les Cormery non seulement du point de vue psychologique, mais aussi de manière pratique. Par exemple, c’est lui qui s’occupe d’apporter un matelas et des couvertures[4] ou bien d’éclairer les espaces[5]. Kaddour est souvent associé à la lumière : il nous semble que c’est le signal du rôle extrêmement positif qui lui a été assigné. Une fois que les Cormery se sont installés à la ferme, Henri demande à Kaddour d’y rester et d’appeler sa belle-fille pour qu’elle aide Lucie, alors qu’il part chercher le médecin et la sage-femme. L’Européen fait assez confiance à l’indigène pour le laisser seul avec la parturiente en attendant l’arrivée des femmes et du docteur. La solidarité entre les deux hommes est scellée par une poignée de main :

> L’homme [Henri] regarda le vieil Arabe immobile sous la pluie fine, et qui lui souriait sous ses moustaches mouillées. Lui ne souriait toujours pas mais il le regardait de ses yeux clairs et attentifs. Puis il lui tendit la main que l’autre prit, à l’arabe, du bout de ses doigts qu’il porta ensuite à la bouche[6].

Il nous semble que le geste consacre non seulement la complicité des deux hommes, mais aussi, et surtout, celle des deux communautés auxquelles ils appartiennent ; la

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 744. En outre, Kaddour essaye de mettre à l’aise Lucie en lui souhaitant d’avoir un beau garçon.
[2] *Idem*.
[3] *Idem*.
[4] *Ibid.*, p. 745.
[5] « La lumière avait baissé et d’un coup la nuit s’installa. L’Arabe tira de sa gâche la lanterne carrée placée à sa gauche et, tourné vers le fond, usa plusieurs allumettes grossières pour allumer la bougie qui s’y trouvait », *ibid*, p. 743 ; « La porte donnait sur une pièce obscure qui sentait l’âtre vide. L’Arabe marcha droit dans l’obscurité vers la cheminée et, grattant un tison, vint allumer une lampe à pétrole », *ibid*., p. 745.
[6] *Ibid*., p. 746.

poignée de main est une promesse de paix et de respect réciproque. La joie que provoque la naissance de Jacques est donc partagée :

> Sous la vigne, l'Arabe, toujours couvert de son sac, attendait. Il regarda Cormery qui ne lui dit rien. "Tiens", dit l'Arabe, et il tendit un bout de son sac. Cormery s'abrita. Il sentait […] la pluie qui tombait sur le sac au-dessus de leurs deux têtes. "C'est un garçon, dit-il sans regarder son compagnon. – Dieu soit loué", répondit l'Arabe[1].

L'un à côté de l'autre, « serrés sous le même sac[2] », Henri et Kaddour regardent la même terre[3] ; le nouveau-né est donc béni par la fraternité des deux peuples à qui l'Algérie appartient dans la même mesure[4].

Analysons maintenant le rôle des femmes. Lors de l'accouchement, Lucie est aidée par la sage-femme européenne et par « une femme arabe, dévoilée » qui est la belle-fille de Kaddour, lesquelles entourent la parturiente. « Il y a un partage des attributs : les deux femmes ont chacune leur cuvette, leur côté du lit, leur bout de drap[5] » : elles jouissent des mêmes droits et elles n'ont qu'un devoir, qui est de contribuer à la naissance du « premier homme ». Bien que ce soit une sage-femme improvisée, la « Mauresque » est égale à la femme européenne. Ensemble, elles constituent un couple qui est complémentaire à celui d'Henri et Kaddour : si les hommes sont égaux devant la terre, les femmes sont égales devant la maternité. La coopération entre la belle-fille et la sage-femme témoigne de la solidarité entre la communauté indigène et européenne ; ensemble, elles accueillent l'enfant « algérien » joyeusement[6]. L'accouchement de Lucie se déroule sans l'intervention des hommes : Kaddour attend à l'extérieur le retour d'Henri et du médecin, lesquels arrivent quand Jacques est déjà venu au monde. Il nous semble que l'éloignement des hommes est motivé par deux raisons principales. Premièrement, il résulte de la pudeur méditerranéenne : l'homme doit respecter la pudicité féminine. Ce principe est énoncé

---

[1] *Le Premier Homme*, p. 750.
[2] *Idem*.
[3] *Albert Camus, le souci des autres*, *op. cit.*, p. 97.
[4] « Écrire vers l'Algérie : Camus, Cixous, Derrida », art. cit., p. 151.
[5] « La femme arabe chez Camus : une quasi-absence significative ? », cit., p. 228. Le constat de Rasoamanana renvoie au passage suivant : « À gauche du matelas, la patronne de la cantine, à genoux, cachait la partie du matelas découvert. Elle tordait au-dessus d'une cuvette une serviette d'où dégouttait de l'eau rougie. À droite, assise en tailleur, une femme arabe, dévoilée, tenait dans ses mains, dans une attitude d'offrande, une deuxième cuvette d'émail un peu écaillé où fumait de l'eau chaude », *Le Premier Homme*, p. 749.
[6] Après la tension de l'accouchement, la sage-femme et la belle fille rient ensemble : *ibid*., p. 750.

par Kaddour : il affirme qu'il « n'entre pas chez les femmes[1] » ; c'est une décision que le docteur comprend et partage. Deuxièmement, les hommes sont absents car ils ne sont pas nécessaires au bon déroulement de l'accouchement. Les femmes sont autonomes : elles font naître Jacques sans l'intervention du père ou du docteur. La science ne vaut pas autant que l'instinct maternel, d'où la plaisanterie de la sage-femme : « ça s'est fait tout seul[2] », au médecin il ne reste qu'à couper le cordon de l'enfant[3]. La facilité par laquelle les femmes génèrent la vie semble témoigner de l'admiration du narrateur pour elles ; la valorisation de la femme passe donc à travers la valorisation de la mère.

Pour conclure, il nous semble avoir montré que la paix entre les indigènes et les Européens d'un côté et la reconnaissance de la valeur de la femme de l'autre sont possibles dans la scène de la nativité du « premier homme ». Toutefois, l'épisode s'inscrit dans le mythe : l'égalité qui y est proposée apparaît donc réalisable seulement hors de l'espace et du temps de la narration principale et de l'histoire. La réalité est décevante ; Albert Camus met donc en scène une utopie. Il nous semble donc que la fiction du *Premier Homme* témoigne premièrement de la « volonté désespérée[4] » d'Albert Camus de voir cohabiter pacifiquement les communautés qui, dans la réalité, s'entretuent ; d'ailleurs, l'écrivain affirme que l' « on n'écrit pas pour dire que tout est fichu » en 1958[5]. Deuxièmement, la fiction réalise le désir de l'auteur de donner aux femmes « leur part belle[6] » : Albert Camus est conscient que dans son œuvre il a discrédité les femmes, mais il essaye d'y remédier à travers les personnages maternels du *Premier Homme*.

[1] *Le Premier Homme*, p. 748.
[2] *Ibid*., p. 749.
[3] *Idem*.
[4] *Albert Camus, le souci des autres*, *op. cit.*, p. 97.
[5] *Le Premier Homme d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 129.
[6] Todd, Olivier, *Albert Camus : une vie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1996, p. 741.

Conclusions

Notre mémoire a été consacré à l'étude de la subalternité dans l'œuvre romanesque d'Albert Camus. Par le terme de « subalternité, nous avons désigné l'état des individus qui sont aux marges de l'hégémonie. En particulier, nous nous sommes appuyés sur les réflexions du collectif indien des *Subaltern studies*, qui a observé la façon dont l'historiographie coloniale britannique a produit des « subalternes » ; ensuite, nous nous sommes basés sur les thèses de Gayatri Chakravorty Spivak, qui a montré comment le genre joue un rôle important dans la hiérarchisation de la subalternité dans le cadre du Tiers Monde. Nous avons donc inscrit notre recherche dans une perspective intersectionnelle, l'intersectionnalité étant une branche des études postcoloniales qui prend en considération les problématiques de genre. Nous nous sommes demandé si la subalternité pouvait être une des clés de lecture de l'œuvre littéraire d'Albert Camus. En vue de cet objectif, nous avons analysé la façon dont les personnages indigènes et féminins ont été représentés dans *L'Étranger* (1942), *La Peste* (1947) et *Le Premier Homme* (1994, posthume).

D'abord, nous avons constaté que, dans ces romans, la présence des indigènes est inconstante, et ceci bien que les récits se développent en Algérie. Les « Arabes » n'ont que rarement un rôle significatif dans l'intrigue ; ce sont souvent des personnages secondaires, voire marginaux. Pourtant, l'écrivain imprègne ses œuvres romanesques de références plus ou moins explicites aux questions socio-politiques concernant les populations autochtones. Cela montre qu'il n'exclut la communauté autochtone dans ses romans que de manière stratégique. Il nous semble que ce sont le degré de fiction et l'époque de rédaction de l'œuvre qui affectent la participation de l'indigène dans le récit. Ainsi, *Le Premier Homme*, qui est un roman autobiographique rédigé pendant les années de silence politique d'Albert Camus, est le récit où les « Arabes » jouissent de plus d'autonomie et de bienveillance de la part du narrateur. L'écrivain est donc conscient de l'état de subalternité auquel l'État français relègue la communauté autochtone ; toutefois, il ne décide d'en parler qu'à des moments spécifiques, et notamment quand la non-fiction ne suffit plus, comme à la fin des années 1950.

Nous avons ensuite analysé les rôles que les femmes jouent dans les trois romans de notre corpus. Une place essentielle est sans aucun doute assignée aux figures maternelles : la mère est toujours le moteur de l'intrigue, et ceci bien qu'elle soit une

présence discrète, évanescente et silencieuse, voire uniquement textuelle, comme dans le cas de *L'Étranger*. En revanche, le rôle des épouses et des amies est mineur. Celles-ci sont marginales, voire superflues, et souvent leur présence représente une distraction potentielle, d'où leur exclusion dans *La Peste*. Pourtant, la femme joue en même temps un rôle « vital » : non seulement son corps annonce le bonheur des sens, mais métaphoriquement il est aussi une source d'avenir car il garantit la progéniture. La femme est ainsi comparée à la terre algérienne, qui est à la fois une maîtresse qui procure du plaisir, et une mère qui donne la vie.

Nous avons enfin constaté que la femme indigène n'est pas plus opprimée que la femme occidentale à cause de son ethnie. La « Mauresque » de *L'Étranger* subit certainement les effets d'une double oppression patriarcale (occidentale et indigène), mais il s'agit du seul exemple de « subalternité » au sens spivakien du terme que nous avons repéré dans les romans de notre corpus. De manière plus générale, les femmes indigènes sont autant méprisées ou autant respectées que les femmes occidentales : leurs rôles de maîtresses et de mères coïncident. En outre, nous avons remarqué que s'instaure entre les femmes une certaine solidarité qui dépasse les frontières de l'ethnie : elles se coalisent contre la violence et la rationalité masculine européenne et indigène, comme c'est le cas dans *L'Étranger* ou *Le Premier Homme*.

Nous espérons avoir montré que les outils théorico-littéraires anglosaxons peuvent éclaircir certains aspects d'un corpus non-anglosaxon – dans notre cas français –, pourvu que l'on ne néglige pas les circonstances socio-historiques particulières où les œuvres ont été produites. En effet, l'adaptation des notions théoriques au contexte spécifique français est indispensable si l'on veut éviter des conclusions inexactes et biaisées. La notion de « subalternité » nous a donc permis de nuancer les critiques de racisme et de misogynie qui ont été adressées à Albert Camus depuis une trentaine d'années. De même, grâce aux études subalternes nous espérons avoir éclairci certains aspects des romans et la position idéologique de l'écrivain qui n'ont pas été approfondis par la critique précédente. Nous souhaitons enfin que d'autres recherches empruntent la même direction : par exemple, il serait intéressant de comparer les personnages subalternes camusiens à ceux des romans de la même époque, écrits par des écrivains indigènes, afin de comprendre comment les « colonisés » définissent la hiérarchie de la subalternité.

ANNEXES

Document 1

Kateb Yacine : « Mon cher compatriote, Albert… »

La lettre qui suit a été envoyée par le célèbre écrivain algérien francophone Kateb Yacine (1929-1989) à Albert Camus en 1957, pour le féliciter de la réception du prix Nobel. Ce document est intéressant parce qu'il s'agit d'un hommage à l'œuvre littéraire d'un intellectuel anti-indépendantiste de la part d'un écrivain engagé dans la lutte nationaliste. Les choix politiques ne semblent donc pas saper l'amitié et le respect réciproque entre deux hommes qui sont, malgré tout, « compatriotes » car ils partagent la même terre algérienne.

Mon cher compatriote, Albert,

Exilés du même royaume, nous voici drapés comme deux frères ennemis, drapés dans l'orgueil de la possession renonçante, ayant superbement rejeté l'héritage pour n'avoir pas à le partager. Mais voici que ce bel héritage devient le lieu hanté où sont assassinées jusqu'aux ombres de la Famille ou de la Tribu, selon les deux tranchants de notre Verbe pourtant unique. On crie dans les ruines de Tipasa et du Nadhor.

Irons-nous ensemble apaiser le spectre de la discorde, ou bien est-il trop tard ? Verrons-nous à Tipasa et au Nadhor les fossoyeurs de l'ONU déguisés en Juges, puis en Commissaires-priseurs ? Je n'attends pas de réponse précise et ne désire surtout pas que la publicité fasse de notre hypothétique coexistence des échos attendus dans les quotidiens. S'il devait un jour se réunir en Conseil de Famille, ce serait certainement sans nous. Mais il est (peut-être) urgent de remettre en mouvement les ondes de la Communication, avec l'air de ne pas y toucher qui caractérise les orphelins devant la mère jamais tout à fait morte.

Fraternellement.

Kateb Yacine[1].

[1] Kateb, Yacine, « Lettre à Albert Camus », dans *Kateb Yacine, éclats de mémoire*, dir. Albert Dichy, Mireille Djaïder, Paris, *IMEC éditions*, 1994, p. 33.

Document 2

Mouloud Feraoun : « J'aimerais dire à Camus qu'il est aussi algérien que moi… »

Le bref passage qui suit est un extrait daté de février 1957 du Journal *de Mouloud Feraoun (1913-1962), un autre écrivain algérien de langue française qui plaide pour l'indépendance de l'Algérie : « Ce pays s'appelle bien l'Algérie et ses habitants des Algériens… Dites aux Français que ce pays n'est pas à eux*[1] *». Comme* Le Premier Homme *d'Albert Camus, le* Journal *de Faraoun est publié posthume et sans qu'il ait été retravaillé à cause de la mort subite de l'écrivain, qui est assassiné par l'OAS le 15 mars 1962, à quatre jours du cessez-le-feu. Malgré les positions idéologiques opposées, Mouloud Feraoun reconnaît l' « algérianité » de Camus.*

J'aimerais dire à Camus qu'il est aussi algérien que moi et que tous les Algériens sont fiers de lui, mais aussi qu'il fut un temps, pas très lointain, où l'Algérien musulman, pour aller en France, avait besoin d'un passeport. C'est vrai que l'Algérien musulman, lui, ne s'est jamais considéré comme français. Il n'avait pas d'illusion[2].

Document 3

Mouloud Feraoun : « …l'éclatante affirmation d'une fraternité indestructible… »

Mouloud Feraoun reconnaît qu'il sait gré aux écrivains européens de l'École d'Alger tels qu'Albert Camus et Emmanuel Roblès parce qu'ils ont encouragé les auteurs indigènes à raconter l'Algérie de leur point de vue. À lumière des lignes qui suivent, la lettre par laquelle Feraoun accuse Camus d'avoir exclu la communauté indigène dans La Peste *acquiert un nouveau sens.*

[1] Feraoun, Mouloud, *Journal 1955-1962*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 76.
[2] *Ibid*., p. 204-205.

Comme l'expliquait Mouloud Feraoun, ces derniers [les écrivains algériens indigènes] avaient trouvé dans les œuvres des premiers [les écrivains occidentaux de l'École d'Alger] "une chaude sympathie pour l'autochtone, parfois même de l'amitié, mais en général l'autochtone en est absent". Mais cette absence même "a fait naître des vocations en nous encourageant à témoigner à notre tour et pour notre compte. Tout s'est passé comme si les écrivains d'origine européenne nous avaient conviés à une confession sans réticence, après nous avoir fait entendre la leur, afin que cet assaut de franchise fût l'éclatante affirmation d'une fraternité indestructible qu'il suffirait ensuite de traduire loyalement dans les faits"[1].

Document 4

Assia Djebar : « …je souris à cet Algérien-là… »

Assia Djebar (1936-2015) est une écrivaine algérienne de langue française. C'est la première femme maghrébine qui a été élue à l'Académie française. Dans Ces Voix qui m'assiègent *(1999) elle réfléchit sur son parcours d'écriture en tant que femme algérienne francophone. Elle consacre un chapitre entier de son œuvre au dernier roman d'Albert Camus, celui-ci étant un écrivain dont elle partage « approximativement[2] » la patrie et la langue. Bien que ce soit une « femme indigène », Assia Djebar se sent proche de l'écrivain pied-noir. Voilà ce qu'elle dit de lui :*

Et je souris à celui qui [Albert Camus], dans une des notes accompagnant le texte inachevé, remarquait à propos de son double [Jacques Cormery, héros du *Premier Homme*] :

"Ce qu'ils n'aimaient pas en lui, c'était l'Algérien."

[1] « La littérature algérienne », dans Mouloud Feraoun, *L'anniversaire (et autres textes)*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 55-56, cité par Pervillé, Guy, « La communauté algérienne des écrivains face à la guerre d'Algérie », dans *Des hommes et des femmes en guerre d'Algérie*, actes du colloque international de l'Auditorium du CNRS de Paris, 7-8 octobre 2002, dir. Jean-Charles Jauffret, Charles-Robert Ageron, Paris, Autrement, coll. Mémoires, 2003, p. 95.
[2] Djebar, Assia, *Ces voix qui m'assiègent*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 224.

Justement, je souris à cet Algérien-là […] parce qu'écrivaine, parce que femme et parce qu'algérienne : je note à mon tour, en contrepoint à Camus, "ce qu'ils reconnaissent en moi, c'est l'Algérienne". "Ce qu'ils reconnaissent" ? Rectifions : "Ce qu'ils espèrent de moi, c'est l'Algérie-femme."

[…] Ainsi, j'évoque cette longue distance en années, mais aussi ma lenteur, quelquefois ma réticence à relire les récits […] de Camus, mon presque compatriote ou moitié compatriote par la terre et l'espace d'enfance, plutôt que par l'histoire…[1]

Document 5

José Lenzini : « …un lecteur sans frontières »

Dans le passage qui suit, le journaliste franco-algérien José Lenzini (1943-) rappelle les déclarations d'un homme algérien qui est fier de pouvoir compter un écrivain comme Albert Camus parmi ses compatriotes.

"Nous avons le devoir de réviser notre passé. Camus n'est pas le seul à avoir écrit en langue française. D'autres, comme Kateb, Mammeri, Feraoun ou Dib ont utilisé cette langue… Ce n'est pas une tare. Pas plus que de partager avec la France ce prix Nobel de littérature qui est un trésor commun aux deux pays. Camus est des nôtres !" Le témoignage était arrivé brutalement au terme d'une causerie sur les engagements politiques de Camus. Le vieil homme qui en était l'auteur se présentait comme "un lecteur sans frontières". Ses mots avaient tétanisé une salle qui, durant d'interminables secondes, avait retenu son souffle avant d'éclater en applaudissements. C'était en 2000 à Annaba[2].

[1] *Ibid*., p. 224-226.
[2] Lenzini, José, « Camus et l'Algérie : la fin d'un purgatoire pour un malentendu », *La pensée de midi*, vol. 31, n° 2, 2010, p. 118.

Document 6

Yasmina Khadra : « Partagé entre la fidélité à mes amis et la solidarité avec les miens… »

Mohammed Moulessehoul (1955-), connu sous le pseudonyme de Yasmina Khadra, est un écrivain algérien de langue française. Dans son roman Ce que le jour doit à la nuit, *il raconte la vie de Jonas, de son vrai nom Younes, un jeune arabe qui grandit dans un milieu aisé au sein de la communauté européenne de Rio Salado – aujourd'hui El-Malah –, du début des années 1930 à la fin des années 1950. Dans le passage qui suit, Jonas découvre les conditions misérables des populations autochtones grâce à Jelloul, un jeune servant arabe qui s'engagera dans le FLN une décennie plus tard. Le constat du jeune homme, « Dieu lui-même n'est jamais passé par ici », fait écho au roman de Carlo Levi,* Le Christ s'est arrête à Éboli. *La réaction de Jonas est intéressante parce qu'elle témoigne de la déchirure identitaire d'un jeune homme qui est à la fois « arabe » et « français », colonisé et colon ; ainsi, sa position nous semble proche de celle d'Albert Camus, quoiqu'à l'extrême opposé.*

"Tu ne peux pas comprendre, toi. Tu es des nôtres, mais tu mènes leur vie… […] C'est comme ça que vivent les nôtres, Jonas. Les nôtres qui sont aussi les tiens. Sauf qu'ils n'évoluent pas là où tu te la coules douce… […] J'espère que tu me comprends maintenant quand je te parle de chien. Même les bêtes n'accepteraient pas de tomber si bas. […] Regarde bien ce trou perdu. C'est notre place dans ce pays, le pays de nos ancêtres. Regarde bien, Jonas. Dieu lui-même n'est jamais passé par ici."

[…] Jelloul n'avait pas tort. Les choses changeaient, mais pour moi elles s'opéraient dans un monde parallèle. Partagé entre la fidélité à mes amis et la solidarité avec les miens, je temporisais. Il était évident qu'après ce qui s'était passé dans le Constantinois [Massacres de Sétif, Guelma et Kherrata, 1945] et la prise de conscience des masses musulmanes, je serais contraint d'opter, tôt ou tard, pour un camp. Quand bien même je refuserais de me décider, les événements finiraient par choisir pour moi[1].

[1] Khadra, Yasmina, *Ce que le jour doit à la nuit*, Paris, Julliard, 2008, p. 198-201.

Document 7

Kamel Daoud : « As-tu vu sa façon d'écrire ? »

Kamel Daoud (1970-) est un écrivain et journaliste algérien. Son premier roman, Meursault, contre-enquête, *s'inspire de* L'Étranger *: le narrateur est le frère de l' « Arabe » que Meursault a tué et l'histoire est ainsi racontée de son point de vue. Par cette stratégie, Daoud donne une identité et une histoire à un personnage qui est marginal, quoique nécessaire, dans le roman de Camus. Grâce à son roman, Kamel Daoud remporte le prix Goncourt en 2015.*

Comme tous les autres, tu as dû lire cette histoire telle que l'a racontée l'homme qui l'a écrite. Il écrit si bien que ses mots paraissent des pierres taillées par l'exactitude même. C'était quelqu'un de très sévère avec les nuances, ton héros, il les obligeait presque à être des mathématiques. D'infinis calculs à base de pierres et de minéraux. As-tu vu sa façon d'écrire ? Il semble utiliser l'art du poème pour parler d'un coup de feu ! Son monde est propre, ciselé par la clarté matinale, précis, net, tracé à coups d'arômes et d'horizons. La seule ombre est celle des "Arabes", objets flous et incongrus, venus "d'autrefois", comme des fantômes avec, pour toute langue, un son de flûtes. Je me dis qu'il devait en avoir marre de tourner en rond dans un pays qui ne voulait de lui ni mort ni vivant. Comme il a dû souffrir, le pauvre ! Être l'enfant d'un lieu qui ne vous a pas donné naissance[1].

Document 8

Kamel Daoud : « …lire Camus est un inconfort »

Nous rapportons ici quelques passages de l'interview de Mohammed Aïssaoui à Kamel Daoud, parue dans Le Figaro *en janvier 2020*[2]*, à quelques jours du soixantième*

[1] Daoud, Kamel, *Meursault, contre-enquête* [2013], Arles, Actes Sud, 2016, p. 12.
[2] Aïssaoui, Mohammed, « Kamel Daoud : "Albert Camus continue de nous parler" », *Le Figaro*, 1 janvier 2020, disponible sur https://bit.ly/2Svvctn, dernière consultation : le 12 février 2020.

anniversaire de la mort d'Albert Camus. Daoud met l'accent sur la nécessité actuelle de relire l'œuvre de l'écrivain pied-noir d'un point de vue littéraire, et non seulement politique, et ceci notamment en Algérie. Les déclarations qui suivent expliquent donc la raison pour laquelle dans le passage précédent le narrateur donne une si grande attention au style de Meursault/Camus.

Je ne pense pas que l'on puisse écrire un roman avec un objectif, encore moins avec un objectif politique et idéologique. […] Non, avec *Meursault, contre-enquête*, j'ai commis une rêverie. Je me sens plutôt comme un "réécrivain", je suis un lecteur frustré, je remplis des creux ! Je lisais pour échapper à la colère. […] Je ressentais un besoin d'écrire, et l'histoire s'est presque emboîtée d'elle-même, le livre m'a accompagné. Il n'y avait pas de position militante dans ma démarche, juste une digression littéraire.

[…] Camus, on l'adule ou on le lapide. En Algérie, on n'arrive pas à le lire simplement, comme un écrivain. […] On lui refuse ce statut de l'imaginaire. Et on a lu mon roman comme s'il faisait le procès de Camus, comme s'il était une attaque contre *L'Étranger*. Un grand malentendu.

[…] Dans cette histoire, Camus est piégé. Tout est lu de manière manichéenne. Quand Camus écrit, on le lit de ce point de vue-là ; quand Michel Tournier écrit, on dit qu'il parle de la condition humaine. Pourquoi cette différence de traitement ? […] Je le répète, on n'arrive pas à le lire en tant qu'écrivain. Moi, j'adore son style. C'est un grand romancier du XXe siècle.

[…] Moi, je m'autorise le droit de regarder le présent. Je comprends que l'on m'attaque, que j'incommode. C'est le prix de la liberté. Le postcolonial est devenu un confort, une rente de situation. J'aimerais que l'on sorte de ce confort. Or lire Camus est un inconfort. Il rappelle la complexité de notre condition[1].

[1] Aïssaoui, Mohammed, « Kamel Daoud : "Albert Camus continue de nous parler" », *Le Figaro*, 1 janvier 2020, disponible sur https://bit.ly/2Svvctn, dernière consultation : le 12 février 2020.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Camus, Albert, *Œuvres complètes*, dir. Jacqueline Lévi-Valensi, Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2006-2008, 4 vol., désigné par *OC I*, *OC II*, *OC III*, *OC IV*.

____, *L'Étranger* [1942], dans *OC I*, p. 139-216.

____, *La Peste* [1947], dans *OC II*, p. 31-289.

____, *Le Premier homme* [1994], dans *OC IV*, p. 738-996.

Sources secondaires

Aïssaoui, Mohammed, « Kamel Daoud : "Albert Camus continue de nous parler" », *Le Figaro*, 1 janvier 2020, disponible sur https://bit.ly/2Svvctn, dernière consultation : le 12 février 2020.

Allouche, Boussetta, « Albert Camus : colonisateur de bonne volonté ? », *Voix plurielles*, vol. 8, n° 1, 2011, p. 88-109.

Amselle, Jean-Loup, *Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume* [1996], Paris, Flammarion, coll. Champs, 2001.

Ansel, Yves, *Albert Camus, totem et tabou. Politique de la postérité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Interférences, 2012.

Blais, Hélène, « "Qu'est-ce qu'Alger ?" : le débat colonial sous la Monarchie de Juillet », *Romantisme*, vol. 139, n° 1, 2008, p. 19-32.

"Can the Subaltern Speak ?" : Reflections on the History of an Idea, dir. Rosalind Morris, New York, Columbia University Press, 2010.

Carroll, David, *Albert Camus the Algerian : Colonialism, Terrorism, Justice*, New York, Columbia University Press, 2007.

Chaulet Achour, Christiane, « Albert Camus face à la question algérienne », Université populaire de Chambéry, 14 octobre 2011, disponible sur http://www.christianeachour.net/, dernière consultation : le 28 novembre 2019.

____, « La mise en danger de l'autochtonie : de “Noces” à “L'Hôte” », *L'Esprit Créateur*, « Albert Camus and the Art of Brevity », vol. 44, n° 4, 2004, p. 7-13.

Cheniki, Ahmed, « Algérie-France. Expériences culturelles et aventures ambigües », *Hommes & Migrations*, vol. 4, n° 1298, 2012, p. 82-94.

Costes, Alain, « Le double meurtre de Meursault », dans *Albert Camus entre la misère et le soleil*, actes du IIe Colloque International de Poitiers, 29-30-31 mai 1997, dir. Lionel Dubois, Poitiers, Éditions du Pont-Neuf, 1997, p. 55-76.

Daoud, Kamel, *Meursault, contre-enquête* [2013], Arles, Actes Sud, 2016.

Djebar, Assia, *Ces voix qui m'assiègent*, Paris, Albin Michel, 1999.

El Houssi, Majid, *Albert Camus. Un effet spatial algérien*, Rome, Bulzoni, coll. Biblioteca dei Quaderni del Novecento Francese, 1992.

Falaize, Benoît et al., « Migration, culture et représentations », dans *Pour une histoire franco-algérienne : en finir avec les pressions officielles et les lobbies de mémoire*, dir. Frédéric Abécassis, Gilbert Meynier, Paris, La Découverte, 2008, p. 151-190.

Fanon, Frantz, *Œuvres complètes : Peau noire, masques blancs* [1952], *L'An V de la révolution algérienne* [1959], *Les Damnés de la terre* [1961], Paris, La Découverte, coll. Cahiers Libres, 2011.

Fargues, Dominique, *Mémoires de Pieds-noirs*, Paris, Flammarion, coll. Mémoires de…, 2008.

Feraoun, Mouloud, *Journal 1955-1962*, Paris, Éditions du Seuil, 1962.

Foxlee, Neil, « “Arabes”, “Algériens” et autres appellations dans le discours camusien », *Bulletin de la Société des Études Camusiennes*, n° 88, 2009, p. 35-38.

Francophone Postcolonial Studies : a Critical Introduction, dir. Charles Forsdick, David Murphy, Londres, Arnold, 2003.

Gallissot, René, « Camus Albert (notice) », dans *Dictionnaire Algérie*, disponible sur https://bit.ly/2SEDldM, dernière consultation : le 26 janvier 2020.

____, *La République française et les indigènes : Algérie colonisée, Algérie algérienne (1870-1962)*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2006.

Gloag, Oliver, « Camus et les colonies : à rebours de l'histoire », *Romance Notes*, vol. 55, n° 1, 2015, p. 77-86.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere* [1948-1951], dir. Valentino Gerratana, t. I, Torino, Einaudi, 2007.

Grégoire, Vincent, « L' "effacement" féminin dans les romans d'Albert Camus », *Dalhousie French Studies*, vol. 33, 1995, p. 97-112.

Hale, Thomas, « Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies by H. Adlai Murdoch and A. Donadey », *Comparative Literature Studies*, vol. 44, n° 3, 2007, p. 329-332.

Horowitz, Louise, « Of Women and Arabs : Sexual and Racial Polarization in Camus », *Modern Languages Studies*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 54-61.

Jeanson, Francis, « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps Modernes*, vol. 7, n° 79, 1952, p. 2070-2089.

Kapoor, Ilan, « Hyper-self-reflexive Development ? Spivak on Representing the Third World "Other" », *Third World Quarterly*, vol. 25, n° 4, 2004, p. 627–647.

Kateb, Yacine, « Lettre à Albert Camus », dans *Kateb Yacine, éclats de mémoire*, dir. Albert Dichy, Mireille Djaïder, Paris, *IMEC éditions*, 1994, p. 33.

Khadra, Yasmina, *Ce que le jour doit à la nuit*, Paris, Julliard, 2008.

Kritzman, Lawrence, « Camus's Curious Humanism or the Intellectual in Exile », *MLN*, vol. 112, n° 4, 1997, p. 550-575.

Lenzini, José, « Camus et l'Algérie : la fin d'un purgatoire pour un malentendu », *La pensée de midi*, vol. 31, n° 2, 2010, p. 117-119.

Leperlier, Tristan, « Camus et la "littérature algérienne" : une notion stratégique dans l'espace littéraire francophone », *French Politics, Culture & Society*, vol. 35, n° 3, 2017, p. 68-90.

Le Postcolonial comparé. Anglophonie, Francophonie, dir. Claire Joubert, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. Littérature Hors Frontière, 2014.

Levi, Carlo, *Cristo si è fermato a Eboli* [1945], Turin, Einaudi, 1990.

Liguori, Guido, « Subalterno e subalterni nei “Quaderni del carcere” », *International Gramsci Journal*, vol. 2, n° 1, 2016, p. 89-125.

Margerrison, Christine, « Albert Camus and “Ces femmes qu'on raie de l'humanité” : Sexual Politics in the Colonial Arena », *French Cultural Studies*, vol. 10, n° 29, 1999, p. 217-230.

____, *« Ces forces obscures de l’âme ». Women, Race and Origins in the Writings of Albert Camus*, Amsterdam-New York, Rodopi, coll. Faux Titre, 2008.

____, « The Dark Continent of Camus’s *L’Étranger* », *French Studies*, vol. 55, n° 1, p. 59-73.

Mbembe, Achille, « Faut-il provincialiser la France ? », *Politique africaine*, vol. 119, n° 3, 2010, p. 159-188.

Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur* [1957], Paris, Gallimard, coll. Folio Actuel, 1985.

Merle, Isabelle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, vol. 56, n° 3, 2004, p. 131-147.

Mino, Hiroshi, *Le Silence dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, Librairie José Corti, 1987.

Montag, Warren, « “Les subalternes peuvent-illes parler ?” et autres questions transcendantales », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, 2006, p. 133-141.

Montgomery, Geraldine, *Noces pour femme seule : le féminin et le sacré dans l'œuvre d'Albert Camus*, Amsterdam-New York, Rodopi, coll. Faux Titre, 2004.

Morisi, Ève, *Albert Camus, le souci des autres*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études de littérature des XXe et XXIe siècles, 2013.

Pervillé, Guy, « La communauté algérienne des écrivains face à la guerre d'Algérie », dans *Des hommes et des femmes en guerre d’Algérie*, actes du Colloque International de l'Auditorium du CNRS de Paris, 7-8 octobre 2002, dir. Jean-Charles Jauffret, Charles-Robert Ageron, Paris, Autrement, coll. Mémoires, 2003, p. 94-110.

Quinn, René, « Le thème racial dans *L’Étranger* », *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. 69, n° 6, 1969, p. 1009-1013.

Rasoamanana, Linda, « La femme arabe chez Camus : une quasi-absence significative ? », dans *Albert Camus et la femme.* actes du VIe Colloque International de Poitiers sur Albert Camus, dir. Lionel Dubois, Poitiers, Éditions des Amitiés Camusiennes, 2007, p. 211-269.

Rey, Pierre-Louis, Le Premier Homme *d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, coll. Foliothèque, 2008.

Rizzuto, Anthony, « Camus and a Society without Women », *Modern Language Studies*, vol. 13, n° 1, 1983, p. 3-14.

Roblès, Emmanuel, *Jeunes Saisons* [1961], Paris, Éditions du Seuil, 1995.

Said, Edward, « Albert Camus, ou l'inconscient colonial » [« Camus and the French Imperial Experience », dans *Culture and Imperialism*, 1993], *Le Monde diplomatique*, novembre 2000, disponible sur https://bit.ly/39sfdC9, dernière consultation : le 11 février 2020.

Scherr, Arthur. « Albert Camus's *L'Étranger* : a Parable of the Overthrow of French Rule in Algeria », *The Midwest Quarterly*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 37-55.

____, « Albert Camus's *L'Étranger* and "Les Muets" : Violence and Reconciliation between Arab and *Pied-Noir* », *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 59, n° 1, 2017, p. 76-105.

Spiquel, Agnès, « Albert Camus et l'Algérie », *Histoire coloniale et postcoloniale*, 23 novembre 2009, modifié le 5 janvier 2010, disponible sur https://bit.ly/2unuPYV, dernière consultation : le 9 février 2020.

____, « "Albert Camus parle des Arabes" », *Histoire coloniale et postcoloniale*, 17 septembre 2012 (disponible sur: https://bit.ly/2StKu0x, dernière consultation : le 9 février 2020.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.

____, « Can the Subaltern Speak ? », dans *Colonial Discourse and Postcolonial Theory : a Reader*, dir. Patrick Willims, Laura Chrisman, Harlow, Longman, 1993, p. 66-111.

Stora, Benjamin, « Albert Camus, prix Nobel au cœur de la tourmente algérienne », *Esprit*, janvier, n° 1, 2008, p. 11-21.

The Construction of minority identities in France and Britain, dir. Gino Raymond, Tariq Modood, Londres, Palgrave Macmillan, 2007.

Todd, Olivier, *Albert Camus : une vie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1996.

Wei, Keling, « Écrire vers l'Algérie : Camus, Cixous, Derrida », *Études françaises*, vol. 52, n° 1, 2016, p. 147-163.

Weil, Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée », *Histoire de la justice*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 93-109.

Witt, Mary Ann, « Race and Racism in *The Stranger* and *Native Son* », *The Comparatist*, vol. 1, 1977, p. 35-47.

Zancarini-Fournel, Michelle, « À propos du "retard" de la réception en France des *Subaltern Studies* », *Actuel Marx*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 150-164.

Zaretsky, Robert, « Silence follows : Albert Camus in Algeria », *Virginia Quarterly Review*, vol. 95, n° 4, 2010, p. 215-222.