ORIENT/OCCIDENT À L’ÂGE DES LUMIÈRES : ÉTRANGERS EN MIROIR

Le titre suggère que nous sommes dans le domaine des regards réciproques et des représentations de l’autre en tant qu’étranger. L’œuvre que j’ai choisie au centre de cette réflexion sur ces étrangers en miroir est les *Lettres persanes,* roman épistolaire écrit par Montesquieu en 1721, au début du XVIIIe siècle, à l’aube des Lumières françaises. Les deux épistoliers principaux s’appellent Usbek et Rica : ce sont des seigneurs persans, mahométans (terme utilisé au XVIIIe siècle pour désigner les musulmans), exilés politiques ; ils vont séjourner 8 ans en France de 1712 à 1720. Leur voyage dure un an : cf. leur itinéraire d’Ispahan, capitale de la Perse à Paris (DIAPO CARTE). Ces personnages fictifs vont avoir un double regard. Le premier regard, celui que les critiques ont appelé « le regard persan », au double sens du terme, (en jouant sur l’homophonie) est posé sur les mœurs et institutions françaises : ces étrangers faussement naïfs, ignorants des codes, perpétuellement étonnés, en dévoilent les travers, les dysfonctionnements, alors que les autochtones sont aveuglés par les automatismes de l’habitude. Le second regard est posé sur l’Orient par ces mêmes voyageurs, modifiés en partie par leur expérience occidentale , un Orient qu’ils gardent en mémoire et avec lequel ils sont en relation par le biais des lettres. Grâce à des comparaisons, des parallélismes, des analogies, se met alors en place ce dispositif spéculaire, en miroir. Voilà l’explication du titre.

S’agit-il simplement d’une fantaisie littéraire ? Non car Montesquieu est un auteur politique, précurseur de la sociologie pour Emile Durkheim et même de la science politique et ce double regard a un intérêt philosophique et politique. Ce face à face reflète un moment particulier et privilégié de l’histoire du regard que l’Occident porte sur l’Orient musulman (l’Orient au XVIIIe siècle, désignant en priorité le Proche Orient) (DIAPO : carte des deux grands empires du Proche-Orient : ottoman et Perse). L’Europe des Lumières considère l’Orient musulman avec une curiosité généreuse, comme une culture concurrente, sur un pied d’égalité : une culture riche artistiquement et intellectuellement, mais présentant de graves dysfonctionnements politiques, donc un Orient qui n’est ni idéalisé ni bafoué. Après avoir été vécu pendant des siècles comme ennemi redoutable, l’étranger oriental est perçu comme autre, différent, avant d’être objet de mépris pendant les siècles du colonialisme triomphant. Et dans notre période post-coloniale déchirée par les tensions que nous connaissons, il n’est pas inintéressant de faire un détour par le XVIIIe siècle.

Je vais revenir sur le procédé du regard persan que Montesquieu n’a pas inventé et qui s’inscrit dans une généalogie. Ce procédé a été appelé « ostranienie » par un théoricien de la littérature, le formaliste russe, Viktor Chklovski en 1925. Il a été repris et analysé par l’historien italien Carlo Ginzburg qui fait la généalogie de ce concept dans son recueil de textes paru en français sous le titre *À distance*. Carlo Ginzburg utilise en Italien le mot « straniamento ». Le traducteur français a utilisé le mot «  estrangement » qui n’existe pas en français contemporain, mais en moyen français, en français du XVIe siècle (DIAPO). Il est attesté dans *Le Trésor de la langue françoise* de Jean Nicot, (1606). Ce dictionnaire enregistre en effet le verbe « estranger », à savoir « séparer et mettre hors de soy quelque chose, et la réduire en chose étrange » ; « Estrangement », substantif, est ce qui résulte de cette action d’éloignement de ce qui est familier. En utilisant un terme vieilli du XVIe siècle, le traducteur français renvoie à un point de départ : la langue de Montaigne et son geste fondateur dont je vais parler. Pour définir cet outil qu’est l’estrangement, Ginzburg retient deux éléments : la distance qui fait surgir l’étrangeté (DIAPO).

« *L’estrangement doit produire*, résume Carlo Ginzburg, *une tension cognitive qui révèle peu à peu les traits imprévisiblement étranges d’un objet familier* ». (DIAPO) On retrouve le couple étrange/familier mis en œuvre par Freud, mais avec une toute autre signification. Chez Freud, sous l’effet d’un processus inconscient, ce qui était familier, au sens de rassurant, se métamorphose en phénomène étrange, au sens d’inquiétant, de façon imprévisible. Avec Ginzburg, *familier* prend le sens d’*habituel* au point qu’on ne voit plus les choses qui nous entourent et *étrange* a certes le premier sens attesté par le dictionnaire : « *Qui surprend l'esprit, les sens par un (ou des) caractère(s) inhabituel(s); singulier, extraordinaire*», mais il prend le sens positif suivant: *inhabituel* parce que saisi par un regard éloigné des normes culturelles dominantes. Cette étrangeté n’est pas du surnaturel, du fantastique, elle est le résultat d’un acte volontaire qui offre une perception plus aiguisée, renouvelée de la réalité familière. Revenons à l’expression « *tension cognitive*»« *Cognitif*» signifie « *qui produit de la connaissance*». En effet, cet adjectif permet de faire la différence entre le regard poétique qui vise aussi une perception renouvelée, mais se situe dans la sphère sensorielle, et le regard de type « ethnologique » qui se pose avec curiosité sur une société étrangère, ses mœurs et ses institutions, en opérant un geste de distanciation intellectuelle

Ce procédé, illustré par Marc-Aurèle, Ginzburg le repère chez Montaigne, et les écrivains-philosophes des Lumières, Montesquieu, Voltaire. Je vais faire un sort particulier à Montaigne parce que le courant littéraire et philosophique de l’humanisme dans lequel il s’inscrit avec ses *Essais* préfigure le courant des Lumières ; il y a une filiation affective entre lui et Montesquieu : ils appartiennent à des familles de noblesse provinciale du Sud-Ouest, ils sont tous les deux conseillers au parlement de Bordeaux, et tout en accomplissant des voyages en Europe, ils sont implantés dans leurs terres et leur château (DIAPO).

Ce procédé surgit et se déploie à des moments historiques de rencontre saisissante avec l’étranger susceptible de nous instruire, d’ébranler nos certitudes. Pour Montaigne, la figure de l’autre, réactivée par la découverte des Amériques ce n’est pas l’oriental, mais l’Indien : «  *Notre monde vient d’en trouver un autre*», dit-il. Montaigne va frapper très fort : l’étranger qui nous tend un miroir c’est le sauvage de la forêt amazonienne, le cannibale qui transgresse les tabous de la culture chrétienne par la nudité, la polygamie, l’anthropophagie (DIAPO : gravure de Théodor de Bry). La rencontre a lieu à Rouen en 1562, ville ouverte sur l’Atlantique des grandes découvertes, mais ville ravagée par les guerres de religion, prise pendant 6 mois par les Protestants et reconquise par les catholiques : le roi Charles IX, âgé de 12 ans et sa mère, Catherine de Médicis font leur entrée solennelle. Les cannibales débarqués du Brésil, conditionnés par les missionnaires pour être éblouis par la pompe royale, jettent au contraire un regard critique et distant. Ils trouvent « estrange » que tant d’hommes obéissent à un enfant, « estrange » aussi que des mendiants « décharnés de faim et de pauvreté » voisinent avec des riches et supportent ces injustices sans leur sauter à la gorge. Montaigne a voulu les connaître par le truchement d’un interprète et, littérairement, il en a fait des personnages quasi-allégoriques, des porte-parole de son message qui est de faire le procès d’une civilisation occidentale bafouant les promesses d’humanité et de sagesse. En tout cas, Montaigne opère un retournement puisque les prétendus sauvages font preuve de lucidité alors que les prétendus civilisés se livrent à la barbarie des exactions coloniales commises en Amérique et des guerres de religion « *il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage.*» *(livre I, chapitre XXXI Des cannibales )* Montaigne distingue deux attitudes, l’étonnement ordinaire devant des coutumes étranges, exotiques, barbares qui peut s’accompagner de dérision ou d’indignation (cf. la littérature d’immigration où l’étranger subit l’épreuve humiliante d’être dévisagé) : cet étonnement, Montaigne le remet en question parce qu’il ne fait que traduire l’ethnocentrisme, c.a.d. le fait de juger selon notre système de valeurs, d’y adhérer sans distance et d’être esclave des préjugés : on est dans l’ordre du sentiment d’étrangeté, d’un affect primitif, alors que l’ « estrangement » critique est le fruit de la raison, non pas la raison en tant que dogme mais en tant que capacité à s’interroger, à ouvrir un dialogue avec un contradicteur à l’intérieur de soi : il exige un effort. L’idéal pour Montaigne est d’appréhender la réalité non pas avec les œillères de la coutume c.a.d. du préjugé, de nos normes culturelles, mais avec les yeux de la raison : *« ces exemples étrangers ne sont pas étranges, si nous considérons, ce que nous essayons ordinairement, combien l’accoutumance hébète nos sens »* (*livre I, chapitre XXIII De la coutume*)

Ce procédé illustré par Montaigne à propos d’individus réels va être mis en place par les écrivains-philosophes des Lumières dans des œuvres de fiction: on peut citer le conte « L’Ingénu » de Voltaire l’histoire d’un Huron qui débarque en Basse-Bretagne, « Les Voyages de Gulliver » de Swift et les « Lettres persanes » ; la vocation d’un philosophe des Lumières est d’ailleurs moins de créer des concepts que de lutter contre les préjugés. Cependant, il est une voie ouverte par Montaigne que Montesquieu ne va pas suivre : c’est l’idéalisation du sauvage qui prendra la forme d’un mythe au XVIIIe siècle, popularisé dans des fictions politiques . Les Persans de Montesquieu sont les représentants vraisemblables d’une culture concurrente avec un riche patrimoine, ce qui rend possible la réciprocité des regards introduisant le jeu de miroirs. Ce roman par lettres est dit « polyphonique : les deux épistoliers principaux Usbek et Rica écrivent à des correspondants et correspondantes persans qui se trouvent à Ispahan, Venise, Smyrne. Ils reçoivent en retour des courriers, ils sont à la fois émetteurs et récepteurs. S’expriment ainsi une pluralité de points de vue idéologiques, politiques, religieux : Montesquieu laisse le soin au lecteur de se rendre compte qu’il n’y a pas un point de vue dominant qui délivrerait la vérité sur l’Orient et l’Occident, qu’il y a une diffraction des regards contenant chacun une facette de la vérité. Cette forme polyphonique dont Montesquieu a revendiqué la paternité nous introduit à l’idée démocratique, correspond aussi à un dialogue des civilisations par comparaison, par confrontation et oblige le lecteur à un travail actif. Et là se situe un des objectifs pédagogiques des écrivains-philosophes des Lumières : l’apprentissage du regard critique destiné à former un lectorat intelligent, éclairé. Voici mon plan :

I. RENDRE LE FAMILIER (l’occidental) ÉTRANGE : LE REGARD PERSAN : c’est le travail de l’auteur qui va s’attacher à rendre le familier (c.a.d. les moeurs et institutions françaises) étrange par l’intermédiaire du regard persan.

II. RENDRE L’ÉTRANGE (l’oriental) FAMILIER : LE REGARD DU LECTEUR ÉCLAIRÉ : c’est encore le travail de l’auteur qui va établir des passerelles entre la Perse et la France afin de gommer l’étrangeté orientale: il va demander au lecteur de prendre le relais des personnages dont le regard se fait partial sur leur pays natal.

III. DE L’ESTRANGEMENT À L’ÉPREUVE DEL’EXIL : C’est le passage pour nos deux Persans de la situation d’observateurs à la situation d’acteurs sociaux, d’exilés, traversés par des affects dépendant de leur lien avec le pays natal.

IV. LES *LETTRES PERSANES* AU MIROIR D’UN EXIL CONTEMPORAIN : j’ai utilisé le roman d’inspiration autobiographique d’une écrivaine iranienne contemporaine Chahdortt Djavann : *« Comment peut-on être français ?*» : il s’agit de la rencontre de l’héroïne, exilée politique à Paris, avec l’œuvre de Montesquieu et d’un autre jeu de miroir : Orient/ Occident, XVIIIe/XXIe siècles.

I. RENDRE LE FAMILIER ÉTRANGE : LE REGARD PERSAN

Montesquieu a présenté les Lettres persanes comme un recueil de lettres authentiques écrites par des voyageurs persans en visite à Paris de 1712 à 1720, à la fin du règne de Louis XIV (1715) et au début de la Régence. Ouvrage publié en 1721 de façon anonyme à Amsterdam, il a eu un succès considérable, a été traduit dans la plupart des langues européennes et imité. Dans la préface, Montesquieu se donne le rôle de traducteur du persan au français. « Les Persans qui écrivent ici étaient logés avec moi ; nous passions notre vie ensemble. *Comme ils me regardaient comme un homme d’un autre monde, ils ne me cachaient rien. En effet des gens transplantés de si loin, ne pouvaient plus avoir de secrets :* Ils me communiquaient la plupart de leurs lettres : je les copiai […]. Je ne fais donc que l’office de traducteur … *j’ai soulagé le lecteur du langage asiatique autant que je l’ai pu…* » C’est un artifice courant dans le roman par lettres du XVIIIe siècle qui permet de déjouer la censure et de donner une impression de vraisemblance au même titre que les repères temporels des lettres qui épousent le calendrier persan : nous sommes le 21 de la lune de Maharram (mars). Comme le précise Montesquieu, il a esquivé un problème fondamental pour tout étranger, c’est le problème linguistique. Peut-être parce que la langue française était la langue internationale des élites européennes et de quelques élites orientales. On ne sait si ses Persans parlaient le français ou avaient engagé un interprète. Montesquieu n’est jamais allé en Perse et ignorait le persan et ne voyagera en Europe que dans les années qui ont suivi la publication des *Lettres persanes* En revanche, il s’est appuyé sur des ouvrages documentaires, des récits de voyage écrits par des gens qui avaient réellement voyagé en Perse. J’en citerai deux : J.B TAVERNIER et surtout Jean CHARDIN  qui, lui connaissait le persan: il écrit *Journal de voyage du chevalier Chardin en Perse* (1686) complété en 1711 (DIAPO): ce bijoutier parisien, protestant, fuyant les persécutions qui ont précédé la révocation de l’édit de Nantes, est allé chercher fortune en Perse, y est resté dix ans et a manifesté de la sympathie pour un pays plus tolérant que la France vis-à-vis des minorités religieuses persécutées.(cf. le cours de François Riether sur l’émigration des Huguenots en Allemagne et l’importance de la révocation de l’édit de Nantes 1685) On ne saurait négliger le rôle de certains protestants au début du XVIIIe siècle dans le changement de regard sur la religion « mahométane » et sur l’Orient en général. Pensons, par exemple, à Pierre Bayle, réfugié à Rotterdam qui a écrit une vie de Mahomet  dans son *Dictionnaire historique et critique* et a vanté la tolérance de l’empire ottoman. (DIAPO)

Nos deux Persans se différencient par l’âge, le statut, le caractère. Rica est le plus jeune, sans attache sentimentale en Perse, il quitte une mère inconsolable, mais n’a pas l’air d’en être affecté : il a une disponibilité intérieure, une allégresse qui vont favoriser la fraîcheur du regard. Usbek est plus âgé, il laisse en Perse un sérail dont il était le maître ; il a délégué ses pouvoirs au chef des eunuques chargé de garder ses femmes : c’est le prototype de l’étranger ambivalent qui conserve des attaches si profondes avec son pays natal qu’il ne peut s’adapter qu’avec difficulté. Il confie, dans sa première lettre à son ami Rustan resté à Ispahan, avoir quitté son pays pour aller se nourrir des lumières occidentales, « *aller chercher laborieusement la sagesse*», mais quelque mois après révèle que le véritable motif de son départ est l’exil politique, le désir d’échapper à l’arbitraire royal, à une cour corrompue par le despotisme.

Malgré leurs différences, ils manifestent une curiosité, une avidité du regard dès qu’ils arrivent dans l’Occident chrétien, une avidité qui peut s’expliquer parce que leur regard était précédemment entravé par la multiplicité des voiles et par l’interdit de visibilité qui frappe les Persanes. Usbek utilise cette formule à la lettre 48 : « *tout m’intéresse, tout m’étonne : je suis comme un enfant dont les organes encore tendres sont vivement frappés par les moindres objets*». Rica et Usbek, contrairement à Montaigne, utilisent moins l’adjectif « étrange », que ses synonymes : « singulier », curieux », « bizarre », « extraordinaire », « étonnant », au sens fort du XVIIe et XVIIIe siècles « qui frappe de stupeur ».

Le premier fait étrange qui frappe de stupeur les deux Persans, surtout Usbek, quand ils abordent à Livourne, port toscan, est la liberté toute relative des femmes italiennes : « *Elles peuvent voir les hommes à travers certaines fenêtres qu’on nomme « jalousies »…Elles n’ont qu’un voile*», Montesquieu ajoute en note : « *les Persanes en ont quatre*». Les Persans font preuve de cet étonnement au premier degré dont parle Montaigne, mais ce que veut montrer Montesquieu, c’est la relativité des jugements dépendant des cadres culturels dans lesquels on a été élevé : en fait, il invite son lectorat à entrer dans le débat qui agite les salons et qui sera repris par Rica dans la lettre 38 : l’inégalité de conditions entre les hommes et les femmes est-elle un fait de nature ou de culture ? Par l’exemple de l’Italie, il oblige ses lecteurs à avoir une vue un peu plus nuancée que celle induite par le clivage Islam/ Christianisme et considérer qu’il y a des degrés dans le rapport des femmes à la liberté : dans les pays méditerranéens chrétiens, les femmes ne jouissent pas de la même liberté que dans les salons parisiens. Il ne propose pas un clivage idéologique, mais une vision anthropologique

Le véritable estrangement critique va s’appliquer à la société française et plus spécifiquement parisienne. Comme l’écrit Usbek à son ami Ibben (L ; 23) : « *Le dessein de Rica et le mien, est de nous rendre incessamment à Paris qui est la capitale de l’empire d’Europe. Les voyageurs cherchent toujours les grandes villes qui sont une espèce de patrie commune à tous les étrangers* ». En effet, Paris, l’une des capitales culturelles de l’Europe avec Londres, est aussi une métropole traversée par des flux migratoires avec ses pauvres venus de province et un flot d’étrangers de passage.

Les 23 premières lettres sont un échange entre Usbek, ses eunuques et ses femmes et la première lettre (24) qui évoque la découverte de Paris en mars 1712 est écrite par Rica dont Usbek vante « *la vivacité d’esprit*» qui fait « *qu’il saisit tout avec promptitude*». Son esprit critique s’attaque à une institution et à un personnage sacralisé, le roi de France, dépendant lui-même d’un personnage encore plus sacralisé, le pape : Louis XIV et Clément XI qui ne sont pas nommés, mais désignés par des périphrases: TEXTE : extrait de la lettre 24

«  *Le roi de France est le plus puissant prince de l'Europe. Il n'a point de mines d'or comme le roi d'Espagne son voisin; mais il a plus de richesses que lui, parce qu'il les tire de la vanité de ses sujets, plus inépuisable que les mines. On lui a vu entreprendre ou soutenir de grandes guerres, n'ayant d'autres fonds que des titres d'honneur à vendre; et, par un prodige de l'orgueil humain, ses troupes se trouvaient payées, ses places munies, et ses flottes équipées.*

*D'ailleurs ce roi est un grand magicien : il exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut. S'il n'a qu'un million d'écus dans son trésor et qu'il en ait besoin de deux, il n'a qu'à leur persuader qu'un écu en vaut deux, et ils le croient. S'il a une guerre difficile à soutenir, et qu'il n'ait point d'argent, il n'a qu'à leur mettre dans la tête qu'un morceau de papier est de l'argent, et ils en sont aussitôt convaincus. Il va même jusqu'à leur faire croire qu'il les guérit de toutes sortes de maux en les touchant, tant est grande la force et la puissance qu'il a sur les esprits.*

*Ce que je dis de ce prince ne doit pas t'étonner : il y a un autre magicien plus fort que lui, qui n'est pas moins maître de son esprit qu'il l'est lui-même de celui des autres. Ce magicien s'appelle le pape : tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un; que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espèce*. »

On voit que Rica mène une opération de rabaissement, de dégradation de ce qui, dans les deux pouvoirs, est au sommet de la hiérarchie et divinisé : il fait chuter les idoles de leur piédestal. Rica écrira dans une autre lettre « *Le pape est le chef des Chrétiens. C’est une vieille idole qu’on encense par habitude..*. » L’estrangement consiste à arracher la monarchie et la Papauté à leur statut officiel, vénéré, pour leur attribuer le statut dégradé de « magie » aux deux sens du terme : l’Eglise s’est en effet constituée contre des pratiques considérées comme magiques, l’astrologie, la sorcellerie. Quant à la magie exercée par le monarque, elle est prise au sens figuré de fascination, d’envoûtement. Montesquieu, par le biais de Rica révèle les ressorts psychologiques de ce type de magie qui est la manipulation des consciences à travers le champ lexical de l’illusion : « *il les fait penser comme il veut*», «  *il n’a qu’à leur mettre dans la tête*» *« il va jusqu’à leur faire croire*». Montesquieu, lecteur de Montaigne, est aussi familier du « Discours de la servitude volontaire » de La Boétie. On retrouve des échos de cette thèse : le tyran ne règne pas par la force, mais grâce au consentement de ses sujets, obtenu par différents types d’emprise. Une structure pyramidale de l’emprise s’établit par le biais des complices du tyran.

On perçoit le rôle de l’estrangement, procédé subversif de démystification (il s’agit de faire tomber les masques), de délégitimation des puissants. Le registre littéraire utilisé est celui de la satire qui consiste à dénoncer tout en se moquant, « magicien » étant le mot-clé de la satire. Une des figures de style favorite de la satire est l’ironie qui consiste ici à prendre au pied de la lettre deux des dogmes fondamentaux de la religion chrétienne - la Trinité, le dieu unique en trois personnes ; l’eucharistie -, et de les dépouiller de leur signification religieuse, en les réduisant à des objets prosaïques » *: «  tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un; que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin »*. L’ironie joue sur un sens explicite qui s’adresse au destinataire fictif de la lettre (Ibben à Smyrne) et sur un sens implicite destiné à créer la connivence avec le lecteur européen qui en perçoit la dimension sacrilège. L’ironie joue toujours sur une double énonciation. Elle a aussi une fonction défensive par temps de censure et d’oppression. Quand Montesquieu sera accusé d’impiété par l’abbé Gaultier, il incriminera l’ignorance de ses Persans.

La satire ne s’exerce pas que sur les institutions et leurs représentants, mais aussi sur les mœurs et les comportements de la population parisienne. L’accusation majeure de Montesquieu, via Rica, porte sur la vanité, la dichotomie entre l’être profond et les apparences, le personnage que l’on se construit pour plaire aux autres. Je vais prendre deux exemples dans la veine de La Bruyère : dans la lettre 28, Rica est au théâtre et il ne sait pas si le spectacle a lieu sur la scène, l’estrade, ou bien dans les loges où des hommes et des femmes jouent des scènes muettes ressemblant au théâtre persan. Ce qui est fustigé ici, c’est la comédie des apparences, le besoin de capter l’attention, de ravir la vedette aux vrais comédiens. Dans une autre lettre (99), Rica s’en prend en se moquant aux caprices de la mode: l’obsession de la mode n’embellit pas une femme, mais la ridiculise au point d’en faire une marionnette : « *Quelquefois, les coiffures montent insensiblement…Il a été un temps que leur hauteur immense mettait le visage d’une femme au milieu d’elle-même ; dans un autre, c’étaient les pieds qui occupaient cette place..*» (DIAPO : caricature de Poisson)

Cette critique de la vanité n’est pas nouvelle. Elle irrigue les textes des moralistes du XVIIe siècle, La Bruyère, La Rochefoucauld, Pascal, mais elle prend chez eux une coloration religieuse, l’amour-propre opposé à l’amour de soi- l’apparence et l’être véritable qui n’est connu que de Dieu-. Ce n’est pas le cas de Montesquieu. Sa spécificité est qu’il fait de la vanité et de ses corollaires, la flatterie, le désir de plaire, un des ressorts favorisant le despotisme. Je crois qu’on peut prononcer le mot d’ « aliénation », mot construit sur « alienus », étranger et dont la définition est la suivante : « dépossession chez un individu de son identité, de sa liberté sous la pression et au profit d’un autre individu ou d’un groupe social ». J. Molina s’est penchée sur l’aliénation psychologique, les phénomènes d’hystérie, de possession. Ph. Mengue a cité Marx et son concept d’aliénation économique (le prolétaire exploité par le capitaliste). Chez Montesquieu, il s’agit d’une aliénation morale (dépossession de l’authenticité, de la sincérité, vertus cardinales pour Montesquieu qui a écrit un *Eloge de la sincérité* en 1717) ; l’aliénation morale ne fait pas forcément souffrir celui qui en est affecté, mais elle fait le lit d’une aliénation collective, politique. Le regard étranger, qui est exercice de lucidité a la vertu, le talent de révéler ces formes d’aliénation.

Je vais clore la première partie par la lettre célèbre : « *Comment peut-on être persan ?*» (Lettre 30).Montesquieu confronte les deux types d’étonnement désignés par Montaigne. Rica, qui, jusque-là était dans la position confortable d’observateur va être la cible des regards : c’est l’arroseur arrosé. « *Si je sortais, tout le monde se mettait aux fenêtres* ». Ce voyeurisme est assorti de remarques : « *Il faut avouer qu’il a l’air bien persan*. » (DIAPO : aquarelle de Delacroix) Rica, de façon ironique, fait semblant de juger flatteuse cette attention déplacée avant d’avouer : « *Tant d’honneurs ne laissent pas d’être à charge*. »Il quitte alors son habit persan pour un habit à l’européenne et passe de la lumière la plus aveuglante à l’obscurité la plus totale: « *j’entrai tout à coup dans un néant affreux* ». Et si la compagnie apprend qu’il est persan, il a droit à cette phrase chargée d’une grande violence ethnocentrique : « *Ah! Ah ! Monsieur est persan ? C’est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être persan ?*». Donc, l’étranger, fût-il le plus privilégié (Rica, grand seigneur persan, a très bonne opinion de lui), doit subir deux types de violence : le voyeurisme intrusif qui fait de lui un objet exotique et peut être accompagné de dérision ou l’invisibilité sociale qui l’exclut de la communication. Montesquieu s’est peut-être dissimulé sous le masque de Rica, c’est l’hypothèse d’un de ses biographes, J. Lacouture : dans les salons parisiens, le magistrat bordelais aurait provoqué étonnements et fous rires à cause de son accent de vigneron du Sud-Ouest, ses détracteurs l’appelaient d’ailleurs « Le Gascon ». Le Persan ne serait que l’habillage métaphorique de personnages, étrangers dans un nouveau milieu, ignorant les codes linguistiques, vestimentaires, sociaux ; personnages   soit réels, soit fictifs : provincial à Paris, bourgeois chez les aristocrates (cf. Molière, *Monsieur de Pourceaugnac, Le Bourgeois gentilhomme*)

J’ai essayé de résumer par un petit schéma la différence entre l’étonnement ordinaire vis-à-vis de l’étranger qui donne lieu à une scène où l’étranger est la cible des quolibets et l’estrangement critique qui donne lieu à la scène satirique. Je me suis inspirée d’un ouvrage sur l’ironie d’un théoricien de la littérature Philippe Hamon. Dans le premier cas, tel qu’on peut le rencontrer dans la réalité et dans la lettre 30« Comment peut-on être persan », le moqueur est l’autochtone et il s’appuie sur un groupe de rieurs complices, leur cible est l’étranger; et le système de valeurs promu est l’ethnocentrisme  (

Freud a montré dans « *Le mot d’esprit et ses rapports avec l’inconscient*» que le mot d’esprit exigeait une scène à trois personnages : l’auteur du mot d’esprit, une tierce personne qui va être son complice et sa cible : sans ce complice, le plaisir n’est pas complet. Mais, dans le second cas, le schéma devient quadrangulaire parce que l’auteur donne à l’étranger un autre rôle que celui de cible : il a le beau rôle de porte-parole, c’est l’auteur qui décoche ses flèches ironiques, il a pour complices les lecteurs et sa cible ce sont les autochtones enfermés dans l’entre-soi. 

Grâce à l’écriture satirique, « l’étranger littéraire » renverse le rapport de force habituellement défavorable à l’étranger. Le renversement est en effet la grande figure rhétorique des Lettres persanes (DIAPO)

II RENDRE L’ÉTRANGE FAMILIER : LE REGARD DU LECTEUR ÉCLAIRÉ

La question qui se pose  à propos du regard sur l’Orient: les deux Persans, résidant à l’étranger, ont-ils pris suffisamment de distance avec leur pays d’origine  pour l’observer avec estrangement?

Mais d’abord une précision sur l’attitude de Montesquieu par rapport à l’Orient : en faisant pénétrer les lecteurs dans l’Orient persan par le filtre des lettres, il se situe dans une tradition de construction d’une image de l’Orient et des Orientaux destinée aux Occidentaux. (CF. le cours de Jacopo Pasquali : « Les peuples du Proche-Orient ancien dans la pensée mythologique grecque »). Dès l’Antiquité, Hérodote, historien et grand voyageur dans l’empire perse achéménide (DIAPO : carte de l’empire perse achéménide), a situé les Grecs de l’époque classique et les Perses dans un rapport d’inversion : aux Grecs, la passion de la liberté et de la démocratie, aux Perses le goût de la servitude et d’un pouvoir despotique violant les règles politiques et sexuelles ; et d’ailleurs, après les guerres médiques, le terme « barbare », qui était neutre (le barbare est celui qui ne parle pas la langue des Héllènes et s’exprime par « borborygmes ») a été accolé aux Perses et a pris une connotation négative : « Perse » et « Barbare » s’équivalent alors et signifient « porté vers la servitude ». L’Orient devient le principal marqueur d’altérité de la Grèce et par la suite de l’Europe.

Mais un autre mouvement existe qui consiste à rendre l’étranger familier, à ramener l’autre au même, en trouvant des analogies, des parallélismes au-delà des différences. Montesquieu, à la suite des récits de voyage, utilise ce procédé : il fait de l’Orient le miroir grossissant des dérives possibles, des perversions qui menacent le système politique et social de l’Occident : par exemple, la monarchie qui peut se transformer en despotisme oriental. Il lance donc au lecteur encore inconscient un avertissement.

Je vais aborder deux aspects emblématiques de l’étrangeté orientale : la religion mahométane et l’institution du sérail ; et voir ensuite l’opération pratiquée par Montesquieu pour rendre cette étrangeté familière.

Je vais ouvrir quelques parenthèses pour préciser les stéréotypes orientaux dominants à l’époque de Montesquieu et observer la façon dont il les déconstruit.

ISLAM : Quelques éléments sur l’histoire religieuse de la Perse. Précisons que l’empire perse a dû se convertir à l’Islam sous la contrainte militaire des cavaliers arabes venus de la Mecque, quelques années après la mort de Mahomet, en 651, au VIIe siècle (DIAPO : carte de l’empire arabo-musulman, ayant absorbé la Perse). Cet empire était appelé « sassanide » et les Persans pratiquaient le zoroastrisme : Zarathoustra était le prophète de la religion mazdéenne, dualiste : un dieu qui représentait deux aspects, la lumière et l’ombre, le bien et le mal (qui donnera le manichéisme dans les premiers siècles de notre ère). Nous avons appris par Claude Soutif que l’épidémie de peste avait favorisé l’affaiblissement militaire perse et donc l’invasion musulmane. Les Perses héritiers d’une civilisation florissante, riche artistiquement, se considéraient comme supérieurs à ces bédoins nomades et pillards et rejetaient la langue et la religion des envahisseurs ; mais sous la contrainte, ils ont trouvé, au fil des siècles, une solution de compromis : ils ont accepté l’alphabet arabe, mais ont conservé la grammaire et le vocabulaire persans ; ils n’ont accepté l’Islam que sous sa forme dissidente, le [chiisme duodécimain](https://www.herodote.net/histoire/synthese.php?ID=8), qui devient religion d’état sous la dynastie nationale des Safavides, au XVIe siècle. Une religion qui cimente l’unité du pays face au redoutable empire ottoman de confession sunnite. Aujourd'hui encore, le chiisme est officiellement pratiqué par 90% des Iraniens.

Revenons aux représentations de l’islam qui ont cours au début du XVIIIe siècle dans l’imaginaire occidental du grand public, représentations affectées par la rivalité idéologique et par la conscience d’une différence irréductible: il y a d’abord une image polémique héritée du Moyen Age, associée à la crainte, au souvenir de l’intrusion arabe en Europe ( Poitiers, Espagne) et des croisades, à une hostilité latente qui peut toujours resurgir ; et il y a une image qui fait de la religion musulmane le creuset de pratiques magiques, diaboliques, se confondant  avec un paganisme primitif (La Chanson de Roland où les Sarrasins célèbrent un culte païen, idolâtre de Mahomet et d’Apollon) : Mahomet est présenté comme un magicien ayant détruit l’Eglise en Afrique et en Orient par fourberie et par une licence sexuelle inquiétante. Mahomet fait figure d’imposteur, d’imitateur du Christ, orientant sa doctrine du côté de l’hérésie. L’Islam, né sept siècles après le christianisme, n’en serait que la version abâtardie, frauduleuse. (Cf. *La Fascination de l’Islam* de Maxime Rodinson, DIAPO)

Montesquieu fait subir à l’Islam le même examen critique qu’au christianisme. Il insiste sur les similarités entre les deux monothéismes : similarités des rites et dogmes qu’il observe avec une distance amusée et aussi convergences des valeurs morales. Dans la lettre 35, sous la plume d’Usbek, il s’amuse à renverser la prééminence chronologique que le christianisme croit détenir sur l’Islam et qui lui donnerait sa légitimité. Usbek, faux naïf, semble découvrir avec étonnement que le christianisme constitue une préparation, une propédeutique à l’Islam « *D’ailleurs si l’on examine de près leur religion, on y trouvera comme une semence de nos dogmes. J’ai souvent admiré les secrets de la providence qui semble les avoir voulu préparer par là à la conversion générale*» et d’après Usbek, ce sont les chrétiens qui imitent les « mahométans » : il répète de façon incantatoire « *comme nous*» : « *leurs prêtres et leurs moines prient, comme nous, sept fois le jour »*; « *ils ont* *comme nous des jeûnes marqués*», *«  Ils reconnaissent, comme nous, l’insuffisance de leurs mérites, et le besoin qu’ils ont d’un intercesseur auprès de Dieu.*». Et il conclut : « *Je vois partout le mahométisme, quoique je n’y trouve point Mahomet* »

L’intention de Montesquieu, en montrant l’analogie entre les deux religions, est de rendre absurde les guerres religieuses et de promouvoir un œcuménisme, proche du déisme philosophique du XVIIIe, que l’on peut percevoir dans cette phrase qui évoque les formules utilisées par les prophètes juifs et même Jésus s’adressant à la Samaritaine (Femme, crois-moi, l’heure vient…) : « *Il viendra un jour où l’Éternel ne verra sur la terre que des vrais croyants. …Tous les hommes seront étonnés de se voir sous le même étendard* ». C’est un universalisme généreux et probablement naïf… quand on connaît la suite, universalisme très différent de l’ethnocentrisme colonial du siècle suivant (se prétendant aussi un universalisme) qui veut imposer son système de valeurs ; l’universalisme version XVIIIe siècle veut transcender les particularismes, table sur des traits humains universels, pariant sur des bases sous-jacentes identiques aux deux cultures.

A ce regard négatif sur la religion mahométane que Montesquieu déconstruit, on peut adjoindre une autre représentation de l’Orient qui naît à la fin du XVIe, et surtout au XVIIe et XVIIIe siècles, à la faveur de relations diplomatiques normalisées entre l’Europe occidentale, l’empire ottoman et la Perse. C’est une attraction, un engouement pour un Orient exotique, baignant dans une atmosphère fabuleuse proche des contes à la fois merveilleux et cruels. L’érudition orientaliste naît au XVIe siècle au collège de France (étude des langues orientales) et secrète un imaginaire exotique. On peut définir l’exotique- phénomène culturel abordé d’un point de vue occidental- comme une variété de l’étrange : pour être perçu, l’exotique doit s’inscrire dans une comparaison et produire le plaisir du contraste entre la réalité quotidienne banale et l’inhabituel, l’étrange, le fabuleux, issu de terres lointaines. Le XVIIe siècle a été friand des turqueries du Bourgeois Gentilhomme, mais aussi de la tragédie de Racine, Bajazet dont l’héroïne Roxane porte un prénom proche de celui d’une grande sultane, Roxelane, l’épouse de Soliman le Magnifique. Et dans les grandes bibliothèques du XVIIe siècle comme la Bibliothèque royale ou la Colbertine, on pouvait trouver les traductions des contes animaliers de Kalila et Dimna, écrits en sanscrit au Moyen Age, qui  avaient voyagé de l’Inde vers la Perse avant d’arriver en Europe grâce à leur traduction en persan, puis en arabe, en latin et en français et dont s’est inspiré La Fontaine (CF. la lecture de la Comédie Française L’Orient en partage: « De l’Orient à l’Europe, c’est bien l’humanité que nous gardons en partage » (DIAPO : miniature persane). Et surtout la traduction par Antoine Galland des *Contes des 1001 nuits* en 1704 favorise l’imaginaire orientaliste (DIAPO).

SÉRAIL : L’objet exotique qui provoque alors le plus de fascination, c’est l’institution du sérail, présent dans toute la littérature romanesque et l’opéra du XVIIIe siècle (pensons à L’enlèvement au sérail de Mozart) : le sérail (du persan « saray » palais), au sens strict, c’est le palais du sultan ottoman, puis par métonymie, l’appartement des femmes du harem ( mot arabe pour dire « gynécée) et le harem lui-même : le sérail a deux signifiés: polygamie et claustration, en rupture avec les habitudes occidentales : monogamie de la culture chrétienne et liberté relative des femmes en Occident. Le sérail, topos obligé de toutes les relations de voyage en Orient, cristallise des fantasmes parce qu’interdit aux hommes et donc aux voyageurs européens. Les seuls témoins trouvés par Chardin et Tavernier étaient des eunuques blancs, ceux qui n’avaient pas le droit d’entrer dans l’appartement des femmes où seuls étaient admis les eunuques noirs. Ce seuil est franchi par la création artistique : miniature persane et, du côté occidental, tableau de Guardi (DIAPOS) , Montesquieu, à la suite de Racine, franchit ce seuil par le biais de la fiction littéraire («  *Et depuis quand, Seigneur, entre-t-on dans ces lieux Dont l’accès était même interdit à nos yeux ?* »,acte 1, scène 1 de Bajazet) ; Montesquieu donne la plume aux eunuques et aux épouses d’Usbek : il utilise l’imaginaire orientaliste, non pas pour offrir en pâture à ses lecteurs une évasion libertine, mais pour leur tendre le miroir grossissant de leur propre servitude et de leur désir de révolte: il installe l’étrange, l’exotique, le lointain, au cœur du royaume de France, sous la forme de deux allégories : celle de la condition féminine en Occident, celle de la soumission des sujets d’un monarque, Louis XIV, devenu un despote. Montesquieu joue avec les stéréotypes, il en conserve certains et en démonte d’autres. On trouve dans les *Lettres persanes* cette idée convenue, ce fantasme de l’avidité amoureuse des femmes du sérail justifiant ainsi la réclusion, mais c’est sous la plume d’Usbek, le maître du sérail, dans une lettre adressée à sa favorite Roxane qui porte le nom de l’héroïne racinienne (lettre 26). *«  Aussi, quand nous vous enfermons si étroitement,…que nous gênons si fort vos désirs lorsqu’ils volent trop loin… c’est que nous savons… que la moindre tâche peut vous corrompre.* » En revanche Montesquieu tord le cou au stéréotype du maître du sérail, « surmâle » jouissant de la pluralité des femmes, en glissant sous la plume d’Usbek, l’aveu de son indifférence : « *Ce n’est pas, Nessir, que je les aime : je me trouve à cet égard dans une insensibilité qui ne me laisse point de désirs. Dans le nombreux sérail où j’ai vécu ; j’ai prévenu l’amour et l’ai détruit par lui-même : mais, de ma froideur même, il sort une jalousie secrète qui me dévore*» (lettre 6). Usbek absent pendant 8 ans confie les rênes du pouvoir au premier eunuque, mais l’absence du maître, qui ne régnait que par la force, provoque le désordre et la révolte chez ces femmes (c’est le sujet des 15 dernières lettres qu’on appelle « le drame du sérail »). L’une, Zélis, laisse tomber son voile dans la mosquée, une autre, Zachi, est trouvée couchée avec une esclave. Elles transgressent, comme les Françaises critiquées par Usbek, les règles de la pudeur et de la vertu. Roxane, elle-même, jugée par Usbek comme la plus pudique, la plus aimante, a été surprise dans les bras d’un jeune homme que les eunuques s’empressent de poignarder. C’est elle qui écrit à Usbek la dernière lettre du recueil (lettre 161) le 8 de la lune de Rebiah (mai) 1720. Elle vient de s’empoisonner (elle ne veut pas mourir de la main d’un eunuque) et elle meurt à la manière d’une héroïne racinienne, non pas sur scène, mais en écrivant ; si son registre littéraire est le tragique, son discours, où se mélange un vocabulaire sentimental et réflexif, peut être interprété comme la revendication de liberté d’une femme occidentale et aristocrate du XVIIIe siècle: *« Comment as-tu pensé que je fusse assez crédule pour m’imaginer que je ne fusse dans le Monde que pour adorer tes caprices ? que, pendant que tu te permets tout, tu eusses le droit d’affliger tous mes désirs ? Non ! J’ai pu vivre dans la servitude, mais j’ai toujours été libre : j’ai réformé tes lois sur celles de la Nature, et mon esprit s’est toujours tenu dans l’indépendance. Tu devrais me rendre grâces encore du sacrifice que je t'ai fait ; de ce que je me suis abaissée jusqu'à te paraître fidèle ; de ce que j'ai lâchement gardé dans mon coeur ce que j'aurais dû faire paraître à toute la terre ; enfin de ce que j'ai profané la vertu en souffrant qu'on appelât de ce nom ma soumission à tes fantaisies.  
      Tu étais étonné de ne point trouver en moi les transports de l'amour: si tu m'avais bien connue, tu y aurais trouvé toute la violence de la haine.  
      Mais tu as eu longtemps l'avantage de croire qu'un coeur comme le mien t'était soumis. Nous étions tous deux heureux; tu me croyais trompée, et je te trompais.  
      Ce langage, sans doute, te paraît nouveau. Serait-il possible qu'après t'avoir accablé de douleurs, je te forçasse encore d'admirer mon courage ? Mais c'en est fait, le poison me consume, ma force m'abandonne ; la plume me tombe des mains ; je sens affaiblir jusqu'à ma haine ; je me meurs.*  
   *.* (cf. le tableau du peintre orientaliste Théodore Ralli qui lui met en évidence l’aspect théâtral du drame sentimental, DIAPO)

Roxane renverse le système de valeurs sur lequel reposait la paix du sérail : soumission/despotisme et elle administre une leçon de lucidité à Usbek. Celui-ci, si perspicace sur les moeurs occidentales était dans l’aveuglement à propos du sérail. C’est donc au lecteur, moins impliqué dans les affects, que M. confie la tâche du regard de décentrement.

Ainsi à propos de la polygamie, choquante pour un esprit occidental, Montesquieu envoie des clins d’œil aux lecteurs afin qu’ils la rapprochent du libertinage amoureux très en vogue dans les milieux aristocratiques de la Régence. Rica, dans la lettre 55, cite le cas d’un mari fidèle qui empêche sa femme de participer à l’allégresse générale, *« au préjudice d’une société entière*», *« il abuse de la loi*», autrement dit du mariage, « *pour renverser une convention tacite qui fait le bonheur de l’un et de l’autre sexe*.’ : donc en Occident, monogamie officielle, polygamie souterraine (dont Montesquieu ne s’est pas privé d’user à son profit).

L’autre allégorie, Montesquieu la construit par touches : c’est le rapprochement entre la cour de Louis XIV à Versailles et la structure du sérail. Voici ce que dit Usbek à Ibben, son correspondant à Smyrne : « *On dit qu’il (le roi de France) possède à un très haut degré le talent de se faire obéir : il gouverne avec le même génie sa famille, sa cour, son état : on lui a souvent entendu dire que, de tous les gouvernements du monde, celui des Turcs, ou celui de notre auguste sultan, lui plairait le mieux ; tant il fait cas de la politique orientale !* » (lettre 37 de mars 1713). Les deux Persans sont donc en pays de connaissance, eux qui assistent aux dernières années du règne de Louis XIV et à la Régence. Le roi règne sur les Grands du royaume, condamnés à la servilité, et, comme les eunuques, célébrant le culte de l’idole: « *La Faveur est la grande divinité des Français. Le ministre est le grand-prêtre, qui lui offre bien des victimes. Ceux qui l’entourent ne sont point habillés de blanc : tantôt sacrificateurs et tantôt sacrifiés, ils se dévouent eux-mêmes à leur idole avec tout le Peuple*  » (lettre 88). On trouve à la cour de Versailles comme dans le sérail ce glissement de pouvoir, ce rapport qui passe de la domination à l’asservissement. « *Tu leur commandes, et leur obéis* », écrit Usbek au premier eunuque noir, à propos des femmes du sérail ; « *tu les sers comme l’esclave de leurs esclaves. Mais, par un retour d’empire, tu commandes en maître comme moi-même…*». (cf. illustration de Maurice de Becque DIAPO « Il y a entre nous comme un flux et reflux d’empire et de soumission » Lettre 9 du premier eunuque à Usbek). Les passions qui agitent les épouses du maître à Ispahan –obsession de plaire, rivalité-sont analogues à celles éprouvées par les courtisanes du roi à Versailles : «*Nous remarquons que, plus nous avons de femmes sous nos yeux, moins elles nous donnent d’embarras. Une plus grande nécessité de plaire, moins de facilité de s’unir, plus d’exemples de soumission : tout cela leur forme des chaînes. Les unes sont sans cesse attentives sur les démarches des autres ; il semble que, de concert avec nous, elles travaillent à se rendre plus dépendantes ; elles font une partie de notre ouvrage et nous ouvrent les yeux quand nous les fermons. Que dis-je ? Elles irritent sans cesse le maître contre leurs rivales, et elles ne voient pas combien elles se trouvent près de celles qu’on punit* » (il s’agit de la lettre 96 du premier eunuque à Usbek, mais les lecteurs opèrent le rapprochement avec la cour de Louis XIV). Grâce à un amour inséparable de la crainte, le despote à Versailles et Ispahan règne sur un peuple de courtisanes et d’hommes châtrés.

 Montesquieu, qui faisait partie de l’opposition aristocratique contre le roi, avait à cœur de dénoncer les dérives de la monarchie française, son glissement vers le « despotisme oriental », concept qu’il développera dans son traité théorique et politique « *L’Esprit des lois*», écrit 25 ans après les *Lettres persanes,* en 1748 : il distingue trois gouvernements : la république qui appartient au passé, la monarchie, gouvernement d’un seul, mais régi par des lois et le despotisme, gouvernement où un seul, sans lois ni règles, entraîne tout par sa volonté et ses caprices. C’est un régime qui renonce à l’ordre du politique pour se livrer aux passions privées : c’est pour cela que le despote s’abandonne à ses plaisirs dans le harem. L’Orient est donc présenté comme un bouillonnement pulsionnel face à l’Occident, siège de la raison, mais une raison menacée par la tentation régressive. D’ailleurs, dans un ouvrage intitulé « *De la politique*», Montesquieu émet l’idée que le despotisme est la politique même entendue comme cette part d’irrationalité et de violence « *qui subsistera toujours pendant qu’il y aura des passions indépendantes du joug des lois* ». Cette part orientale de la politique.

Dans « *Quelques réflexions sur les Lettres persanes*» de 1758, Montesquieu évoque « *une chaîne secrète*» qui lie l’intrigue romanesque à la philosophie, à la politique et à la morale ; mais on peut aussi établir une chaîne secrète reliant Paris à Ispahan, le réel occidental à la fiction orientale.

DIAPO : Rica et Usbek sont des personnages toujours actuels pour le chef d’entreprise Jérôme Ruskin qui a donné ce titre à son « magazine qui explore le futur » : dans ses articles, il se revendique de ce regard d’estrangement.

III DE L’ESTRANGEMENT À L’ÉPREUVE DE L’EXIL

L’estrangement, on l’a vu, réclame une distance intellectuelle sans laquelle il ne saurait y avoir d’objectivité. Il est intégré à la raison en tant que capacité à s’interroger. D’où le côté abstrait, conceptuel de ces personnages, porte-parole de la volonté démonstrative de l’auteur. Or, Montesquieu, sans donner à ces personnages la dimension de psychologie individuelle que l’on trouvera dans les grands romans du XIXe siècle, a pris en compte la situation réelle d’étrangers résidant pendant 8 ans dans un pays et en a donné une image vraisemblable. Dans certaines occasions, il les fait passer de la posture d’observateurs distanciés à la position d’acteurs dans le champ social, soumis à un jeu de forces centripètes et centrifuges, tensions entre l’attirance vers la culture du pays d’accueil et l’appel du pays natal. Il a distingué des attitudes différentes chez les deux Persans. La différence entre Rica et Usbek s’articule autour du rapport à l’autre sexe. C’est Rica, le plus jeune, le plus ouvert à la nouveauté, qui s‘en sort le mieux, d’abord parce qu’il a la chance de ne pas posséder de sérail. Voici ce qu’il écrit à Usbek, trois ans après son arrivée en France, dans la lettre 63 : « *mon esprit perd insensiblement tout ce qui lui reste d’asiatique, et se plie sans effort aux mœurs européennes. Je ne suis plus si étonné de voir, dans une maison, cinq ou six femmes, avec cinq ou six hommes ; et je trouve que cela n’est pas mal imaginé. Je le puis dire : je ne connais les femmes que depuis que je suis ici ; j’en ai plus appris dans un mois, que je n’aurais fait en trente ans dans un sérail*». Rica est converti à la mixité proposée par les salons parisiens. Il fait la même dénonciation en creux qu’un certain nombre de penseurs de culture musulmane : le voile et à plus forte raison la réclusion ne sont pas simplement une entrave pour les femmes, mais constituent aussi pour les hommes une barrière séparant deux espaces psychiques, empêchant une communication entre les deux sexes (cf. Kamel Daoud « *Pour un homme de culture musulmane*, *guérir son rapport à la femme, c’est guérir son rapport au monde*»). Rica est donc un sujet en voie d’assimilation de la culture occidentale des milieux privilégiés. Dans une perspective traditionnaliste, l’assimilation peut être vécue comme une trahison, une infidélité aux valeurs natales, au groupe familial. Souvenons-nous du terme « loyauté » utilisé par le professeur d’histoire Marc Brunet , terme que l’on trouve dans les textes politiques et juridiques du XIXe et une partie du XXe siècle à propos de ces émigrés qui refusent la nationalité du pays d’accueil et restent loyaux, fidèles à leur pays d’origine. C’est la vision d’Usbek qui déplore l’infidélité de Rica : « *J’ai pressé mille fois Rica de quitter cette terre étrangère : mais il s’oppose à toutes mes résolutions…il semble qu’il ait oublié sa patrie ; ou plutôt qu’il m’ait oublié moi-même…* » Dans une perspective plus émancipatrice, l’infidélité peut être vue comme la capacité de dépasser les limites assignées par la naissance et être porteuse de ferments de libération. Disons plutôt qu’il existe différentes formes de fidélité : Rica en est un exemple ; il n’a aucunement ce sentiment de trahison parce qu’il a su se tourner dans son pays d’origine vers un courant culturel qui conteste la tradition majoritaire : on le trouve dans des contes arabo-persans tels qu’en a produit le croisement de ces deux cultures au Moyen Âge, contes iconoclastes qui raillent les prohibitions et dogmes de l’Islam, religion des envahisseurs, et mettent en en scène la figure du renversement de l’ordre établi. Dans la lettre 141 adressée à Usbek, Rica évoque sa rencontre avec une dame de la cour, très curieuse des mœurs persanes, rejetant le sérail parce qu’elle n’est pas partageuse, mais demandeuse de poèmes et contes persans. Il lui adresse un conte qui, comme ceux des 1001 nuits, comporte deux récits enchâssés. Ce conte renverse deux idées répandues : le paradis est fait pour les hommes et ce paradis, peuplé de femmes merveilleuses va leur offrir les plus grandes jouissances. Dans le premier récit, Zuléma, femme persane savante, qui connaît par cœur les traditions des saints prophètes, est interrogée par ses compagnes de sérail qui lui demandent si elle ajoute foi à cette idée d’un paradis réservé aux hommes. Elle répond que cette idée n’a pour origine que l’orgueil masculin et que les femmes vertueuses iront dans un lieu de délices : chacune aura un sérail dans lequel des hommes divins seront enfermés. Et elle leur raconte l’histoire d’Anaïs, épouse d’Ibrahim, maître d’un sérail et despote brutal, qui se révolte et est tuée par son mari. Elle accède au paradis et va connaître un « torrent de voluptés », un « ravissement des sens », elle a à sa disposition une pluralité d’amants qui lui donnent un visage serein et épanoui. Mais, comme elle est généreuse (philosophe, dit Montesquieu), elle pense à libérer ses compagnes du joug du tyran et demande à un des amants à son service de prendre l’apparence de son mari et de chasser ce dernier du sérail. Le jeune homme s’exécute aussitôt, fend les airs, pénètre dans le sérail où il séduit par sa gentillesse les femmes et les eunuques : le vrai mari, despote domestique est chassé comme un imposteur. *« Il [le nouvel Ibrahim] congédia les eunuques, rendit sa maison accessible à tout le monde ; il ne voulut pas même souffrir que ses femmes se voilassent. C’était une chose singulière de les voir, dans les festins, parmi des hommes, aussi libres qu’eux* » Les deux règles symboliques du sérail, la clôture et le voile sont abolies. On peut déceler deux étapes : l’inversion des rôles sexuels- et la féminisation du pouvoir- qui se situe au paradis, qui est de l’ordre de l’utopie, du fantasme mais qui libère l’imaginaire. La seconde étape, c’est l’avènement d’un nouvel ordre masculin mais mesuré, modéré, libéral, correspondant probablement à l’idéal de Rica et de Montesquieu.(DIAPO : topos du bonheur amoureux dans le monde musulman, fondé sur la transgression des interdits : boire une coupe de vin hors des murs du sérail, dans la nature) Ce conte oriental, ironique, enjoué, dénonciateur de l’oppression est proche du conte philosophique du XVIIIe : Montesquieu veut montrer la parenté entre deux cultures, du moins entre deux courants contestataires de deux cultures. Rica, qui réside pendant 8 ans en France et n’a pas l’intention de rentrer dans la Perse despotique, représente un cas d’hybridation culturelle réussie.

Il n’en va pas de même de son complice Usbek qui est l’homme de l’exil mélancolique. Il ressent son départ forcé comme un arrachement. Il écrit à son ami Nessir resté à Ispahan : « *J’ai senti une douleur secrète quand j’ai perdu la Perse de vue…mais ce qui afflige le plus mon cœur, ce sont mes femmes*. » (1711) et un an après  en 1712 (Lettre 27): *« pour moi, je ne me porte pas bien ; mon corps et mon esprit sont abattus : je me livre à des réflexions qui deviennent tous les jours plus tristes ; ma santé qui s’affaiblit, me tourne vers ma patrie et me rend ce pays-ci plus étranger*. »Et dans la lettre 48 à Rhedi en 1713 : « *Terre natale et chérie, sur qui le soleil jette ses premiers regards, tu n’es point souillée par les crimes horribles qui obligent cet astre à se cacher dès qu’il paraît dans le noir Occident.*» (« *les crimes horribles*» étant l’infidélité supposée des femmes occidentales)

Cet exil est douloureux car Usbek vit une contradiction, un clivage, il a fui le despotisme politique persan, il est ouvert aux idées libérales occidentales, mais se comporte vis-à-vis de ses épouses restées à Ispahan comme un despote domestique. Quand il reçoit du premier eunuque une lettre faisant part du désordre qui règne dans le sérail, il donne des ordres d’une violence extrême : « …*que la crainte et la terreur marchent avec vous…portez les punitions et les châtiments…que tout fonde en larmes devant vous…que tout subisse votre tribunal redoutable…purifiez ce lieu infâme…*» Il est en proie à ce que le XVIIIe siècle appelle le « despotisme des passions » : la jalousie, le désir de vengeance, la colère, le désespoir, parce que de loin, tout lui échappe, il perd son pouvoir. Il écrit ces mots en 1719, 7 ans après son arrivée en France : dans son rapport au sérail, il n’a pas été modifié par son séjour parisien. Pourtant, il observait quelques années auparavant dans la lettre 80 qu’en Orient « …*le prince, qui est la loi même, est moins* *maître que partout ailleurs…que, dans ces états, il ne se forme point de petite révolte, et qu’il n’y a jamais d’intervalle entre le murmure et la sédition »* (autrement dit, le despotisme entraîne une explosion de révoltes). Mais, il ne reconnaît pas, dans le miroir du despote politique, l’image du tyran domestique qu’il est devenu. Là, se situe son aveuglement. Il vit donc sur deux plans antithétiques, celui des discours éclairés et celui des pulsions, des affects non contrôlés. Sa partie rationnelle, occidentale est mise à mal par ce que Usbek désigne *comme « ces monstres du cœur, ces illusions de l’esprit, ces vains fantômes de l’erreur et du mensonge »* (lettre 93), « *nos passions, figurées par les démons, ne nous quittent point encore*». C’est une grande préoccupation des Lumières : la contamination de la raison (et l’estrangement est fruit de la raison) par l’obscurantisme. Or, cet obscurantisme n’est pas simplement à l’extérieur de l’être humain : il se tapit même chez ceux qui désirent la sagesse philosophique (c’était le projet d’Usbek dans la première lettre « l’envie de savoir »). (cf. DIAPO gravure de Goya  « *le sommeil de la raison engendre des monstres*», réalisée à la suite des massacres de la Terreur en France : l’artiste endormi au milieu de ses outils de travail, assailli par des hiboux et chauve-souris. Deux interprétations : l’éclipse de la raison- en tant qu’exercice de lucidité- ne permet pas de voir les monstres ou bien : c’est la face obscure, inconsciente, l’impensé de la raison- en tant que dogme- qui se déchaîne et produit ces monstres). Comme à propos d’Usbek, on peut émettre une interprétation à la fois subjective et politique.

Usbek, si prompt à s’affranchir de ses préjugés lorsqu’il observe une société étrangère, est incapable de ce détachement lorsqu’il s’agit des fixations les plus anciennes de son désir, de ses intérêts personnels, de ses coutumes ancestrales. Claude Lévi-Strauss, le grand ethnologue, faisait le constat que le regard ethnologique, pour qu’il soit abouti, exigeait deux mouvements : la distanciation face à une société étrangère, le détachement par rapport à sa société d’origine. Usbek n’est ethnologue qu’à moitié. Je pourrai aussi citer un exemple de décalage qui n’est pas issu de la fiction, mais emprunté à la réalité historique, celui d’un héritier de Montesquieu, Alexis de Tocqueville, auteur de « De la démocratie en Amérique ». Lors de son séjour aux Etats-Unis en 1830, Tocqueville est capable de s’extraire des intérêts de sa caste aristocratique pour observer aussi objectivement que possible, à la façon d’un précurseur de la sociologie, les effets de la démocratie ; il manifeste aussi une indignation vis-à-vis du traitement inhumain infligé aux Indiens et aux Noirs. Rentré à Paris, devenu député, il justifie la colonisation en Algérie et les pires exactions au nom de l’intérêt national. Dans un cas, le décentrement provoqué par l’étranger mobilise ses ressources rationnelles, son humanisme : de l’autre côté de l’Atlantique, il est philosophe et sociologue ; dans l’autre cas, il est aveuglé par ses intérêts partisans, ses enjeux de pouvoir qu’il masque sous couvert de patriotisme : en France, c’est un homme politique partisan.

Après un mouvement centrifuge, dynamique, qui éloignait Usbek d’Ispahan dans sa première lettre, un mouvement centripète l’y ramène dans sa dernière lettre (155)à son ami Nessir où il proclame sa fidélité à l’Orient, mais une fidélité malheureuse : *« Malheureux que je suis ! Je souhaite de revoir ma patrie, peut-être pour devenir plus malheureux encore ! Eh ! qu’y ferais-je ?Je vais rapporter ma tête à mes ennemis. Ce n’est pas tout : j’entrerai dans le sérail ; il faut que j’y demande compte du temps funeste de mon absence ; et, si j’y trouve des coupables, que deviendrai-je ?...J’irai m’enfermer dans des murs plus terribles pour moi que pour les femmes qui y sont gardées…* » Il se sent désormais étranger dans les deux pays et dans un état d’aliénation psychologique, « étranger à lui-même », selon le titre donné par Joëlle Molina à son cours. Au plan social, il représente un modèle d’« hybridité culturelle » malheureuse, situé sur une ligne de crête mouvante, à la frontière de deux modèles culturels, sociaux, politiques sans savoir auquel des deux il appartient : il est dans un rapport de « loyauté ambivalente» avec sa communauté d’origine.

IV LES *LETTRES PERSANES* AU MIROIR D’UN EXIL

CONTEMPORAIN

Ce thème de l’exil politique, j’ai eu envie de le faire entrer en résonance avec le roman d’une écrivaine iranienne contemporaine Chahdortt Djavann, roman intitulé « *Comment peut-on être français ?*» et publié en 2006 (DIAPO). Le titre qui fait écho avec la célèbre formule : « *Comment peut-on être persan ?*», laisse entendre que l’auteur a décidé de faire jouer son roman en miroir avec l’œuvre de Montesquieu. L’héroïne qui a 25 ans, prénommée Roxane, comme l’épouse d’Usbek, correspond au personnage de l’étrangère qui a fui le régime politique iranien et débarque, un beau jour d’hiver, seule à Paris, au début des années 2000, sans parler ni comprendre le français. Dans cet ouvrage qualifié de roman, l’héroïne n’est pourtant que le masque de l’auteur, née en 1967, réfugiée à Paris en 1993 : la composante autobiographique très douloureuse empêche la mise en place du fameux « regard persan », ironique et distancié sur les autochtones ainsi que les parallélismes et analogies entre le monde occidental et oriental. Roxane établit un diagnostic très tranché entre les deux mondes : la démocratie occidentale qui a ses faveurs et dont elle donne une version idéalisée et son opposé, l’Iran des mollahs, régime autoritaire et société encore polygame dont elle fait le procès (je précise que depuis 1925, date à laquelle Réza Khan est couronné chah d’Iran, la Perse porte officiellement le nom d’Iran ; et en avril 1979 a été proclamée la République islamique d’Iran, avec l’ayatollah Khomeiny comme « guide suprême » DIAPO).

En arrivant à Paris, Roxane pose sur les lieux le regard enchanté d’une touriste nourrie de rêveries autour de la littérature française qu’elle lisait en persan. Elle voit les fantômes de Marius et Cosette au jardin du Luxembourg, se recueille devant la statue de Baudelaire et visite Paris « *comme d’autres se préparent pour la Mecque*», pénètre « *dans la cour de la Sorbonne comme dans un sanctuaire*». Et elle réalise le rêve de liberté et de revanche sur son pays natal cadenassé par les interdits : boire un verre de vin rouge à la terrasse d’un café parisien. C’est la liberté au premier degré, la liberté de mouvement. Elle entre dans cet univers comme dans un conte des mille et une nuits, dans un *« espace-temps indescriptible*» où « *la matérialité de son corps avait fondu sous l’extase*». Et quand elle convoque le terme « regard persan » en jouant aussi sur les deux orthographes, c’est pour lui donner une connotation négative et l’attribuer aux hommes de son pays : « *Au pays des mollahs, les regards des hommes s’accrochent à vous, vous pénètrent, malgré le manteau et le voile, comme des rayons X jusqu’à l’os. Méticuleux, ils vous auscultent, vous dépouillent…C’est ça le regard persan, le regard perçant.*»

Elle reprend pied avec le réel, obtient une carte de séjour et s’inscrit à l’Alliance Française pour apprendre le français. A partir d’une question très anodine posée par les différents étudiants : « As-tu des frères et sœurs ? », elle ne peut répondre, elle est prise d’une véritable crise de panique : son père Pacha Khân, ingénieur, avait un fonctionnement quasi- féodal, il était polygame ; Roxane a tellement de frères et sœurs qu’elle ne se souvient ni de leur nombre ni de leurs différents prénoms. Enfant, elle faisait plusieurs fois le tour de ses dix doigts pour les compter. Elle prenait d’ailleurs certains d’entre eux pour ses oncles et ses tantes. Cette confusion identitaire qui lui est spécifique, qui ne caractérise pas toutes les familles iraniennes, la renvoie cependant à une marginalité orientale. Elle quitte l ‘Alliance française et continue toute seule l’étude du français. Elle comprend alors l’enjeu que représente cet apprentissage : « *L’étrangeté d’une langue étrangère qui se refusait à elle et qui la refusait lui firent sentir ce qu’était l’exil, ce que c’était qu’être exilée. L’exil, c’était la langue*». Contrairement à Usbek pour qui l’exil était lié à l’arrachement au pays natal, l’exil pour elle est la difficulté de prendre racine dans la langue de son pays d’élection. Parler persan ou parler le français avec l’accent iranien, c’était la menace d’être réexpédiée au pays de mollahs, c’était aussi ressusciter les souvenirs traumatiques familiaux et historiques, faire saigner sa mémoire blessée. « *Cette langue était devenue malgré elle complice d’une histoire calamiteuse et infamante…où chaque mot était sali, trahi par les mollahs*… ». Elle se rend compte que ce rejet est partagé par les Iraniens qui avaient fui le régime. Vous vous souvenez peut-être que Quentin Carissimo, directeur-adjoint de la Chartreuse, nous avait parlé de l’écrivain iranien Pedro Kadivar et son *« Petit Livre des migrations*», publié en 2015. Lui aussi, arrivé à Paris en 1983, à l’âge de 16 ans, s’est refusé pendant près de 20 ans à parler le persan, il écrit qu’il a fait « *subir à sa langue l’épreuve violente d’un refoulement absolu*. *Paris fut pour moi le lieu de l’éclatement progressif de la langue maternelle* ». Il a choisi le français parce que vouloir changer de langue, c’est changer de vie, c’est se changer soi-même. Roxane aussi, rejetant sa patrie, décide que « *sa patrie à elle serait la langue*». Elle ne veut pas d’une langue, simple outil linguistique de communication, simple « prothèse », elle nourrit ce projet démesuré de faire de la langue française sa langue maternelle, une langue qui devienne la chair de sa vie : « …*elle voulait accéder à son essence, à son génie, faire corps avec elle, elle ne voulait pas seulement parler cette langue, elle voulait que cette langue parle en elle*». Quand elle rencontre les *Lettres persanes*, dans un cours de civilisation française à la Sorbonne, elle est saisie : « *Comment un écrivain français du XVIIIe siècle, sans avoir jamais voyagé en Iran, a-t-il pu se glisser dans la peau des Persans et surtout des Persanes enfermées dans un harem ?* ». Elle ne peut que s’identifier à la Roxane de Montesquieu qui refuse la servitude. Elle conçoit alors le projet d’écrire des lettres à l’écrivain mort il y a près de trois siècles. Elle formule une exigence démiurgique : elle voudrait que Montesquieu soit son géniteur, qu’il la fasse renaître dans la langue et la culture française, qu’elle-même soit une réincarnation de la Roxane empoisonnée en 1720. Paradoxalement, elle demande à l’auteur qui avait évacué le problème linguistique de ses deux Persans de lui prêter sa langue, de la rendre française par la langue. Elle écrit donc 18 lettres envoyées à des adresses fantaisistes d’écrivains français, lettres qui sont, bien sûr, retournées « *n’habite pas à l’adresse indiquée, retour à l’envoyeur*», lui donnant cependant l’illusion d’un échange. Montesquieu lui fournit un modèle d’écriture, le roman épistolaire qu’elle insère dans son récit, un roman épistolaire à l’écriture monophonique, avec un interlocuteur réduit au silence mais qu’elle interpelle souvent. Elle choisit comme formule d’en-tête de la première lettre : « *À mon cher géniteur, Monsieur de Montesquieu* », puis, plus familièrement « *Cher Montesquieu*». Elle signe : « *Votre Roxane à Paris* », « *Votre Roxane en colère*», « *Une éternelle étrangère, Roxane*». Montesquieu avait besoin d’étrangers fictifs pour se livrer à une comparaison Orient/Occident, elle a besoin de son interlocuteur fictif pour introduire une comparaison dans le temps et lui présenter l’Iran actuel par rapport à la Perse du XVIIIe et, la France actuelle vue de la France des Lumières. Son verdict est sans appel : *« La France d’aujourd’hui a fait sa révolution. Elle a trois siècles d’avance par rapport à votre époque. L’Iran d’aujourd’hui a encore du retard par rapport à la France de votre époque…Imaginez donc l’écart entre les deux pays*. ».Elle va jusqu’à cette boutade: « *Vous voyez, nous sommes de la même génération.* » Plus loin, elle ajoute  qu’il s’agit d’un voyage dans le temps : « *Nous sommes en l’an 2000 en France et en Iran en 1379…Les mollahs ont rembobiné la marche du temps et nous ont ramené en 1357, selon la datation qui partait de la création de l’Islam et du départ de Mahomet de Médine vers La Mecque*». Elle demande donc à Montesquieu de lui servir aussi de modèle idéologique et politique dans la critique des religions, des abus des dictatures et de la guider dans l’apprentissage d’un régime démocratique, si nouveau pour elle. L’esprit critique de Montesquieu s’exerçait à la fois sur la France et la Perse, mais on peut comprendre que venant d’un pays où sévit un régime d’oppression, Roxane voit dans la France l’idéal des Lumières réalisé. La mesure de la démocratie est pour elle donnée par la condition des femmes : « *Mon étonnement ne fut pas moins grand que celui de votre Usbek et de votre Rica de voir la liberté des femmes en Occident*. ». Elle juge qu’il y a plus d’humanité dans les pays occidentaux où règne la prospérité et la liberté que dans les pays d’oppression. Et lorsqu’un abus de pouvoir est commis par les forces de police, elle s’écrie : « *Heureux pays que celui où l’abus de pouvoir fait scandale* ». Elle reprend à quelques mots près les formules de Rica : *« Jai appris plus que je n’aurais pu apprendre en toute une vie en Iran. Je ne connais la vie que depuis que je suis à Paris*». On se souvient des mots de Rica : *« je ne connais les femmes que depuis que je suis ici ; j’en ai plus appris dans un mois, que je n’aurais fait en trente ans dans un sérail ».* Comme Montesquieu, elle utilise un lexique fondé sur l’opposition binaire entre l’obscurantisme et les Lumières : d’un côté, « les dogmes barbares », « les religieux fanatiques », « la contrainte », « la soumission », de l’autre, « l’examen critique », « la tolérance », « la liberté d’esprit », la « liberté de vivre », mais pour décrire le régime politique islamique, inconnu à l’époque de Montesquieu, elle a recours à l’allégorie du sérail, un sérail qui engloberait la nation entière.Pour Montesquieu, le despotisme oriental, métaphorisé par l’image du sérail, exerçait son emprise et sa cruauté uniquement sur les Grands du royaume, le peuple étant relativement à l’abri. En revanche, dans le régime de la République islamique qu’elle décrit , l’état théocratique fait régner la terreur dans toutes les sphères de la société, abolissant tous les espaces de liberté privée, contrôlant l’intériorité des consciences (DIAPO : BD Persépolis de Marjane Satrapi) En fait, Roxane raconte les années qui ont suivi la Révolution de 1979 et on a envie de qualifier ce régime de « totalitaire »dans la mesure où les frontières entre espace public et privé, politique et religion sont abolies et où règne la « terreur », essence du totalitarisme pour Arendt, mais il faut y ajouter la donnée de la vision subjective d’une jeune fille révoltée et athée ; le régime a évolué, il est qualifié par certains de « dictatorial » ou « autoritaire ». Roxane appelle les « Gardiens de la Révolution » « les gardiens de la morale islamique », elle les compare à des eunuques, non plus castrés physiquement, mais castrés par la loi des mollahs, surveillant un peuple qui vit dans les mêmes conditions que les femmes prisonnières du harem. Obsédés par le pur et l’impur, ils glissent du bromure dans les repas des étudiants pour abaisser leur appétit sexuel, courent nuit et jour pour réprimer les femmes trop libres et les gestes amoureux. Elle voit dans la surveillance des mollahs comme dans celle des eunuques une marque de leur servitude et de leur aliénation psychique, « *ce flux et reflux d’empire et de soumission*». Cependant, Roxane est sans indulgence vis-à-vis du peuple iranien, accusé de confondre vertu et soumission, contrairement à la Roxane de Montesquieu qui sait faire la distinction : « *J’ai profané la vertu, en souffrant qu’on appelât de ce nom ma soumission à tes fantaisies* » (dernière lettre de Roxane). Elle est, en revanche, impitoyable avec Usbek : « *Vous connaissez les Persans, ils sont toujours plus empressés à dénoncer les défauts d’autrui qu’à s’examiner eux-mêmes, comme votre Usbek.* »

Au fur et à mesure de l’avancée de l’écriture, Roxane prend conscience de l’impasse de son projet : reléguer sa langue au silence pour faire taire sa mémoire douloureuse. La solitude l’accable, les souvenirs traumatiques l’assaillent comme ce viol collectif que lui ont fait subir des soldats de l’Islam, l’illusion de changer de vie et d’identité se dissipe : « *Je croyais qu’en parcourant les royaumes étrangers, les chagrins ne sauraient m’accabler, que les choses nouvelles sauraient me recréer. Mais il n’en est point ainsi. Enfermée dans une affreuse solitude, je suis environnée du même passé, dévorée par les mêmes fantômes*. »

Finalement, elle épouse certains traits de la trajectoire des trois personnages-clés des *Lettres persanes*. A l’image d’Usbek, elle est rattrapée par la nostalgie du pays natal, déchirée par un clivage : « *Les expériences que j’ai connues dans mon pays sont si éloignées du monde de Paris que je ressens un trouble, comme si c’était une autre qui les avait vécues, mais je prends conscience aussi que cette autre n’est autre que moi-même. Mon Dieu, suis-je divisée en deux ? Ne suis-je donc pas celle que je suis ?*». Durant cette phase, elle se sent triplement étrangère, étrangère aux deux pays et à elle-même, cohabitant difficilement avec cette autre à l’intérieur d’elle-même, désormais si lointaine.

Elle pousse aussi l’identification avec l’autre Roxane jusqu’à faire une tentative de suicide, non par impossibilité de vivre la liberté, mais par incapacité d’en faire bon usage : « *J’ai aujourd’hui la liberté sans connaître l’art de la vivre. Je ne sais que faire avec cette liberté.*»

C’est peut-être Rica qui lui offre une amorce de solution en la mettant sur la piste de traditions culturelles prenant le contre-pied du dogmatisme, comme le conte d’Anaïs et d’Ibrahim qu’elle résume avec jubilation ; et à son tour, elle rend la pareille à son interlocuteur français en lui présentant Omar Khayyâm, « *poète, astronome et mathématicien, qui fut un sceptique épicurien du XIe siècle…Il célèbre dans ses vers, d’une beauté intransmissible dans la traduction, l’amant, l’amour et le vin.*» Et elle cite un quatrain :

*« Boire du vin et étreindre la beauté vaut mieux que l’hypocrisie du dévot*

*Si l’amoureux et si l’ivrogne sont voués à l’Enfer, Personne, alors, ne verra la face du Ciel.*»(DIAPO : planche de la BD de Jean Dytar « *Le sourire des marionnettes*», qui se présente comme un conte philosophique construit autour de la personnalité d’Omar Khayyâm, évoquant sa confrontation avec Hassan Ibn Sabbah, chef de la secte des assassins.)

Ha

Le lien amoureux qu’elle a tissé jadis avec la langue persane, elle le retrouve grâce à des poètes comme Omar Khayyâm et Hafez, auteur du Divan, qui, d’après elle, célèbrent la religion zoroastrienne- antérieure à l’Islam- et l’époque où en Iran le vin et le plaisir n’étaient pas interdits. Elle célèbre aussi le nouvel an, Norouz, fidèle à la tradition zoroastrienne, situé le jour du renouvellement de la nature, fête païenne qui défie le calendrier islamique.

La dernière image du roman, quinze jours après sa tentative de suicide, c’est un carré de ciel bleu découpé dans l’encadrement de la lucarne de sa chambre ; se substituant au morceau de ciel gris qui l’accueillait à son arrivée à Paris, peut-être est-il une promesse de reconstruction.

Ce n’est pas le moindre paradoxe que cet ouvrage de Montesquieu, si lointain dans le temps, sollicité pour éradiquer un passé traumatique, permette à Roxane, par le biais d’une écriture fictionnelle en miroir, d’affronter ce passé et d’y puiser des racines culturelles vivifiantes, nourries de la tradition humaniste française et de l’imaginaire poétique persan.

CONCLUSION

Dans la représentation mentale de l’Orient par l’Occident au XVIIIe siècle, un des stéréotypes les plus répandus et hérité de l’Antiquité grecque est que « *l’Asie symbolise l’étranger et l’étrange. L’Asie est femme*», comme nous l’a dit I.Pasquali dans son cours « Les peuples du Proche-Orient ancien dans la pensée mythologique grecque ». C’est aussi une des thèses de l’ouvrage d’Edouard Saïd publié en France en 1980 :« *L’Orientalisme, l’Orient créé par l’Occident*». E. Saïd, intellectuel américano- palestinien considéré comme le père fondateur des études post-coloniales, inspiré par les travaux de Michel Foucault, considère l’orientalisme non comme un discours sur la nature véritable de l’Orient, mais comme un reflet du pouvoir de l’Occident sur l’Orient (DIAPO). Voici ce qu’il écrit : « *L’Europe*  *s’est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d’un Orient qu’elle prenait comme une forme d’elle-même, inférieure et refoulée.* » ou bien « *comme son grand contraire complémentaire.*» L’Orient au XVIIIe siècle est féminisé et accompagné de tout un cortège d’attributs associés à ce sexe : sensualité exacerbée, passions débordantes, goût de la servitude. Le fantasme du tempérament ardent de la femme orientale, justifiant l’institution du sérail et détournant l’homme de ses activités viriles extérieures, est partagé par une grande partie de la littérature et de la pensée de tout le siècle, ainsi que le montre Christophe Martin dans son article « *L’institution du sérail*». Rousseau n’y échappe pas dans *L’Émile*, livre V intitulé « *Sophie ou la femme*»: sans la réserve et la pudeur des femmes qui inhibent leurs désirs illimités les pauvres habitants des *«pays chauds où il naît plus de femmes que d’hommes, tyrannisés par elles, seraient enfin leurs victimes, et se verraient tous traîner à la mort sans qu’ils pussent jamais s’en défendre. »*

Et dans le livre XVI de *l’Esprit des lois*, (livre intitulé «*Comment les lois de l’esclavage domestique ont du rapport avec la nature du climat*») Montesquieu lui-même, comme son personnage Usbek, cède à ce stéréotype. Il donne deux justifications contradictoires du sérail : la nubilité précoce des femmes orientales favorisée par la chaleur du climat nécessite une clôture qui les protège des désirs masculins ;  la frénésie amoureuse des femmes est si grande que les murs du sérail protègent les hommes des assauts féminins. *« C’est là que la nature a une force, et la pudeur une faiblesse qu’on ne peut comprendre. À Patane (ville de l’Inde), la lubricité des femmes est si grande, que les hommes sont contraints de se faire de certaines garnitures pour se mettre à l’abri de leurs entreprises.* » Ce type de réflexion a valu à Montesquieu les sarcasmes de Voltaire (*Questions sur l’Encyclopédie*, article : *Esprit des lois*) : « *Quel esprit des lois, que de grands garçons qui cadenassent leurs hauts-de-chausses, de peur que les femmes ne viennent y fouiller dans la rue!*». Les commentateurs n’ont pas manqué de déceler derrière cette construction mythique la crainte de la liberté des femmes occidentales qui, dans les salons, menaient, une réflexion sur la modification des rôles traditionnels des deux sexes. La possible égalité qui se profilait à l’horizon représentait pour certains hommes la menace d’une gynécocratie : *« Les femmes ont déjà tant d’autres avantages naturels, que l’égalité est presque toujours pour elles un empire. »,* écrit Montesquieu dans ses *Pensées*.

D’où le mérite des *Lettres Persanes.* Dans cette écriture de fiction polyphonique plus que dans le traité théorique, l’auteur autorise ses personnages à se dégager, même partiellement, des déterminismes géographiques, climatiques, sexuels. Les trois personnages principaux, orientaux, les deux voyageurs et Roxane, enfermée dans le sérail d’Ispahan, partagent un même élan, un même mouvement dynamique vers la liberté, le dépassement de ce qui les emprisonne, despotisme politique ou domestique. Cet amour de la liberté peut donc fleurir sur les terres les plus arides. C’est ce mouvement universaliste des Lumières qui espérait transcender les particularismes et abolir les cloisons entre l’Occident et l’Orient que l’on retrouve dans les propos d’Ibben, ami d’Usbek : *« le cœur est citoyen de tous les pays*».

L’autre leçon de Montesquieu, c’est une méthode transmise à ses lecteurs sous forme de conseil: regardez le monde qui vous entoure comme si vous étiez étranger. Et, en même temps, l’auteur en suggère les limites : nos intérêts personnels, nos passions non maîtrisées. Il rejoint une réflexion qui est celle du XVIIIe siècle : l’esprit critique doit adresser à lui-même ses propres objections. Démarche d’audace car il s’agit de déconstruire les stéréotypes et d’humilité car, comme l’écrit Montesquieu dans la préface de *L’Esprit des lois*: « *Le préjugé est ce qui fait qu’on s’ignore soi-même*. ». C’est la part inconsciente de nos idéologies. Aussi, dans une des préfaces des *Lettres persanes* (1758), Montesquieu reconnaît-il ses limites et peut-être ses contradictions: « *Monsieur de Montesquieu se peint dans la personne d’Usbek*». Mais, en créant le personnage de Roxane, il brise un stéréotype majeur, le fantasme sexuel et social de la femme orientale. Réclamant non pas de l’amour, mais des droits, accordant ses actes avec ses idées, Roxane représente pour certains critiques, la véritable philosophe des *Lettres persanes*. De surcroît, elle a offert à une écrivaine iranienne contemporaine, victime d’une nouvelle forme de despotisme, un modèle de liberté de pensée et de parole.

QUELQUES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES :

DJAVANN, Chahdortt, *Comment peut-on être français ?* , Flammarion, « J’ai lu », 2006.

DYTAR, Jean, *Le sourire des marionnettes*, Delcourt, 2016 (BD).

GROSRICHARD, Alain, *Structure du sérail, la fiction du despotisme asiatique dans l’Occident classique*, Seuil, 1979.

HARTOG, François, *Le miroir d’Hérodote*, Gallimard, folio histoire, 2001.

MONTAIGNE, *Essais, livre I, chapitre XXX et XXXI Des cannibales*, Gallimard, « Quarto », 2009.

MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Hatier, « Classiques & cie », 2016.

MONTESQUIEU, *L’Esprit des lois* in *Œuvres complètes*, Seuil, l’Intégrale, 1964.

RODINSON, Maxime, *La Fascination de l’Islam*, La Découverte/Poche, 2003.

SAÏD, Edward, *L’Orientalisme, l’Orient créé par l’Occident*, Poche, Essais, 2015.

SPECTOR, Céline, *Montesquieu, Les Lettres persanes : De l’anthropologie à la politique*, PUF, Philosophies, 1997.

RESSOURCES ÉLECTRONIQUES

### [L'estrangement. Retour sur un thème de Carlo Ginzburg,](http://www.academia.edu/5415431/Lestrangement._Retour_sur_un_th%C3%A8me_de_Carlo_Ginzburg_hors_s%C3%A9rie_de_la_revue_Essais._Revue_interdisciplinaire_dhumanit%C3%A9s_2013) ][L'estrangement - Université Bordeaux Montaigne](https://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0ahUKEwji9-O6qL3SAhWKuBoKHaS8A30QFggfMAE&url=http%3A%2F%2Fwww.u-bordeaux-montaigne.fr%2F_resources%2FDocuments%2FEcole%252520doctorale%2FLa%252520Revue%2FHors%252520s%2525C3%2525A9rie%2FHS1-CarloGinzburgV02.pdf%3Fdownload%3Dtrue&usg=AFQjCNHlZqQosgRGIc_GE3fcnlb6C1kfsA)www.u-bordeaux-montaigne.fr/\_ressources/.../HS1-CarloGinzburgV02.pdf?download... (Deux articles : Giocanti, Sylvia, « l’art sceptique de l’estrangement dans les *Essais* de Montaigne » et Spector, Céline, « Comment peut-on être européen ? L’orientalisme spéculaire des *Lettres persanes*»)

[**Les lettres persanes de Montesquieu - France Culture**](https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-lumieres-en-dialogues-44-les-lettres-persanes-de)*https://www.franceculture.fr › Émissions › Les Chemins de la philosophie/*23 févr. 2017/ **Les Lumières en dialogues (4/4)**

### [L'institution du sérail - Montesquieu](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM05_Martin_41-57.pdf) montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM05\_Martin\_41-57.pdf (article de Christophe Martin sur le livre XVI de l’Esprit des lois à propos de la réclusion des femmes dans le sérail)