



Guy Barthèlemy

Littérarité et Anthropologie dans le voyage en Orient de Nerval

2003 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Guy Barthélemy

Littérarité et Anthropologie dans le voyage en Orient de Nerval

I. Littérature, savoir et goût de l'Orient au XIXe siècle
Représentation de l'Orient et anthropologie spontanée
Dépasser les compromissions de l'orientophilie ?
Les implications de la couleur locale
La lisibilité de l'Autre

II. Altérité, anthropologie, littérarité : le Voyage en Orient de Nerval
La question des opérateurs de lisibilité
Identité et littérarité chez Nerval
La proxémique nervalienne
Proxémique et lecture du fait religieux
L'interprétation de la différence religieuse
La condition de voyageur
L'incertitude de la détermination religieuse : l'exemple des Druses et la
question du syncrétisme
La déqualification du religieux
Labilité, religion, tolérance
Race / identité
Ethnographie nervalienne et médiation culturelle
Lisibilité, identité, réforme
La tentation romanesque et l'individualisation de l'Autre
Perplexité et tolérance

Conclusion

I - LITTÉRATURE, SAVOIR ET GOÛT DE L'ORIENT AU XIX^e SIÈCLE

Représentation de l'Orient et anthropologie spontanée

On retrouve dans les récits de voyage en Orient et plus largement dans la représentation de l'Orient au XIX^e siècle l'anthropologie spontanée du temps, c'est-à-dire un discours sur l'Autre culturel qui est préconstruit dans la sphère de l'idéologie, dans lequel la fonction polarisante du paradigme d'opposition Orient / Occident conduit à diverses instrumentalisation de l'altérité de l'Autre oriental, qui reste de ce fait une sorte de point aveugle. On ne trouve donc pas là les prémices d'une anthropologie savante, destinée à occuper un champ différencié du savoir, qui se voudrait régulée par des préoccupations épistémologiques, des exigences de codification techniques, par un souci de réflexivité et la mise à distance des mécanismes de projection idéologiques, ethnocentristes, racialisés, et qui développerait une méfiance de bon aloi face aux implications esthétiques, affectives et existentielles de l'"émotivité exotique", cet investissement libidinal dont la rencontre de l'Autre culturel est l'occasion.

On retrouve dans l'anthropologie spontanée certaines des caractéristiques qui définissent pour Maxime Rodinson l'idéologie (Article Nation - Nation et idéologie, Encyclopedia Universalis 1985, T. 12 P.941 et sq) : " L'idéologie constitue une représentation orientée du monde (..) . On en tire des directives de comportements, d'actions, individuels ou collectifs. Elle peut laisser en dehors de son domaine une partie de l'univers pour laquelle sont nécessaires des représentations objectives, conditionnées seulement par les nécessités de l'action technique et les possibilités de compréhension du réel, mais elle tend souvent à s'étendre même à ce domaine. (...) De plus, l'extrapolation est la règle, [qui conduit à la] généralisation des qualités réelles des êtres. Il y a processus constant de mythification (....) On attribue aux divers groupes un ensemble de traits, une personnalité, un "caractère" du même type que ceux qu'on reconnaît à un individu. Ces traits peuvent correspondre parfois à des observations sur des faits réels. Mais ils sont "essentialisés". Ils généralisent à l'ensemble du groupe des traits qui peuvent être valables pour une partie seulement de ses membres. Ils les éternisent et les rattachent à une "vocation" éternelle, à une essence immuable dont le groupe en peut et ne pourra se défaire " .

La représentation de l'Autre oriental va ainsi être oblitérée par le mécanisme idéologique qui saisit "spontanément" l'Autre dans une perspective de discrimination. A côté de cette instrumentalisation idéologique, qui fonde la méconnaissance de l'Autre, il existe par exemple une instrumentalisation esthétique, dont l'Orient des Orientales (1829) de Hugo offre l'exemple, commenté par Hugo lui-même dans sa Préface (où il parle de lui à la troisième personne) : " Si donc aujourd'hui quelqu'un lui demande à quoi bon ces Orientales ? qui a pu lui inspirer de s'aller promener en Orient pendant tout un volume? (..) A quoi rime l'Orient? Il répondra qu'il n'en sait rien, que c'est une idée qui lui a pris; et qui lui a pris d'une façon assez ridicule, l'été passé, en allant voir coucher le soleil. (...) (..) l'Orient, soit comme image, soit comme pensée, est devenu pour les intelligences autant que pour les

imaginations une sorte de préoccupation générale à laquelle l'auteur de ce livre a obéi peut-être à son insu. Les couleurs orientales sont venues comme d'elles-mêmes empreindre toutes ses pensées, toutes ses rêveries; et ses pensées et ses rêveries se sont trouvées tour à tour, et presque sans l'avoir voulu, hébraïques, turques, grecques, persanes, arabes, espagnoles même, car l'Espagne c'est encore l'Orient; l'Espagne est à demi Africaine, l'Afrique est à demi asiatique ".

L'Orient devient dans ce texte une géographie imaginaire et se dissout, au nom de la poésie, dans des images. On peut considérer cette dissolution comme l'aboutissement d'un processus de déréalisation et de réification de l'Orient dans des stéréotypes culturels.

L'Orient de Gautier constitue lui une instrumentalisation esthétique-existentielle de l'Orient, perçu comme répertoire de motifs (poétiques et picturaux) nouveaux mais aussi comme une terre qui vient offrir une incarnation spécifique de la Beauté, dont elle devient d'ailleurs un conservatoire à considérer en regard de l'Occident bourgeois et de son prosaïsme utilitariste.

L'Orient nervalien pour sa part fait l'objet d'une autre instrumentalisation: il est traité comme le lieu d'une hypothétique rénovation existentielle; cette rêverie dynamise opportunément le creusement dans le récit de la question de l'identité de l'identité ; on se rapproche de ce fait d'un des problèmes fondamentaux de l'anthropologie moderne: l'enquête sur les procédures de constitution et de repérage de l'identité, qu'il s'agisse de celle du "je" ou de celle de l'Autre.

Les phénomènes de "captation" de l'Altérité orientale sont favorisés au XIX^e par une logique confusionniste qui conduit à négliger les frontières séparant l'entreprise du savoir et la vocation instrumentale, idéologique, imaginaire, de l'anthropologie spontanée. Dès lors, une sorte d'équivalence ou d'indifférenciation s'instaure entre le témoignage du voyageur ou la rêverie de l'esthète (de La Mort de Sardanapale de Delacroix aux Orientales de Hugo) et l'enquête du savant. Et le savant lui-même ne dédaigne pas de recourir à une logique argumentative qu'on qualifierait de poétique: Renan, dans la Vie de Jésus (1863), oppose la douceur et la sérénité du message christique, inscrit dans les paysages riants de la Galilée, et l'inhumaine dureté du monothéisme juif, fruit de l'aridité du désert et de la désolation de la Judée.

Cette logique confusionniste peut se lire dans le fait qu'on parle au XIX^e siècle d'"orientaliste" et d'"orientalisme" sans prendre la peine de distinguer deux choses: d'une part ce qu'il convient effectivement, en fonction des règles de dérivation lexicale qui président à la désignation des champs du savoir, d'appeler "orientalisme", et qui existe bien avant le XIX^e; d'autre part cette "préoccupation" (1) de l'Orient, cette fascination que je propose de nommer l'"orientophilie" du XIX^e siècle. Celle-ci, en tant que mode culturelle mettant en oeuvre une anthropologie spontanée de l'Orient, justifie une critique dont Maxime Rodinson a défini le cadre dans un texte célèbre (2): "Les études savantes influencent bien moins qu'elles ne sont influencées par les idées courantes. Les perceptions de l'Autre prennent en compte celui-ci moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il paraît représenter comme menace, comme

espoir, en connexion avec les passions et les intérêts, pour renforcer ou illustrer un courant interne. Nul ne hait ni n'aime gratuitement un peuple, un univers culturels extérieurs. Les images passent par le processus habituel de formation et d'évolution des idéologies. Vaste domaine dont le défrichage commence à peine ".

La façon dont est structurée la relation entre une communauté et l'Autre qu'elle se choisit est au moins aussi riche d'enseignements relatifs à la communauté qui regarde qu'à celle qui est regardée. Cette relation complexe, en miroir, mérite d'être étudiée, et avec elle les mécanismes de réflexion qui dominent et parfois pervertissent les processus de construction de l'identité et de l'altérité dont elle est le lieu.

Ces phénomènes s'incarnent, de façon privilégiée, dans des oeuvres d'art ou des modes culturelles qui prennent en charge toutes leurs implications imaginaires et idéologiques. C'est ainsi que l'orientophilie, en tant que mode culturelle reposant notamment sur la recension et l'exploitation d'un répertoire de motifs, engendre à la fois une banalisation, une dégradation de son objet, sa réduction à l'état de catalogue de stéréotypes obsessionnels. Ceux-ci vont inhiber le regard sur l'Autre selon une logique des représentations bien repérée par F.

Pouillon lorsqu'il dit, évoquant la peinture orientaliste du XIX : " l'image s'impose et s'interpose ".

L'imagerie orientophile va s'imposer de telle manière au XIXe siècle qu'un Flaubert dénoncera ironiquement la dissolution de l'Orient qui en résulte dans son Dictionnaire des idées reçues, dans lequel il propose cette définition : "

Orientaliste: homme qui a beaucoup voyagé ".

L'intérêt pour l'Orient, qui recouvrait dans les grands textes fondateurs (l'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand, le Voyage en Orient de Lamartine), des enjeux considérables se dégrade, s'affaiblit et se banalise en pratique de distinction et en pose: l'orientaliste est celui qui a " beaucoup voyagé ", pas nécessairement en Orient, qui revendique la charge de fascination inhérente à la triade voyage / aventure / maturation héroïsante, constitutive de d'un imaginaire collectif au sein duquel elle assure une abondante production de stéréotypes hyperboliques et d'" idées reçues ".

Dépasser les compromissions de l'orientophilie?

La grande question est alors de savoir s'il restait, dans le cadre dessiné par la confusion orientalisme/orientophilie, une place pour l'entreprise du savoir et pour une authentique littérature, et plus précisément si la littérature pouvait encore dans ce cadre devenir le vecteur d'un authentique savoir anthropologique. La question est d'ordre épistémologique: dans quelle mesure peut-on dépasser les blocages idéologiques et esthétiques qu'une "culture du stéréotype" oppose à la pénétration du réel? Dans quelles conditions un texte (ou un tableau) orientophile transcende-t-il le psittacisme (anthropologiquement stérile et idéologiquement compromettant) qui domine une production inflationniste vouée à traiter l'Autre sur le mode régressif (parce que simplificateur et compulsif) du fantasme?

Il semble que la conjonction d'une authentique préoccupation artistique, de

données idiosyncrasiques et de préoccupations philosophiques relevant de ce que nous nommons aujourd'hui l'anthropologie, soit seule susceptible de liquider cette aporie. C'est ce que montrent me semble-t-il l'oeuvre de Nerval (le Voyage en Orient), avec sa rêverie sur l'"identité de l'identité", et celle de Fromentin (Un Été dans le Sahara), avec son questionnement récurrent: comment - que ce soit par la peinture ou par le langage - donner une représentation pertinente de l'"altérité de l'Autre", qui fasse justice de cette altérité au lieu de l'abréger?

On passe alors de la préoccupation exotique (caractérisée par la notion de dépaysement) à la recherche de l'Ailleurs (caractérisée par une logique de la déterritorialisation). Celui-ci se définit comme le territoire dans lequel le Sujet recherche une incarnation de l'Humanité (au sens philosophique du terme) qui soit susceptible de lui fournir des indications, des lignes de fuite problématiques quant à sa propre condition d'homme, avec toutes ses implications esthétiques, socio-historiques, existentielles et philosophiques. L'Ailleurs croise l'anthropologie parce que celle-ci se définit philosophiquement comme enquête sur les variables de l'humanité mais aussi, en définitive, comme réflexion sur les modalités de constitution de l'identité, comme étude des mécanismes d'auto-représentation des cultures et des individus qui les habitent. La littérature de l'Ailleurs commence avec la question au fondement d'une anthropologie moderne : Qui est l'Autre?, et plus encore avec cette réponse, élémentaire mais qui introduit une rupture et ouvre le champ de la déterritorialisation : l'Autre est un Je (3). L'artiste à la recherche d'un authentique Ailleurs va donc s'efforcer à une représentation de l'Altérité qui appréhende la complexité de celle-ci, parce que le réductionnisme ne lui est en la matière d'aucun secours.

La représentation de l'Autre peut-elle s'affranchir à ce point des pesanteurs idéologiques que nous avons évoquées? E. Saïd, dans un livre naguère célèbre (4), à répondu non, et reproché à tous les auteurs du XIXe qui ont parlé de l'Orient de l'avoir fait dans des termes stigmatisants qui anticipaient sur la grande vague impérialiste de l'Occident.

L. Valensi (5) a fait justice de cette imputation : on ne peut reprocher rétrospectivement à un individu de manipuler l'outillage intellectuel que lui fournit son temps, car cela revient à instruire un procès dont il ignore tout et à lui reprocher naïvement de ne pas se comporter face à la réalité comme un pur miroir sur lequel cette réalité viendrait s'inscrire - naïveté qui ignore qu'un tel individu, dépourvu de tout outil de lecture du réel, serait affligé d'une cécité autrement regrettable et invalidante. Par ailleurs, il convient de ne pas confondre l'adhésion à un cadre conceptuel ou idéologique qu'on n'a pas les moyens de mettre en cause (par exemple pour un auteur du XIXe le racialisme) et la manière dont l'individu prend position et assume cette position dans ses discours: quoi de commun entre le mépris turcophobe de Chateaubriand et l'éloge de la tolérance des Turcs chez Nerval?

Il est évident qu'une grande partie des textes orientophiles du XIXe véhiculent une représentation "stigmatisante" de l'altérité orientale; mais il convient d'ajouter que, dans un petit nombre d'entre eux, l'Oriental accède (non sans ambiguïté: aucun auteur ne se libère totalement des pesanteurs du

pandéterminisme de l'époque et de ses incidences raciales (6) véritablement au statut d'Autre. La différence tient sans doute à la plus ou moins grande complaisance des auteurs face à l'esthétique et à l'idéologie exotiques, telles qu'on peut les dessiner à partir des remarques formulées par R. Boudjedra (7) lorsqu'il dit que pour une partie des Occidentaux " (...) ce qui n'est pas occidental renvoie à l'exotisme et reste pour cela quelque chose de typique et de localement induit dans le rétrécissement, l'étrécissement et l'étranglement de sa propre sphère qui ne dépasse pas l'anecdotique, le coin de brousse, le bout de pays, la tranche de conte chimérique ou le bégaiement de la langue ". Cette interprétation des réalités non-occidentales, avec le regard stigmatisant qu'elle implique, interdit l'émergence d'une authentique représentation artistique de ces réalités; c'est pourquoi certains auteurs " ont fait (...) dans l'image Fatma - palmier - ciel bleu - berbère - à - la - fontaine. Ils ont voulu fasciner [leurs compatriotes] par ce qu'il y avait [dans la réalité de l'Orient] de plus exotique et donc d'artificiel, c'est-à-dire dépourvu de toute métaphysique. Ils ont voulu donner à [leur lecteur] une image qu'il avait emmagasinée une fois pour toutes, balisée, banalisée, et donc rassurante et réconfortante, car toute image différente ne pouvait que le choquer, le remettre en cause et l'effrayer. En fait, sans enracinement dans sa propre douleur, il n'y a pas d'universalité, et l'Occident a vite fait de modeler [aux Orientaux] un faciès facile à digérer. (...) toute littérature qui n'est pas de l'ordre du mental tombe très vite dans le traquenard de l'exotisme né de ce réalisme qui colle trop à la réalité immédiate, sans savoir que toute action humaine passe nécessairement par la pensée et le langage qui la restituent ensuite nécessairement d'une façon déformée (...). Ecrire ce n'est pas voir mais percevoir "

L'exotisme, c'est donc cette posture d'énonciation qui consiste à déréaliser l'Autre et son monde par excès de réalisme, par une fascination pour les apparences qui bloque l'interprétation et l'intellection (8), et qui symétriquement conduit à postuler une transparence de l'Autre (transparence littéralement superficielle: l'Autre n'est qu'une surface) : l'orientophile exote " voit " trop et " perçoit " trop peu (9).

Les implications de la couleur locale

Fromentin tient un discours comparable en 1874 dans sa Préface à la réédition de ses deux récits sahariens (P. 59 et 61, Un Eté dans le Sahara, éd. Le Sycomore, 1982) : " Un même courant (...) emportait [dans les années 1850] l'art de peindre et celui d'écrire hors de leurs voies les plus naturelles. (...) Une école extraordinairement vivante, attentive, sagace, douée d'un sens d'observation, sinon meilleur, du moins plus subtil, d'une sensibilité plus aiguë, avait déjà renouvelé sur un point la peinture française et l'honorait grandement. (...) On voyait, disait-on, mieux que jamais; on révélait mille détails jusque-là méconnus. La palette était plus riche, le dessin plus physiognomique. La nature vivante pouvait enfin se considérer pour la première fois dans une image à peu près fidèle, et se reconnaître en ses infinies métamorphoses. Il y avait du vrai et du faux dans ces dire. Le vrai excusait le faux; et le faux n'empêchait pas

que le vrai n'eût un prix réel. Le besoin d'imiter tout, à tout propos, faisait naître à chaque instant des oeuvres singulières; et lorsque le don d'émouvoir s'y mêlait par fortune, il inspirait des oeuvres considérables. Comment s'étonner qu'un pareil mouvement, se produisant à côté des lettres contemporaines, ait agi sur elles ; et que, devant de tels exemples, participant eux-mêmes à de tels besoins, sensibles, rêveurs, ardents, les yeux comme nous bien ouverts, nos écrivains aient eu la curiosité d'enrichir aussi leur palette et de la charger des couleurs du peintre? "

Fromentin commente dans un deuxième temps son passage à la littérature, puis analyse concrètement ses pratiques d'écriture (P. 60-61) : " Si ces lettres [qui constituent les deux récits] avaient été écrites au jour le jour et sur les lieux, elles seraient autres; et peut-être, sans être plus fidèles, ni plus vivantes, y perdraient-elles ce je ne sais quoi qu'on pourrait appeler l'image réfractée, ou, si l'on veut, l'esprit des choses. La nécessité de les écrire à distance, après des mois, après des années, sans autre ressource que la mémoire et dans la forme propre aux souvenirs condensés, m'apprit, mieux que nulle épreuve, quelle est la vérité dans les arts qui vivent de la nature, ce que celle-ci nous fournit, ce que notre sensibilité lui prête. Elle me rendit toute sorte de service. Surtout, elle me contraignit à chercher la vérité en dehors de l'exactitude, et la ressemblance en dehors de la copie conforme. L'exactitude poussée jusqu'au scrupule, une vertu capitale lorsqu'il s'agit de renseigner, d'instruire ou d'imiter, ne devenait plus qu'une qualité de second ordre, dans un ouvrage de ce genre, pour peu que la sincérité soit parfaite, qu'il s'y mêle un peu d'imagination, que le temps ait choisi les souvenirs, en un mot qu'un grain d'art s'y soit glissé ".

Ce qui fait la singularité et l'intérêt du cas de Fromentin, c'est qu'il aborde le problème à la fois comme peintre et comme écrivain. Cette imbrication d'une approche littéraire et picturale, liée ici à l'ambition singulière d'un artiste nous renvoie opportunément à une notion qui, dans ses valeurs phraséologiques et esthétiques aussi bien qu'idéologiques joue un rôle de premier plan au XIX^e: celle de " couleur locale ", dont on sait qu'elle vient du vocabulaire de la peinture, et qu'elle connaîtra une grande fortune dans les conceptions littéraires aussi bien que picturales du temps (10) : " «Couleur» est issu du latin color qui se rattache au groupe de «celare» (cacher; Cf «celer»), selon l'idée que la couleur est ce qui recouvre et cache la surface d'une chose. Color désignait ainsi le teint de la peau, et, en rhétorique, la caractéristique d'un style, d'après l'idée de caractère distinctif immédiat d'une chose (11) . (..) (..) au sens initial, l'expression «couleur locale» est à l'origine [dans le domaine de la peinture] un terme de métier désignant (1699) la couleur particulière de chaque zone du tableau correspondant à chaque élément représenté. Comme clair-obscur et contraste, cette notion est employée surtout en parlant de détails caractéristiques et «pittoresques», de sorte que, dès la fin du XVIII^e siècle, puis grâce aux préromantiques, elle désigne toute description ou représentation évocatrice des caractéristiques d'une époque, d'un pays. «Couleur» y est alors compris au sens figuré d'«aspect attrayant, curieux, typique», et étend ses emplois en dehors du domaine artistique. [Par ailleurs], le sens [du mot couleur] (XIII^e siècle), qui correspond à «apparence trompeuse»,

est resté usuel jusqu'au XVIIIe siècle et s'est maintenu dans l'usage littéraire avec la locution «sous couleurs de» = sous prétexte de ". (Robert historique, art. "couleur").

La couleur, c'est donc la surface, ce que l'on voit, et, accessoirement, ce qui leurre. L'expression "couleur locale" (12) s'impose d'abord pour évoquer un art de composition des apparences, puis pour désigner les plaisirs de la diversité de la réalité en ses apparences, avant de s'imposer, dans le cadre d'une pensée raciale et culturaliste (au XIXe), pour évoquer la substance et l'essence de l'altérité, selon un modèle herméneutique qui fonde l'épistémologie romantique: il faut chercher les choses sous les choses, tout en postulant une continuité entre celles-ci et celles-la. La sociologie et la sémiologie spontanées de l'Autre procéderont ainsi souvent, au XIXe, d'une certitude: celle selon laquelle la "couleur locale" dit la vérité de l'altérité; ce qui cachait devient ce qui révèle. Cette épistémologie va s'avérer désastreuse sur le plan ethnologique, anthropologique et idéologique, car elle autorise l'élaboration d'une représentation systématique (13) à partir du simple relevé d'apparences dont l'interprétation sera surdéterminée par des homologues abusives aussi bien que par des arrière-pensées idéologiques. C'est ainsi que chez Chateaubriand, l'Orient n'est plus que le théâtre sur lequel va observer la décadence de l'Empire ottoman et de la civilisation musulmane et vérifier la pertinence d'une eschatologie dominée par le schème historico-idéologique de l'affrontement du Bien (le christianisme) et du Mal (l'islam).

L'ambiguïté de la notion de "couleur locale", telle que la révèle l'article du Robert historique, et le caractère paradoxal de la vocation déréalisante qu'elle acquiert au XIXe sont soulignés par les relations de concurrence qu'elle a ponctuellement entretenues avec la notion de moeurs (Robert historique, article "Moeurs") : " L'emploi particulier du mot [«moeurs»] en littérature (1701) au sens de "ce qui convient au caractère des personnages, des temps et des lieux mis en scène dans l'oeuvre" a décliné après la vague du roman de moeurs au rofit de «couleur locale»."

On pourrait en déduire que la littérature a pris en charge, à partir d'une certaine époque, l'altérité culturelle en s'efforçant de lui restituer, dans le cadre d'une approche ethnographique, sa spécificité, et de représenter les pratiques sociales et les systèmes de valeurs qui les sous-tendent. En réalité, le jeu des apparences a très souvent bloqué la représentation de l'Autre; l'observation des "moeurs" s'est abîmée dans la pratique de la spectacularisation des comportements culturels superficiels de l'Autre. Le schéma qui consiste à valoriser la différence la plus spectaculaire et à la traiter sur le mode de l'incongruité plaisante ou inquiétante a largement dominé. Cette spectacularisation des moeurs de l'Autre s'accompagnait de leur naturalisation, de leur essentialisation, selon la logique (celle de l'anthropologie spontanée) mise en évidence par M. Augé: les moeurs de l'Autre finissent par être désignées comme une seconde nature dans laquelle il est enfermé pour mieux le stigmatiser ou le folkloriser. Ainsi, naturalisation et spectacularisation de l'Autre vont de pair dans un discours raciale qui nie l'Autre comme Je et "bloque" le regard porté sur lui. C'est pourquoi, dans le cadre de la vague orientophile et de ses métastases,

l'intérêt pour la veine schématiquement balzacienne du roman s'est perdue au profit de la veine exotique (au sens que nous avons donné à ce mot), en même temps que s'altérait et se pervertissait la relation entre le récit de voyage et l'entreprise de connaissance, en même temps que l'observation se dégradait en monstration. Spectacularisation, monstration, scène de genre: on comprend comment la peinture a pu devenir une forme majeure de l'orientophilie et comment celle-ci a nourri ce phénomène artistique très important qui XIXe qu'est la "transposition d'art" (chez Gautier par exemple).

On peut ainsi rétrospectivement considérer que la problématique des moeurs ouvrait la voie à deux interprétations : celle qui conduisait l'ethnographie à s'absorber dans la scène de genre, celle qui faisait de l'ethnographie le préliminaire concret & grave; une anthropologie philosophique vouée à l'interprétation de la "variabilité" des sociétés humaines ou à l'interaction de cette variabilité et de la question de l'identité (14). C'est la première voie qui a prévalu.

Le débat au sujet de la production d'un savoir sur l'Autre rejoint donc le débat sur la représentation artistique de l'Autre. Le problème est, pour le reformuler dans les termes de M. Augé (15), le suivant: le XIXe orientophile a-t-il produit des oeuvres dans lesquelles est "débattu" le difficile problème de l'altérité de l'Autre oriental? Trouve-t-on dans ces oeuvres d'art trace de cette très problématique conscience de la vocation de l'Autre culturel à être traité comme un Sujet à part entière? Les récits de voyage ou la "peinture orientaliste" nous offrent-ils une élaboration artistique de cette avancée épistémologique et philosophique au terme de laquelle on est conduit à affirmer que "l'Autre est un je" (M. Augé)? Et si oui, quelles sont les implications artistiques de cette prise de conscience?

Deux textes fournissent à ce sujet un point de départ intéressant. Revenons d'abord à la préface de Fromentin en 1874 à la réédition de ses deux récits sahariens (P. 59 et sq) : " [A l'époque où parurent ces deux récits - 1857 pour Un Été dans le Sahara, 1859 pour Une Saison dans le sahel], [on] s'occupait moins de l'homme et beaucoup plus de ce qui l'environne. Il semblait que tout avait été dit de ses passions et de ses formes, et qu'il ne restait qu'à le faire mouvoir dans le cadre changeant des lieux, des climats, des horizons nouveaux "

A en croire Fromentin, les années 1850-1860 auraient donc été marquées par la conviction de la clôture d'un chapitre du savoir: celui d'une anthropologie générale vouée à la description de l'Homme comme universel, c'est-à-dire une anthropologie par exemple dans le prolongement de l'entreprise des moralistes du XVIIe ou de celle des philosophes du XVIIIe. L'épuisement de cette veine aurait été marquée par l'impossibilité d'ajouter un quelconque motif, une quelconque précision à la description des "passions" (catégorie fondamentale de l'anthropologie des moralistes) et des "formes" (le mot fait ici référence à une typologie des êtres et des tempéraments, elle aussi centrale dans l'anthropologie classique) de l'Homme. Cette saturation aurait donné lieu à un déplacement fécond mais équivoque (et en partie regrettable pour cet humaniste "néoclassique" qu'est Fromentin aux yeux d'A.M. Christin (16)) vers le "cadre changeant" de la vie de l'homme : "lieux", "climats", "horizons nouveaux",

toutes choses qui renvoient à un terme synthétique que convoque implicitement

Fromentin: celui de décor, avec son implication pittoresque.

Rappelons que le mot pittoresque signifie étymologiquement : "qui est digne d'être peint", qui est susceptible de constituer un motif (objet, situation, cadre, personnage) dont un peintre pourrait tirer parti dans une scène de genre, dans laquelle il aurait fonction d'indice (par exemple: le motif du voile suffit à indiquer la scène orientale). Par extension, le mot "pittoresque" désigne en peinture et en littérature au XIXe tout traitement d'une scène qui procède par l'insistance sur quelques motifs typiques (faisant référence à un type) qui apportent au lecteur le dépaysement qu'il recherche (car le pittoresque implique l'éloignement, l'extériorité). Ces motifs sont voués à se constituer en répertoire et dégénèrent aisément en stéréotypes culturels déréalisants et stigmatisants. C'est ainsi que l'Orient devient rapidement un simple décor que l'on utilise pour ses vertus dépayesantes et qu'on ne cherche pas véritablement à connaître, pas plus qu'on ne s'intéresse à ceux qui l'habitent, traités comme simples éléments de ce décor. L'Autre culturel, de ce fait, ne sera bien souvent représenté, en littérature et en peinture, que comme le représentant d'une humanité dégradée en folklore, c'est-à-dire perçu comme le desservant compulsif et robotisé de conduites atemporelles ou archaïques; c'est l'une des pentes fatales du pittoresque.

Telle est l'interprétation exotique de la diversité humaine et la manière dont on traite la question de l'Altérité dans l'idiote pittoresque. Les propos de Fromentin laissent pourtant deviner une autre voie: dans le cadre d'un XIXe siècle de plus en plus caractérisé par une pesée analogique et pandéterministe, "faire mouvoir [l'homme] dans le cadre changeant des lieux, des climats, des horizons nouveaux" pouvait conduire, comme le montre la lecture des textes de Fromentin lui-même, à découvrir et à représenter une humanité-Autre. Et en effet, la vague du pittoresque accélère aussi (c'est l'une de ses contradictions) le passage à une anthropologie appliquée et à une ethnographie qui implique le goût de l'observation.

C'est chez Gautier (17) qu'il faut aller chercher l'évocation plaisante de l'horizon esthétique et philosophique qui pouvait aussi être celui de cette anthropologie appliquée : " Nous aimons à voir s'élargir ainsi [grâce aux progrès de la navigation et à la conquête de l'Algérie] le cadre de l'art, restreint pendant si longtemps aux formules classiques. Aux écoles italienne, flamande, espagnole et française doit succéder une seule école, l'école universelle, où seront représentés les types de l'humanité entière et les aspects multiformes de la planète que nous habitons. Les artistes ne se borneront plus à reproduire un idéal unique. La beauté indoue, la beauté arabe, la beauté turque, la beauté chinoise viendront varier de leurs charmes exotiques la monotonie du type européen. La flore de tous les pays diversifiera le feuillage du paysagiste, il fera contraster le palmier d'Orient avec le sapin de Norvège, les jam-roses de l'Ile de France avec l'aubépine de Normandie. Ces images, exposées aux yeux de la foule, éveilleront des curiosités, feront naître des rêves et des désirs; on voudra voir par soi-même ces beaux pays étranges, aimer ces femmes bizarrement charmantes, se mêler à toute cette poésie inconnue; on concevra que l'homme n'est pas fait pour naître, vivre et mourir sur la même

place, que son devoir est de visiter ses frères inconnus et de feuilleter jusqu'au bout le livre de la création. Qui sait les résultats que cet enseignement muet peut avoir pour la civilisation? - non cette civilisation bête qui consiste à mettre des redingotes aux Turcs et à importer des étoffes imperméables dans des pays où il ne pleut jamais, - mais la civilisation intelligente qui, tout en portant notre science aux barbares, prendrait d'eux la poésie et la beauté ".

Gautier entérine donc (par anticipation) le changement dont parle Fromentin, à savoir l'élargissement de la "palette" des artistes découvrant des types de beauté inédits : l'adjectif "universel" ne signifie pas ici "qui est porteur des caractéristiques partagées par l'ensemble de l'humanité", mais "qui se préoccupe de recenser les variantes de la Beauté à l'échelle de la planète entière", universalisme particulariste constitutif de l'anthropologie gautiérienne et de son relativisme esthétique.

Sur le ton plaisant qui caractérise souvent son activité de journaliste, Gautier propose une liste des types de beauté et les assimile à des espèces naturelles, comme l'indique le parallèle avec les espèces végétales. La "découverte" de cette beauté-Autre "universelle" donne lieu en fait à un double système d'appréciations analogiques. Le premier est d'ordre esthétique, et plus précisément pictural: Gautier assimile les types humains à des types picturaux. Le discours de Gautier se caractérise par une certaine ambiguïté: parle-t-il de beautés référentielles à partir desquelles élaborer des oeuvres d'art, ou de codes de la beauté proposés par des cultures artistiques Autres? Probablement les deux, comme l'indique le 2^e paragraphe. Il propose en tout cas d'emblée un passage à la limite (éminemment gautiérien) selon lequel ces nouvelles incarnations de l'humanité récemment découvertes valent essentiellement pour la capacité de renouvellement esthétique qu'elles offrent et qui lui-même est inscrit dans la métaphysique gautiérienne du voyage (18) et de la Beauté: il faut parcourir la terre pour y découvrir et y recenser les différentes incarnations de la Beauté qui concourent à représenter ce qu'il y a de plus accompli et de plus précieux dans l'oeuvre de Dieu (comme dans celle de l'homme du reste). L'Autre est en ce sens et jusqu'à un certain point transparent : il n'est que le support de la Beauté (en laquelle il s'hypostasie) et le dépositaire d'une culture matérielle (dont Gautier est un observateur attentif et averti), comme l'indique le célèbre passage consacré aux "Barbares" (19) : " Les barbaries s'en vont, emportant avec elles toutes les splendeurs d'un monde plus préoccupé du beau que du commode (20) ".

L'analogie botanique, de son côté, "naturalise" l'altérité culturelle, fige l'Autre dans un type immuable chargé de transmettre un "charme exotique" sans qu'il soit question d'une autre dimension (hominisante) de l'existence de cet Autre. Perception réductrice de l'Autre qu'il importe de nuancer, d'abord en tenant compte de l'humour gautiérien, de sa charge de désinvolture et de provocation, ensuite en considérant l'humanisation (ambiguë, nous l'avons déjà signalé) que confère à cet Autre l'appréhension esthétique dont il fait l'objet. Gautier appelle donc bien à la naissance d'une "curiosité" pour les cultures Autres. Il propose même plaisamment un accomplissement érotique à cette curiosité avec cet amour pour les "femmes bizarrement charmantes" (21), qui

prélude à un autre accomplissement global: celui que constituerait l'aménagement d'un échange idéal entre la "civilisation" définie comme progrès technico-scientifique, et la "barbarie", définie comme règne de la beauté. On voit donc bien ici une ligne de fuite des propos de Fromentin et surtout l'ambiguïté fondamentale de l'orientophilie : elle génère et procède d'une curiosité pour l'Autre culturel, elle semble encourager le passage vers une anthropologie pratique, elle semble appeler, en célébrant un déplacement d'ordre philosophique et technique, à la constitution d'un savoir sur l'Autre, mais ce "savoir" est essentiellement grevé par l'instrumentalisation de ce rapport à l'autre.

La lisibilité de l'Autre

La confusion entre l'orientalisme et l'orientophilie tient aussi à ce que les catégories heuristiques mises en oeuvre dans l'analyse des comportements culturels et celles que mobilise la description exotique sont, jusqu'à un certain point, les mêmes. En effet, les récits de voyages en Orient parlent, selon le registre de discours qu'ils pratiquent ponctuellement (22), d'"impression", de "caractère", de "moeurs", de "couleur locale", de "style", de "race", de "croyance", de "pittoresque", de "scènes", etc, tous termes qui fonctionnent comme des opérateurs de synthèse plus ou moins élaborés, manifestant tour à tour une préoccupation herméneutique ou le simple souci de l'évocation, de la description de cet Orient si "singulier".

Le registre de l'appréhension esthétique et celui de l'analyse fonctionnelle ou sociologique se superposent et se mélangent aisément en l'absence de principes de régulation qui seraient ceux d'un discours de type "scientifique", dont l'émergence semble bloquée par le primat de la "couleur locale". L'Orient reste donc massivement, selon la formule de J.L. Amselle (23) "un réservoir où [l'Occident] déverse sa libido".

Il s'agit là essentiellement d'une impasse épistémologique, qui est tributaire du problème des voies de constitution et de validation d'un savoir et de ses procédures. Le problème technique, celui de l'existence ou de l'inexistence d'outils différenciés, constitués en batterie, que l'on élabore au regard d'une exigence scientifique et de ses implications concrètes, est en fait secondaire.

Ce n'est pas parce que les outils techniques d'analyse de l'altérité se réduisent à des catégories non spécifiques, à coloration idéologique ou esthétique, comme les moeurs, le style, la race, la croyance, etc, que la prise en compte de cet Autre comme Sujet est impossible. C'est, à l'inverse, parce que les conditions de la constitution de l'Autre en Sujet (et donc en véritable "objet" d'étude (24)) ne sont ni réunies ni recherchées, que ces catégories ont cours avec leurs ambiguïtés: la rencontre de l'Autre se réduit soit à une entreprise de coloriage soit à la vérification par l'Occidental de la supériorité dont il est a priori convaincu. L'exemple de Chateaubriand est à cet égard éclairant : l'Autre oriental est bien pris dans un discours interprétatif, mais celui-ci est fondamentalement d'ordre idéologique et vise à distribuer des communautés humaines du côté de part et d'autre d'un paradigme (le Bien/le Mal) qui ne renvoie pas précisément à des préoccupations anthropologiques, en

fonction d'une vision du monde essentiellement conflictuelle, ségrégative, et soumise à une eschatologie dans le cadre de laquelle les rapports entre Orient et Occident ne peuvent être vus autrement que comme l'affrontement du Bien et du Mal (auquel du même coup se réduit l'Histoire).

II - ALTERITE, ANTHROPOLOGIE, LITTERARITE : LE VOYAGE EN ORIENT DE NERVAL

Dans le cadre qui est celui de ce colloque, notre problème n'est pas de savoir comment s'opère dans le champ du savoir l'accouchement des sciences humaines et singulièrement de l'anthropologie, mais comment des textes littéraires manifestent une " perception " de l'Autre oriental qui ne soit pas définitivement oblitérée par les tares de l'orientophilie. C'est ici que le texte de Nerval présente un intérêt tout particulier.

La question des opérateurs de lisibilité

C'est par la question de la déficience des opérateurs de lisibilité, fondamentale lorsqu'il est question de l'Autre, que nous en arrivons à Nerval.

Poser le problème des opérateurs de lisibilité de l'"altérité de l'Autre" au XIX^e, c'est poser le problème de l'écrasement de son individualité (de sa singularité subjective) sous une altérité conçue exclusivement comme un paradigme ontologique et une imputation d'appartenance collective - en définitive, sous sa typicité.

Cet écrasement connaît des formes très diverses; il peut aller jusqu'à l'affirmation de l'illisibilité de l'Autre, et cette opacité signifie alors souvent une insignifiance qui accomplit la déshumanisation de l'Autre. Mais affirmer que l'Autre ne peut être lu que comme une version plaisante mais dégradée de l'Humanité, ou comme incarnation fragmentaire d'un idéal (la Beauté selon Gautier), ou comme le représentant d'une part maudite de l'humanité (Chateaubriand), c'est aussi refuser que l'Autre soit un Je. C'est ce que montre fort bien l'absence chez Gautier comme chez Chateaubriand d'Autres véritablement individualisés, ou en tout cas l'absence d'une problématique prenant en compte la difficulté à envisager l'Autre culturel dans sa singularité plutôt que dans sa typicité.

Il est vrai que, dans les récits de voyage en Orient, l'hypertrophie du Moi du voyageur-narrateur semble laisser peu de place à la rencontre de l'Autre individuel. Le voyageur est généralement plus soucieux de restituer ses " impressions ", mot qui dit assez l'hypertrophie subjectiviste, née de la révolution romantique, qu'autorise le genre. Cette posture d'énonciation se conjugue avec le processus d'héroïsation du narrateur, conséquence de la pénétration d'une terre étrangère, lieu du raffinement et de la barbarie - et plus volontiers encore du raffinement barbare, avec tous les ambiguïtés axiologiques que comporte cette notion, toute sa charge de fascination et d'angoisse.

le témoignage des préambules des deux grands textes fondateurs est ici éloquent: celui de Chateaubriand, qui demande que l'on considère l'itinéraire de Paris à

Jérusalem comme " ... les mémoires d'une année de sa vie.. " et celui de Lamartine, qui offre six occurrences du mot ;" impression ", par ailleurs présent dans le titre : " Impressions, pensées et souvenirs pendant un voyage en Orient ". Lamartine, dans ce même préambule, semble gloser cette récurrence lorsqu'il dit à propos de l'Orient : " j'y ai passé seulement en poète et en philosophe ".

Identité et littéararité chez Nerval

Le texte de Nerval s'inscrit en faux contre ce traitement de l'Orient et de l'Oriental; il se caractérise par l'émergence d'une autre littéararité et d'un regard sur l'Autre assez radicalement différent.

Dans le Voyage en Orient, Nerval s'efforce de faire à l'Autre culturel une place qui ménage à la fois sa différence, sa spécificité, et sa vocation de Sujet; c'est, dans le vaste corpus des récits de voyage en Orient du XIX^e siècle, l'un des rares textes où affleure, de façon certes ambiguë, la conviction que, pour reprendre les termes de M. Augé, "l'Autre est un je". Si cette prise de conscience peut se produire chez Nerval, c'est parce que la catégorie de l'identité est au coeur de son oeuvre (25). Le sujet nervalien se définit par sa volatilité, sa labilité, et accède difficilement à l'intersubjectivité. L'oeuvre de Nerval offre par ailleurs une interrogation sur la dimension collective et générique mais aussi individuelle de la genèse de l'identité: au total donc, une réflexion sur la pluridétermination et le caractère multidimensionnel (pour parler comme M. Augé) de l'identité, qui, précisément, sera amplifiée par la rencontre de l'altérité culturelle. Le Voyage en Orient va donc explorer les enjeux tant individuels que collectifs, tant philosophiques qu'idéologiques, tant esthétiques que sociaux, tant existentiels que politiques, de la question de l'identité.

Cette importance de la problématique de l'identité rend compte de l'intérêt porté par Nerval dans son récit à ce que M. Augé (26) appelle "le sens des autres" : " Dans une première acception, le sens des autres, comme le sens du dessin ou de l'orientation, serait un don inné ou acquis, variant selon les individus ou les époques. [Fréquemment, il] se perd et s'exacerbe à la fois. Il se perd [lorsque] l'aptitude à tolérer la différence disparaît. Mais cette intolérance elle-même crée, invente, structure de l'altérité: les nationalismes, les régionalismes, les fondamentalismes (...) relèvent moins d'une crise d'identité que d'un emballement des processus générateurs d'altérité. Comme s'ils étaient à la recherche d'un niveau pertinent d'identité collective (identité qu'ils substantialisent indûment), un certain nombre de groupements humains ne cessent de sécréter de l'altérité, de fabriquer de l'autre (..). Dans une seconde acception (qui ne fait plus des "autres" l'objet mais le sujet du sens), le sens des autres nous confronte à l'évidence du sens qu'élaborent les autres, individus ou collectivités. Mais les deux sens se tiennent car le sens dont il s'agit est bien le sens social, c'est-à-dire l'ensemble des rapports symbolisés, institués et vécus entre les uns et les autres à l'intérieur d'une collectivité que cet ensemble permet d'identifier comme telle ".

Le XIX^e siècle, dont la pensée philosophique, historique, linguistique et

religieuse est dominée par la notion de "race" (dans un modèle d'analyse qui lui subordonne et lui coordonne immédiatement la religion et la langue) va beaucoup se préoccuper de la classification des communautés humaines et des déterminations à lire derrière ces groupements. Son obsession de l'identité raciale va le conduire à repérer et à étiqueter dans une vaste entreprise taxinomique des altérités avec lesquelles il entretiendra à la fois des relations de fascination et de répulsion (comme il convient à tout bon processus fantasmatique); c'est dans ce cadre-là que s'accomplira la vocation paradigmatique et polarisante (à laquelle nous avons déjà fait allusion) de la relation à l'altérité orientale.

La proxémique nervalienne

C'est autour de la question capitale de la proxémique que se nouent dans le Voyage en Orient l'interrogation anthropologique sur l'Autre et la mise en scène romanesque de la rencontre d'un Autre singulier. Par "proxémique", on entend ici, dans le prolongement (et la réinterprétation) des travaux d'E. Hall (27) l'ensemble des données qui posent le problème de la relation avec l'Autre en termes de distance, littéralement et métaphoriquement parlant. Le problème du narrateur-personnage du récit nervalien (28) est, tout au long de son récit, de trouver la "bonne distance" à partir de laquelle regarder l'Autre oriental (Autre singulier et collectif). C'est à partir de cette problématique de la "bonne distance" que doivent être envisagés les incessants repositionnements de ce narrateur face à cet Autre, qui montrent clairement que la rencontre de l'Altérité culturelle constitue chez Nerval une variante intensive de la rencontre de la simple Altérité intersubjective.

La question de la proxémique est à ce titre comme une variante intensive et décalée de la question de la labilité du Moi: de même que la labilité du Moi se traduit au premier chef par une logique de la recomposition/décomposition de la chimère (figure et sortilège qui dominent le récit nervalien (29)), les problèmes de proxémique avec l'Autre oriental se traduisent par les incessants repositionnements du narrateur à son égard, l'incessante recomposition du rapport qu'il entretient avec lui. Ces repositionnements, qui génèrent des contradictions pas toujours dialectisées, montrent de quelle manière le texte complexifie ce que le savoir de son temps ne donne pas véritablement au narrateur les moyens de penser: comment "lire" l'Autre oriental dans son caractère générique et individuel? Question devient dans le Voyage en Orient: quel crédit accorder à ces opérateurs de lisibilité que sont la race et la religion? C'est à travers ces questions que le narrateur-voyageur nervalien tente de mettre au point une "proxémique de l'Autre oriental".

Proxémique et lecture du fait religieux

Les interférences entre le problème de la proxémique et celui de la rencontre des religions-Autres sont particulièrement complexes dans le Voyage en Orient, où elles génèrent une perception contradictoire de l'Altérité, au point d'interdire parfois l'établissement d'une typologie raisonnée des Altérités en

fonction de leur plus ou moins grande proximité. Par exemple: le narrateur oppose aux Maronites ou aux Arméniens, qui bénéficient dans le texte, du fait de leur appartenance à une culture chrétienne, du statut d'altérité proche, de médiateurs, l'altérité lointaine des " Arabes" (P. 585; Druses et Maronites, IV, V), avec qui, dit-il, " une sympathie entière n'est jamais possible " (P. 498; Druses et Maronites, I, VI). Et objectivement, leur appartenance à la communauté chrétienne (même s'il s'agit d'églises dissidentes) facilite pour les Arméniens et les Maronites leur accession à ce statut d'"altérité proche". Mais le texte conteste cette logique de l'affinité religieuse lorsqu'il est dit que "plus les croyances se rapprochent, plus les croyants se détestent" (le Marseillais; Le Voyage en Orient (30), P. 574, Druses et Maronites, IV, II), et que " (...) les sectes [sont] plus divisées entre elles que les cultes les plus opposés " (le narrateur, P. 629, Les Nuits du Ramazan, I, VI)).

Ce principe de divergence, qui procède d'une analyse parfaitement crédible des relations de concurrence qu'entretiennent les différentes versions d'une même croyance, contredit formellement le principe de convergence de l'affinité religieuse évoqué plus haut, et vaut comme pierre d'attente d'autres principes de convergence qui battront en brèche la primauté du déterminisme religieux. La ligne de fuite de cette contradiction est ce qu'on peut nommer la perplexité, c'est-à-dire l'ensemble des faits d'écriture destinés à traduire la déstabilisation, induite par la rencontre de l'Altérité culturelle, des catégories anthropologiques et idéologiques qui structurent le regard du narrateur sur le monde. La perplexité se traduit en définitive par l'incapacité du voyageur à élaborer un point de vue axiologique stable sur cette altérité - incapacité aussi à proposer une "proxémique à l'usage du voyageur en Orient".

Ce qui est ainsi d'abord mis à mal dans le Voyage en Orient, ce sont les logiques pandéterministes de la race et de la religion qui au XIX^e le discours (et le regard) occidental sur l'Autre oriental, et bien sûr le rapport à cet Autre. Le refus de ces logiques pandéterministes ouvre virtuellement la voie d'une prise de conscience du caractère pluridimensionnel de l'identité. Mais surtout il constitue une pierre d'attente de l'éloge de la tolérance, principe de convergence oecuménique et universel explicitement voué dans la dernière partie du récit (Druses et Maronites) à la disqualification d'un déterminisme religieux perçu dès lors comme un agent ségrégatif et conflictuel. A l'incertitude et à la disqualification des mécanismes de détermination correspond la recherche et la valorisation de facteurs de médiation autorisant une dialectisation de la différence.

L'interprétation de la différence religieuse

En fait, ce n'est pas, dans le Voyage en Orient, la croyance en elle-même qui est un obstacle à la rencontre de l'Autre, mais plutôt une certaine orientation de la différence religieuse, la manière dont cette différence objective induit ou est "coiffée", surdéterminée, par une prise de position idéologique et philosophique sur la question de la différence ; il s'agit donc, d'un point de vue philosophique ou éthique, de la question de la tolérance et de l'intolérance.

La convergence entre le fait religieux et l'intolérance n'est pas chez Nerval consubstantielle au fait religieux. Celui-ci prend au contraire volontiers la forme d'un syncrétisme accueillant jusqu'au délire: voir infra notre analyse du traitement du drusisme dans le Voyage en Orient ; voir dans les Chimères le bric-à-brac mythologico-religieux. Il est vrai que dans ces deux cas le fait religieux est appréhendé d'un point de vue philosophique, réinterprété dans la perspective nervalienne qui veut (31) que les identifications religieuses recouvrent en fait, dans leur diversité, l'unicité d'une pulsion de religiosité. La religion ne devient chez Nerval synonyme de crispation identitaire que lorsque les conflits politiques qui traversent l'intérieur des sociétés orientales, ou qui les opposent les unes aux autres sont attisés (parfois de l'extérieur: Nerval décrit fort bien le jeu des impérialismes occidentaux au Proche-Orient) et atteignent une intensité qui suscite sa constitution en vecteur privilégié (du fait de son poids symbolique) de ces affrontements identitaires. C'est ce que montre l'analyse, extrêmement pertinente, du cas libanais par le narrateur (voir la première section de Druses et Maronites). Le Voyage en Orient met à mal les logiques pandéterministes de la race et de la religion qui structurent au XIX^e le discours (et le regard) occidental sur l'Autre oriental, et, bien sûr, le rapport à cet Autre. Le refus de ces logiques pandéterministes ouvre virtuellement la voie d'une prise de conscience du caractère pluridimensionnel de l'identité. Mais surtout il constitue une pierre d'attente de l'éloge de la tolérance, principe de convergence oecuménique et universel explicitement voué dans la dernière partie du récit (Druses et Maronites) à la disqualification d'un déterminisme religieux perçu dès lors comme un agent ségrégatif et conflictuel. A l'incertitude et à la disqualification des mécanismes de détermination correspond la recherche et la valorisation de facteurs de médiation ou de communication (32) autorisant une dialectisation de la différence qui à son tour permettrait de régler les problèmes de proxémique, et constitue l'aboutissement heureux du dérèglement du pandéterminisme racial et religieux.

Premier point de repère de cette "stratégie de dérèglement": à la page 585 (Druses et Maronites, IV, VI), le narrateur dit : " En général, nous ne nous intéressons en Syrie qu'aux Maronites, catholiques comme nous, et tout au plus encore aux Grecs, aux Arméniens et aux Juifs, dont les idées s'éloignent moins des nôtres que celles des musulmans ; nous ne songeons pas qu'il existe une série de croyances intermédiaires capables de se rattacher aux civilisations du Nord, et d'y amener peu à peu les Arabes. (..) Une moitié au moins des populations syriennes se compose soit de chrétiens, soit de races disposées aux idées de réforme que font aujourd'hui prévaloir les musulmans éclairés (33) ". Une certaine confusion règne dans ces lignes, car Nerval y brasse sans ordre des opérateurs de lisibilité (du monde et de l'altérité) qui ne sont pas superposables, qui induisent des découpage du réel (et de la carte) différents, et que justement il superpose ici.

On rencontre d'abord une notion territoriale et politique : la Syrie constitue une entité administrativo-politique, en l'occurrence un " pachalik " de l'Empire ottoman, entité qui elle-même relève d'une définition territoriale et surtout idéologico-politique.

Intervient ensuite un critère d'appartenance ethnico-religieuse, lorsqu'il est question des Grecs, des Arméniens, des Juifs et des Maronites, considérés sous l'angle de leur relative proximité de croyance et de culture avec les "Occidentaux-chrétiens" (les "Roumis"; voir infra).

Ce recours à un opérateur de lisibilité aussi massif que l'appartenance à une branche de la religion chrétienne semble procéder d'une conversion du regard imposée par les catégories culturelles et géopolitiques de l'Autre oriental, comme le montre un épisode des Femmes du Caire (P. 299) : " (...) les rameaux trempaient dans l'extrémité du bassin. Je le montrai du doigt en disant : Oggi è il giorno delle palme. Or, les fêtes coptes [sic], se réglant sur le calendrier primitif de l'Eglise, ne tombent pas en même temps que les nôtres. Toutefois la petite fille alla cueillir un rameau qu'elle garda à la main et dit : Io così sono "roumi" (Moi, comme cela, je suis Romaine)! Au point de vue des Egyptiens, tous les Francs sont des Romains [des catholiques]. Je pouvais donc prendre cela pour un compliment et une allusion au mariage.. O hymen, hyménée, je t'ai vu ce jour-là de bien près! "

Le narrateur semble reprendre ici à son compte une catégorie synthétique que vient de manipuler à son intention son interlocutrice, qui vient de l'y inclure allusivement, dans le cadre d'une tentative de captatio benevolentiae. Cette interlocutrice lui tend ainsi le miroir d'une identité religieuse censément gratifiante en laquelle il est censé se reconnaître, et à laquelle elle prétend s'identifier tout en suggérant le souhait d'une union matrimoniale avec le narrateur. Relation complexe entre une identité religieuse imputée et une identité religioso-culturalo-politique "convoitée", le tout entouré d'un système d'allusion centré sur la question du mariage, si douloureuse chez Nerval parce qu'elle est au coeur de l'aporie de l'intersubjectivité. Ajoutons que, pour corser l'affaire, l'interlocutrice de Gérard est une enfant copte (donc Egyptienne minoritaire chrétienne dans l'Egypte arabo-musulmane), et que le dialogue se déroule dans un italien rudimentaire et approximatif. Gérard "renonce" donc ici momentanément à l'un des repères cardinaux de la constitution de son identité, de son point de vue - l'identité nationale - pour se rallier au point de vue de l'Autre. Celui-ci impose un changement d'échelle et des modalités de la perception de cette identité et de ses repérages, qui se manifeste par le recours à deux assignations identitaires : il est d'abord question des " Francs ", selon le terme archaïque qui au XIXe siècle n'a plus cours qu'en Orient et désigne les Européens, figés dans le simulacre d'unité politico-culturelle auquel renvoyait à l'époque des croisades la notion de "royaumes francs" d'Orient. Le mot, lourd d'anachronismes géopolitiques reflète l'indifférence des "Orientaux", surtout des Orientaux musulmans, comme l'a bien montré B. Lewis (34), pour les choses de l'Europe, et la façon dont ils plaquent leurs propres opérateurs de lisibilité sur la réalité européenne. En l'occurrence, l'opération invalide d'une certaine manière les propos du narrateur sur la proximité des chrétiens orientaux et des Européens: l'enfant copte pense l'Europe dans les mêmes termes que ses compatriotes musulmans, sauf qu'elle pense entretenir avec elle un rapport d'alliance naturel (bien que vaguement paradoxal) au lieu d'un rapport de rivalité héréditaire... Dans un deuxième temps, cette logique de l'imputation identitaire à laquelle se

réfère l'enfant copte impose au narrateur un critère de structuration de son identité qui ne peut être que grossièrement pertinent à ses yeux : il est implicitement renvoyé à une identité de "Romain ", c'est-à-dire d'héritier présomptif de l'Empire romain et de son christianisme officiel, appartenance moins "fine" que celle qui regarde l'état-nation, à laquelle se réfèrent en priorité les Occidentaux au XIXe (35). L'imputation identitaire à laquelle renvoie cette étiquette globalisante de " Roumi " est le juste pendant de l'opération de globalisation abusive que constitue, dans l'anthropologie spontanée du XIXe, le "rangement" de tous les habitants du Proche-Orient sous l'étiquette " Orientaux ". Elle rappelle aussi la confusion et la relation d'approximative substitution (fondée sur la confusion des acteurs ayant successivement incarné l'impérialisme musulman) qui existe en Français au XIXe entre les termes Turc / Arabe / musulman et qui en définitive met l'accent sur ce qui est perçu comme une forme d'archaïsme politique, à savoir la difficulté de l'avènement des états-nations dans une contrée dominée par les archaïsmes de la politique ottomane.

Le narrateur, en même temps qu'il découvre que " l'Autre est un Je ", pourvu de sa propre vision du monde, découvre que lui-même, pris sous le regard de cet Autre, se voit assigner un régime d'identification qui ne correspond pas nécessairement à ses propres choix en la matière. La prise de conscience de cette réversibilité du jeu des regards et des assignations d'identité n'est pas mince : elle marque d'un certain point de vue une rupture décisive avec la sphère du pittoresque.

La condition de voyageur

Le mécanisme de "décentrement" de l'identité du voyageur ne tient pas seulement au regard de l'Autre, mais aussi à la condition de voyageur: dans le chapitre consacré aux pyramides, Gérard, rencontrant un Prussien dit (P. 386) : "En voyage, on fait vite connaissance, et, en Egypte surtout, au sommet de la grande pyramide, tout Européen devient, pour un autre, un Frank, c'est-à-dire un compatriote; la carte géographique de notre petite Europe perd, de si loin, ses nuances tranchées"

Le voyage, comme hygiène de la distance de soi à soi, débouche ici sur une conversion du regard qui emprunte à la logique et donc à l'anthropologie spontanée de l'Autre culturel. Et, de façon surprenante, cette conversion s'avère opératoire, permet un autre rapport à soi et donc à l'Autre. Ici, en l'occurrence, un Autre qui constitue un tiers-terme: Autre très proche en Orient mais qui constituerait un Autre lointain, voire antagoniste ou concurrent en Europe; Autre proche momentanément intégré ici avec le "je" dans la catégorie fournie par l'Autre lointain : le Prussien et le Français sont des Franks et le voyage leur apprend cette autre dimension (cette dimension-Autre?) de leur identité.

L'incertitude de la détermination religieuse : l'exemple des Druses et la question du syncrétisme

Le narrateur fait référence, dans l'extrait de la P. 585, au facteur identitaire religieux et à son "raidissement" en élément paradigmatique, avec l'opposition musulmans / chrétiens. Mais la notion de "butée identitaire" est toujours problématique dans le Voyage en Orient.

C'est ce que montre le traitement de la question de l'identité des Druses, ou plus exactement celui de la fonction identitaire de la religion druse. Le narrateur comme ses interlocuteurs parlent à propos des Druses aussi bien de "peuple", de "race" que de "religion", tandis que, symétriquement, l'élément de croyance devient problématique : les Druses ont passé parfois pour des "chrétiens", parfois pour des "Turcs" (i.e. des musulmans). Cette indécision religieuse ne correspond pas à la réalité, les Druses étant effectivement plus proches des musulmans que des chrétiens (36) ; mais affirmer ce "mimétisme symétrique", qui procède d'une interprétation erronée de la pratique de dissimulation ayant permis aux Druses d'échapper aux persécutions, ou, dit Gérard, de régner "légitimement" sur Chrétiens et musulmans (37), va dans le sens de la problématique nervalienne de l'identité: les Druses sont ainsi constitués en médiateurs "universels", situés, idéalement, à mi-chemin entre christianisme et islam, et de ce fait susceptibles de catalyser la tardive rencontre des deux monothéismes rivaux.

Mais ce syncrétisme, auquel Gérard donnera toute sa charge fantasmagorique avec l'assimilation entre Druses et Francs-maçons (P. 596, Druses et Maronites, IV,

VI), sera disqualifié par le récit : d'abord parce que les Druses refusent de donner à leur religion une dimension universelle (refus du prosélytisme et de la conversion, qui condamnent le drusisme à devenir une religion ethnique) et revendiquent le statut de seul peuple élu - ce qui ne peut constituer, aux yeux de Nerval lui-même, qu'une mouture régressive de l'idée religieuse. Ensuite parce que Gérard, victime d'une fièvre mortelle dont sont victimes les Européens qui tentent de s'installer dans la région où vivent les Druses, ne peut épouser la jeune fille druse qu'il convoitait, ni, a fortiori, devenir druse lui-même.

Le rêve des noces entre l'Orient et l'Occident (avec leur incidence religieuse) s'effondre avec cet artifice romanesque de la fièvre, qui, dans une sorte de réversibilité, désigne comme "romanesque" le syncrétisme auquel elle oblige le héros à renoncer. Il faut veiller à ne pas tomber dans le piège que nous tend

Nerval avec cet artifice de la fièvre: il ne conduit pas à réhabiliter la fatalité de la "race" (un milieu, une race), mais à mettre à distance, par un coup de force, la charge fantasmagorique pathogène des rêveries syncrétiques religieuses nourries par le narrateur, avec leur enjeu existentiel et ontologique (devenir druse pour rénover son identité et son être). Le terrain est ainsi dégagé pour une appréhension éthique de la question de l'identité, qui interviendra à Constantinople.

La rêverie nervalienne sur le syncrétisme religieux vise une fusion harmonieuse et "métamorphique" (comme on parle de roches métamorphiques), miraculeuse, des identités (toujours mutilantes, toujours "partielles") en une méta-identité qui garantirait une forme de plénitude ontologique et existentielle. Le narrateur avait déjà montré que la religion druse ne constituait pas un support viable pour cette rêverie, dégradée qu'elle était en doctrine confuse (P. 520) : " (..) il était impossible qu'une religion établie depuis huit siècles n'eût pas

produit un fatras de dissertations contradictoires, oeuvres des sectes diverses et des phases successives amenées par le temps (38) ", et de manière plus ambiguë (parce qu'il s'agit d'un personnage qui représente l'ethnocentrisme satisfait et l'intolérance naïve du catholicisme) par Madame Carlès à la P. 517 (Druses et Maronites, II, IV) lorsqu'elle commente les allégations de la jeune fille druse rencontrée par Gérard, qui se dit à la fois proche des catholiques et des musulmans : " Et pourtant quand on croit à tout, on ne croit à rien, voilà ce que je dis " .

Ce syncrétisme suspect et fantasmagorique, comme l'indique son absorption dans le champ du romanesque qui émerge d'ailleurs en même temps que lui (nous y reviendrons), s'oppose au syncrétisme des derviches, qui fait l'objet de nombreuses déclarations et notamment d'une évocation très solennelle dans la clause du Voyage en Orient, où le derviche est présenté comme un errant émancipé des pesanteurs identitaires de la nationalité, de la race et de la religion, ce qui précisément l'autorise à une authentique tolérance, dont il sera l'emblème.

La déqualification du religieux

Le second récit métadiégétique du Voyage en Orient , l'Histoire de la reine du Matin et de Soliman, prince des génies, est caractérisé par la promotion d'une tonalité mythico-initiatique et par la déqualification du religieux: ce n'est pas, dans ce récit, la religion des Hébreux (ni d'ailleurs celle de leurs adversaires les Sabéens) qui représente un aliment spirituel, philosophique, éthique, ni même esthétique, digne de ce nom, mais le registre mythico-initiatique, largement développé. En revanche, la valeur identitaire et idéologique du fait religieux est très présente. Le judaïsme est présenté comme une superstructure idéologique quelque peu grotesque destinée à légitimer le pouvoir royal, lui-même dérisoire; et plus la tension monte entre les Hébreux et les Sabéens, plus le judaïsme officiel est associé à un discours xénophobe, en opposition au message universaliste qui pour la conscience moderne et chez Nerval définit une religion crédible. On a donc bien là un exemple de "religion identitaire", mais c'est une religion qui ne mérite plus ce nom.

Labilité, religion, tolérance

Dernière pièce à verser au dossier des liens entre religion et détermination identitaire dans le Voyage en Orient, la clause du récit : " Dois-je me défendre auprès de toi de mon admiration successive pour les religions diverses des pays que j'ai traversés? Oui, je me suis senti païen en Grèce, musulman en Egypte, panthéiste au milieu des Druses et dévot sur la mer aux astres-dieux de la Chaldée. Mais à Constantinople, j'ai compris la grandeur de cette tolérance universelle qu'exercent aujourd'hui les Turcs "

Le narrateur semble ici insister sur une "vocation méta-identitaire" de la religion. Vocation à double détente, puisque de façon synthétique, Gérard note (P. 616, Les Nuits du Ramazan, I, III) : " la foi religieuse est [extrêmement] forte dans ce pays. ..." et parle (P. 566, Druses et Maronites, IV, I) de " ces

discussions religieuses qui ne sont plus de mode en Europe mais qui naissent si naturellement entre voyageurs dans ces pays où l'on sent que la religion est tout ".

L'importance du facteur religieux serait donc celle d'une composante unificatrice méta-ethnique de l'Orient, capitale dans la constitution du paradigme Orient / Occident, comme le précise la citation de la P. 566. Le passage de la clause citée supra, qui met l'Orient, au-delà de cette continuité surdéterminante, sous le signe des discontinuités ethnico-religieuses, remet-il en cause cette identité "pan-religieuse"? Les choses sont plus compliquées, et on a là un bel exemple des stratégies de repositionnement et de perplexité. En effet, la tension entre la surdétermination pan-religieuse et un morcellement des croyances dont le récit met souvent en scène les conséquences les plus négatives (les conflits religieux militarisés, les comportements ségrégatifs) est transcendée dans la logique de labilité religieuse et de pluri-identification religieuse que revendique le narrateur et qui elle-même est une forme secondaire de la perception nervalienne de la religiosité, comblée par un Orient dont tous les voyageurs rappellent au XIX^e la vocation religieuse (39).

La signification de la revendication de la pluri-identification religieuse, qui intervient au terme de l'épisode constantinopolitain (et donc du Voyage en Orient), ne peut être comprise que si on la rapproche de l'éloge du cosmopolitisme de la ville et de celui de la "tolérance qu'exercent aujourd'hui les Turcs" : dans les deux cas, Nerval met l'accent sur le reflux de la prescription identitaire en associant le flottement euphorique du sentiment religieux et les vertus éthiques de la tolérance religieuse.

A l'inverse, le fixisme religioso-identitaire est stigmatisé comme un archaïsme résiduel aux conséquences parfois cocasses (comme lorsque Gérard, déguisé en Persan, donc en chiite, se fait traiter d'hérétique par un cafetier turque en mal d'orthodoxie sunnite), parfois tragiques (comme au chapitre I des Nuits du Ramazan, avec l'anecdote de l'Arménien apostat et relaps exécuté sous la pression des oulémas). Mais Gérard dédouane le pouvoir ottoman et son progressisme de ces dérapages, en même temps qu'il détourne les interdits religieux pour les intégrer dans le champ sémantique du romanesque : il est interdit aux étrangers d'habiter Stanboul (la partie spécifiquement turque de la ville, par opposition à Péra, partie européenne) et donc de profiter des festivités les plus caractéristiques du Ramazan? Gérard se déguisera en Persan, liera amitié avec une communauté de Persans à qui un Arménien l'a présenté, et avec eux assistera à des veillées dans un café fréquenté par une foule bigarrée d'Orientaux où il entendra le récit des aventures de la Reine de Saba.

L'exclusion identitaire suscite ainsi son contraire, c'est-à-dire l'occasion de pénétrer au cœur de l'Altérité, avec l'aide d'un médiateur (l'Arménien) et de schismatiques (les Persans chiites) qui, en tant que tels, ont vocation chez Nerval à devenir des passeurs.

C'est en définitive, dans le Voyage en Orient, la notion d'identité religieuse qui est en crise: les contours du fait religieux apparaissent très mouvants; et surtout la place de la religion dans les éléments de fixation et de définition identitaires apparaît complexe et incertaine, puisqu'elle peut être solidaire

d'une identité exclusive et terroriste, dans le cas du fanatisme (40), ou d'un souci de reconnaissance de l'Autre (dans sa religion comme dans les autres composantes de son identité), dans le cas de la tolérance constantinopolitaine. Celle-ci est illustrée de façon emblématique par l'anecdote dans laquelle des Orthodoxes (sujets minoritaires et historiquement assujettis à un statut discriminant) rassemblés en cortège funèbre pour l'enterrement d'un des leurs, coupent la route au Sultan, qui est sur cette terre d'islam le représentant de l'autorité suprême en matière politique et religieuse, et l'obligent à attendre la fin du cortège.

Race / identité

Il faut revenir maintenant sur le traitement dans le Voyage en Orient de la notion qui évoque au XIXe le facteur surdéterminant (et un interprétant majeur) de l'identité: la "race".

Nous allons nous intéresser non pas au simple "flou" qui entoure le mot chez Nerval, et qui autorise les glissements repérés par exemple dans le passage de la P. 585, mais à une stratégie de détournement plus complexe et plus spécifique: celle que révèle l'omniprésence du mot "race" dans le récit mythico-initiatique de l'Histoire de la reine du Matin.

Le mot y apparaît avec une fréquence surprenante : une trentaine d'occurrences pour une centaine de pages, contre une vingtaine d'occurrences pour les 460 pages qui constituent le "reste" du Voyage en Orient (41).

L'Histoire de la reine du Matin va inscrire la notion de race dans le registre initiatique et mythique ; elle se verra ainsi conférée une exceptionnelle portée heuristique. Mais précisément, cette maximalisation mythologique et heuristique met en cause la capacité de la notion de race à expliquer la réalité, à devenir un opérateur de lisibilité anthropologique ou sociétal: la vocation heuristique et totalisatrice n'est satisfaisante que dans le registre du mythe, voici ce que semble dire l'Histoire de la reine du Matin, où la "race" devient effectivement le pivot d'un discours interprétatif totalisant articulé sur une fable kaïniste et prométhéenne, elle-même intégrée dans une fable à résonance maçonnique; et la saturation du texte par les références à la race en tant qu'interprétant de l'histoire du Monde et de la place de l'individu dans l'univers, de sa fonction dans la société, maximalise sous forme de mythe distancié l'obsession raciale du XIXe siècle, ici recyclée en motif fabuleux, pour le plus grand profit de l'invention littéraire.

C'est à travers cette manipulation de la notion de race que l'on conçoit à quel point l'Histoire de la reine du Matin est un mythe personnel: le narrateur nervalien trouve bien dans l'épisode constantinopolitain une réponse à ses angoisses identitaires, comme l'indique l'éloge de la tolérance et l'euphorie née d'une sorte d'apesanteur identitaire dont Gérard suggère qu'elle caractérise la culture "byzantine" (42) et constantinopolitaine. Mais symétriquement, la question de l'identité comme origine assignable, comme pérennité, comme stabilité essentielle, se dilue dans et par cette disparition de la vocation prescriptive de l'identité, qui fait que la question de l'identité loin d'être réduite, se déplie, s'ouvre virtuellement à la conscience de son caractère

multidimensionnel. Il devient alors nécessaire de proposer un discours compensatoire en forme de mythe de l'origine, de la race, qui décrira fondamentalement l'identité comme lignage: le fixisme conjure les aspects les plus angoissants de la labilité (celle-ci fût-elle présentée sous l'espèce euphorique de la pluri-identification religieuse).

C'est pourquoi le narrateur donne dans l'Histoire de la reine du Matin une réponse qui "verrouille" la question de l'identité générique et celle de la genèse de l'identité individuelle en la mettant sous le signe de la détermination monovalente et génétique de la race. Mais il le fait avec un luxe de précautions énonciatives qui soulignent la clôture du registre mythique, son incompatibilité essentielle avec le registre de l'interprétation du réel. Ces précautions, ce sont la distance qu'implique l'énonciation métadiégétique, et le contexte supposé d'énonciation de ce conte: les festivités du Ramadan, avec l'inversion du rythme jour/nuit qu'elles imposent, l'intrusion clandestine et quelque peu romanesque dans une "ville interdite". Enfin, le titre de cette partie des Nuits du Ramazan indique lui-même la nécessité d'une lecture distanciée, puisqu'il s'agit d'"Une Légende dans un café". Les commentaires liminaires du narrateur et les interruptions quasi brechtiennes que constituent les pauses du conteur vont dans le même sens.

La notion de race, comme un certain nombre d'autres notions cardinales ou d'autres éléments topologiques qui circulent dans le Voyage en Orient, fait donc l'objet d'un traitement dissocié qui conduit à la fois à sa révocation (tout au moins à sa mise à distance) en tant qu'opérateur de lisibilité du réel et à l'approfondissement des enjeux (la question de l'identité) qu'elle recouvre.

Ethnographie nervalienne et médiation culturelle

Le Voyage en Orient met donc en cause certains interprétants ou opérateurs de lisibilité auxquels l'anthropologie spontanée du XIX^e reconnaissait de grandes vertus heuristiques (la race, la religion) et dont le récit montre qu'ils ne tiennent ces vertus que de leur abusif pouvoir de simplification. A l'inverse, le narrateur nervalien propose des lectures de la réalité orientale qui passent par la mise en oeuvre de distinctions qui vont à l'encontre d'une approche fâcheusement globalisante de l'Orient; il manifeste par là un souci d'analyse ethnographique né d'une curiosité qui excède la simple émotivité orientophile. Ainsi lorsque (P. 373, Les Femmes du Caire, III, VIII) il oppose l'"imagination arabe" et les "moeurs turques qui dominant dans tout l'orient depuis deux siècles", ou lorsque (p.458, Les Femmes du Caire, VII, II) il oppose implicitement l'architecture traditionnelle syrienne et "le cachet personnel et bizarre [de] la domination turque", caractérisé notamment par la préférence donnée au bois sur la pierre et le marbre, parce que (P. 459, id.) d'après "un préjugé particulier à la race d'Othman, la maison qu'un Turc se fait bâtir ne doit pas durer plus que lui-même (43)". Ce qui n'empêche pas que lorsqu'il évoque à la P. 657 (Les Nuits du Ramazan, II, IV) "une fontaine admirable dans l'ancien goût turc", ou (P. 658, id.) des maisons construites dans "le style turc du dernier siècle", la beauté hyperboliquement orientale de ces constructions suscite la convocation d'une référence canonique: "On rêve

quelque temps les mystères des Mille et une Nuits".

La convocation de cette référence montre la complexité des opérations d'appréhension de l'Altérité et le poids déterminant des phénomènes de médiation culturelle: c'est aux Mille et une Nuits que pense le narrateur alors qu'il contemple une architecture turque. Or ces contes peignent des univers (persan, arabe, indien, égyptien) qui ne recoupent pas de l'aire culturelle turque; mais pour les Occidentaux, ces contes restent le paradigme de l'orientalité telle que l'ont fantasmée aussi bien l'orientalisme que l'orientophilie (44). Peu importe ici qu'ait été affirmée l'incompatibilité entre "imagination arabe" (dont les Nuits constitue pour le voyageur et le lecteur occidental le paradigme) et "mœurs turques" : il s'agit cette fois d'évoquer une architecture mais surtout en définitive un imaginaire radicalement autres; la référence aux Nuits en offrent une synthèse, en même temps fait allusion aux phénomènes de captation et de détournement qu'inflige à cet imaginaire sa réception dans la culture occidentale: on sait que l'histoire de l'adaptation début XVIII^e des Nuits par Galland, ainsi que l'engouement qu'elle suscita, constitua un excellent exemple de ce qu'on pourrait nommer l'imaginaire d'un imaginaire, avec toutes ses mystifications, tous ses malentendus - bref, toute sa part de fantasme

Lisibilité, identité, réforme

Si les opérateurs de lisibilité "canoniques" de l'Altérité sont mis à distance par Nerval, on ne doit pas pour autant conclure à une illisibilité de l'Autre culturel et à une opacité totale des déterminations identitaires dans le Voyage en Orient . Ainsi, dans le passage de la P. 585, la superposition problématique des axes de lecture de l'altérité dit-elle à la fois le doute qui porte sur la validité de ces opérateurs et le désir de lire l'altérité. L'enjeu que recouvre pour Nerval la possibilité de "lire" l'Altérité orientale (il s'agit de la réconciliation de l'Orient et de l'Occident) indique assez la valeur qu'il attache à l'entreprise. Plus clairement encore, cet enjeu est globalisé à travers le dernier représentant dans cet extrait du champ sémantique du "repérage identitaire": celui de "civilisation" (".... les civilisations du Nord").

Ce terme apparaît au moment où est évoqué un grand clivage paradigmatique globalisant, à la fois géographique, culturel et religieux, qui dessine une opposition entre les "principes de civilisation du Nord" et (implicitement, par le jeu de la structuration paradigmatique) les principes de civilisation du Sud. Mais le narrateur prend immédiatement position contre ce postulat d'une opposition irrémédiable et formule l'hypothèse d'une nécessaire réconciliation, dont les vecteurs privilégiés seraient d'une part l'existence de "croyances intermédiaires", d'autre part celle d'une dynamique de "réforme (..) chez les musulmans éclairés".

Le texte surimpose à la manipulation d'un modèle paradigmatique ambigu (porteur d'exotisme mais séparateur et désespérant) celle d'un modèle scalaire (45) qui laisse certes redouter une contamination du modèle occidental et de l'impérialisme qui l'accompagne, mais aussi espérer un oecuménisme éthico-culturel, convivial, affectif, voire érotique (c'est le rêve du "mariage

mixte (46)", très présent dans le Voyage en Orient).

Le choix du dernier adjectif qui apparaît dans l'extrait ("... musulmans éclairés") introduit une connotation qui surdétermine la référence à l'apparition d'un mouvement de convergence de l'Orient vers l'Occident, dû à l'élite ottomane qui a promu la "réforme", dont le narrateur suggère ainsi qu'il s'agirait d'une version orientale de l'Aufklärung.

Cette mention de la "réforme" ne rend pas compte de l'ambiguïté du narrateur nervalien face à ce mouvement: à Constantinople, il déplorera (comme le fait Gautier) que la réforme se soit traduite par une occidentalisation du costume des fonctionnaires turcs; c'est que, dans l'incertitude (la perplexité) qui domine à ce sujet l'anthropologie, l'esthétique et l'idéologie nervaliennes, le Voyage en Orient traduit une oscillation entre deux attitudes :

- celle qui consiste à majorer l'option progressiste, qui veut qu'un peuple (et une culture) puisse se transformer en fonction de pressions historiques et du choix de valeurs, de modèles, etc, qui ne sont plus ceux jusqu'alors en vigueur, et mettre ainsi librement en jeu son identité sans pour autant la renier ;

- celle qui consiste à majorer l'option fixiste, position qui, sous sa forme la plus radicale, conduit à considérer qu'il n'est d'identité que dans la reproduction massive et inerte des caractéristiques (idéologiques, religieuses, comportementales, plus ou moins volontiers rapportées à la "race") du groupe - et que l'Orient n'a le choix qu'entre un archaïsme typique et une modernité atypique.

Mais le plus important n'est pas tant, dans cette interprétation fixiste, l'existence "objective" des facteurs (essentiellement la race et la religion) qu'elle isole, que le traitement que chaque société ou culture leur réserve, en fonction du système de valeurs auquel elle se réfère. C'est ainsi que s'opposent virtuellement dans le Voyage en Orient deux types de cultures et de sociétés: celles dans lesquelles la race est un élément de pérennité qui n'entrave pas pour autant les processus de renouvellement, d'ouverture et de "renégociation de l'identité" (pour reprendre la formule de J.L. Amselle (47)); et celles dans lesquelles, au contraire, les éléments fixistes, au-delà de leur existence, font l'objet d'une vénération et d'une obsession conservatrice (prise en charge par les forces sociales de pouvoir et de répression) qui interdit ces processus, génère ainsi une clôture lourde de conflits (internes et externes) et qui conduit la société ou la culture considérée à la nécrose.

On voit ainsi la minceur de la ligne qui chez Nerval sépare, pour recourir à une terminologie plus proche de nous, une société traditionnelle d'une société traditionaliste. Il montre aussi la difficulté de choisir entre d'un côté le risque de la perte d'identité, de l'autre celui de l'"épuisement" de cette identité au terme d'une radicalisation isolationniste qui conduit à la fois à une sorte d'auto-dévoration de la société et au refus de la diversité interne et externe. Le "choix d'identité", chez Nerval, est fondamentalement dilemme, contradiction.

Comme on peut le souligner en étudiant les personnages à l'identité composite (Zeynab l'esclave malaise arabisée, Mansour le Copte ex-mamelouk de Bonaparte, etc), le texte nervalien s'applique à méditer les délicats problèmes posés par

l'hétérogénéité interne de l'identité et pose sans arrêt cette question: comment "découpe-t-on" l'identité? Comment repérer la dominante (à valeur de "cause unificatrice") qui définit une identité? Faut-il en rester aux outils que propose la proto-anthropologie du temps, c'est-à-dire la race et la religion? Comment envisager par exemple les "modifications d'équilibre" qu'introduisent dans l'identité des faits comme la réforme turque? Comment interpréter la "profondeur" des choix et des conséquences qui accompagnent ces phénomènes. Par exemple: quelle est la "profondeur" du choix du costume occidental pour les fonctionnaires de la réforme? Faut-il généraliser la leçon que tire Gérard du comportement du pacha d'Acre, ex-élève de l'école préparatoire d'artillerie de Metz (P.587, Druses et Maronites, IV, V) : " Quoi que l'on fasse, et si loin que l'on puisse aller dans la bienveillance d'un Turc, il ne faut pas croire qu'il puisse y avoir tout de suite fusion entre notre façon de vivre et la sienne. Les coutumes européennes qu'il adopte dans certains cas deviennent une sorte de terrain neutre où il nous accueille sans se livrer lui-même. Il consent à imiter nos moeurs comme il use de notre langue, mais à l'égard de nous seulement. (...) il montre à l'Europe le côté gentleman, il est toujours un pur Osmanli pour l'Asie. Les préjugés des populations font d'ailleurs de cette politique une nécessité ".

Le propos du narrateur reflète certes la proto-anthropologie du temps et sa prédilection pour une approche fixiste, mais c'est souvent pour exhiber les lacunes qu'offre l'élaboration théorique à laquelle correspondent ces catégories, en montrant comment, manifestement, les déterminations circulent d'un niveau de description à un autre (du costume à l'habitus notamment), de manière assez floue, assez indéterminée. Comme la confusion et la complexité de l'énoncé "matriciel" de la P. 585, l'allure de "bricolage anthropologique" de cet extrait ne fait qu'accuser le bricolage de la proto-anthropologie du XIXe siècle, sur lequel le narrateur renchérit d'ailleurs avec humour: si ce pacha formé en France s'identifie à un modèle culturel et social occidental, c'est, de façon tout à fait improbable, à celui du "gentleman" anglais ; quant à savoir s'il s'agit définitivement d'un leurre offert complaisamment aux Occidentaux, voilà une question difficile : s'il ne peut y avoir "tout de suite" "fusion entre notre façon de vivre et la sienne", qui sait ce qu'il en sera dans le futur ?

Citons à ce sujet deux autres extraits qu'on peut se dispenser de commenter. A la P. 491 (Druses et Maronites, I, III), le narrateur évoque le regard que jettent la femme et la fille de son hôte le prince maronite sur la situation politique de la France, et souligne la complexité de leur positionnement identitaire : " Les princesses me firent beaucoup de questions sur l'Europe et me parlèrent de plusieurs voyageurs qu'elles avaient déjà vus. C'étaient en général des pèlerins légitimistes en pèlerinage vers Jérusalem, et l'on conçoit combien d'idées contradictoires se trouvent ainsi répandues, sur l'état de la France, parmi les chrétiens du Liban. On peut dire seulement que nos dissentiments politiques n'ont que peu d'influence sur des peuples dont la constitution sociale diffère beaucoup de la nôtre. Des catholiques obligés de reconnaître comme suzerain l'empereur des Turcs n'ont pas d'opinion bien nette touchant notre état politique ".

P. 360 et sq (Les Femmes du Caire, III, VI), il évoque un curieux personnage, à la fois "voltairien" dans sa critique des oulémas et totalement réactionnaire dans sa critique de la réforme et de l'évolution de l'Égypte. Il s'agit du cheik cairote qui accompagne le consul du Caire et le narrateur à Roddah : " «C'est tout à fait, me dit le consul, un homme du temps passé. La réforme lui est odieuse, et pourtant il est difficile de voir un esprit plus tolérant. Il appartient à cette génération d'Arabes philosophes, voltairiens même pour ainsi dire, toute particulière à l'Égypte, et qui ne fut pas hostile à la domination française» (...) «Est-ce apprendre, dit le cheik, que de rester toute sa vie, en fumant son narghilé, à relire un petit nombre des mêmes livres, sous prétexte que rien n'est plus beau et que la doctrine en est supérieure à toute chose ? Autant renoncer à notre passé glorieux et ouvrir nos esprits à la science des Francs... qui cependant ont tout appris de nous». "

Là où un Chateaubriand (qui préfère le béton à la dentelle) n'hésite pas à faire du despotisme ottoman l'accomplissement fatal et mythologique de la religion et de la culture musulmanes, et à renvoyer celles-ci et celui-là aussi bien dans l'enfer des entités diaboliques que dans les poubelles de l'Histoire, Nerval (qui "colle" ici à son narrateur) préfère déstabiliser ce type d'approche téléologique et postuler, en définitive, dans la dernière partie et surtout dans la clausule du récit, la possibilité d'un oecuménisme éclairé.

La thématique de la tolérance - comme choix éthique et comme dynamique de réforme - dans la dernière partie du Voyage en Orient permet à Nerval de jouer le Turc contre l'Arabe, mais dans un sens précis: jouer, à travers le "type" de l'Ottoman éclairé, une conception ouverte de la religion contre une religion fermée, intellectuellement et idéologiquement parlant, sur elle-même, et repliée sur le territoire qu'elle a investi - comme le font aux yeux du narrateur ceux qu'ils nomment les "Arabes" dans l'extrait de la P. 585, mais aussi dans les Femmes du Caire, où il oppose le fanatisme arabe à la tolérance des Égyptiens (P. 345/346, Les Femmes du Caire, III, II) : " Aussi l'étranger n'a-t-il à redouter dans ce pays ni le fanatisme de religion, ni l'intolérance de race des autres parties de l'Orient ; la conquête arabe n'a jamais pu transformer à ce point le caractère des habitants ".

Bref : chez Nerval, ce n'est pas la croyance comme absolu, comme essence, qui crée l'impossibilité (ou la difficulté) de la rencontre de l'Autre et les problèmes de proxémique afférents ; c'est une série de facteurs dont la combinaison n'est pas fatale, et dont le narrateur s'efforce souvent de souligner qu'il existe en Turquie un mouvement visant à l'interdire. Il est vrai qu'il évoque aussi parfois des retours de balancier et des réactions de crispation identitaire.

L'élément religieux peut aussi s'harmoniser de façon bien plus prometteuse avec la grande poussée de la tolérance. C'est le personnage générique du derviche qui, dans un apologue occupant les derniers paragraphes du Voyage en Orient, devient l'emblème de cette tolérance dont le narrateur affirme qu'elle fait partie du "patrimoine culturel" des Turcs. Or, le derviche est un religieux; mais c'est un religieux hétérodoxe, sous le signe du vagabondage (c'est à dire aussi, symboliquement, du refus du nationalisme ou de l'"ethnisme"), du refus de l'institutionnalisation et des risques de manipulation politique auxquels elle

associe la religion : " J'ai été fort touché à Constantinople en voyant de bons derviches assister à la messe. La parole de Dieu leur paraissait bonne dans toutes les langues. Du reste, ils n'obligent personne à tourner comme un volant au son des flûtes, ce qui pour eux-mêmes est la plus sublime façon d'honorer le ciel " .

La tentation romanesque et l'individualisation de l'Autre

Nous allons maintenant examiner les modalités de l'accès de l'Autre culturel à l'individualité dans le Voyage en Orient, c'est-à-dire l'une des lignes de fuite de la prise de conscience de l'existence de l'Autre culturel comme "Je". C'est, d'un point de vue philosophique et narratif, ou pour mieux dire littéraire, l'un des aboutissements du Voyage en Orient. En effet, le souci d'une prise en compte de l'altérité orientale y vient nourrir la tentation romanesque. Celle-ci est souvent présentée comme la seule possibilité (jouée et désignée par des allusions génériques à l'intertextualité romanesque et théâtrale) d'accomplissement du désir de révocation de sa propre identité par le narrateur et de ralliement d'une identité "orientalisée".

La tentation romanesque apparaît à Gérard comme le moyen à la fois d'accéder à l'intersubjectivité (sous la forme majorée de la relation amoureuse), d'individualiser l'Autre oriental(e) et de pénétrer l'altérité "globale" de l'Orient; il va donc tenter de devenir (P.506, Druses et Maronites, II, I) un "héros de roman", de "conduire [sa] vie comme un héros de roman" ; car, dit-il, " je me place volontiers dans la situation d'un de ces héros actifs et résolus qui veulent à tout prix créer autour d'eux le drame, le noeud, l'intérêt, l'action en un mot " .

Le narrateur prétend donc (ponctuellement) rallier ce modèle d'élucidation, de pénétration et d'explication des conduites humaines que constitue le roman; ce même modèle implique que le texte donne à l'Autre oriental(e) une épaisseur, le/la fasse accéder à une intériorité individuelle; idéalement, cette individualisation emprunterait la voie du romanesque amoureux, l'Altérité culturelle de l'Orientale étant perçue par le narrateur comme une condition facilitante d'une intersubjectivité amoureuse dont on connaît la nature aporétique dans l'oeuvre de Nerval.

Il importe donc de suivre rapidement le fil de cette tentation et celui de sa révocation dans le Voyage en Orient. L'épisode Zeynab (c'est l'esclave "javanaise" qu'achète Gérard pendant son séjour au Caire) bute d'abord sur l'"Altérité excessive" de la jeune femme: Zeynab est "trop loin" de Gérard, la question de la proxémique est insoluble avec elle, et il commente cette difficulté en recourant au mot "race", qui prend alors essentiellement une valeur qu'on pourrait qualifier d'expressive (P. 511, Druses et Maronites, II, III) et qui commente l'incidence dysphorique de la découverte de l'impossibilité de la communication (48) avec Zeynab : " J'ai peur qu'il ne soit impossible qu'une sympathie très grande s'établisse entre deux êtres de races si différentes " .

Le mot "race", en tension antithétique avec le mot "sympathie", vient désigner en fait ici un cloisonnement entre les êtres qui tient à la globalité des processus

qui ont présidé à la constitution de leur identité.

D'autre part, c'est la singularité comportementale de Zeynab - c'est-à-dire cette épaisseur subjective que permet de lui donner l'affleurement du registre romanesque - qui est responsable de cet échec : le narrateur stigmatise à diverses reprises sa paresse, sa mauvaise humeur, son intolérance, son ignorance, dans lesquelles il entre certes des déterminations qui dépassent son individualité (son statut d'esclave, etc), mais qui sont surtout présentées comme des traits individualisant le personnage. Et en définitive l'épisode romanesque, dont le développement impliquait celui d'une intrigue amoureuse, bute sur la même chose que l'entreprise de pénétration anthropologique à laquelle il était explicitement lié (" il ne m'a pas paru indifférent d'étudier dans une seule femme d'Orient le caractère probable de beaucoup d'autres (49) ") : une psychologie individuelle, une personnalité, et l'impossibilité du rapport intersubjectif, notamment de cette forme intensive du rapport intersubjectif qu'est le rapport amoureux, chez Nerval. C'est bien sûr en ce sens qu'il faut lire l'énoncé récurrent selon lequel (par ex. P. 287, Les Femmes du Caire, I, VI) : " les femmes sont les mêmes partout ", qu'il convient de traduire comme suit : la difficulté du rapport amoureux, lorsqu'elle procède d'une invalidité du Sujet (en l'occurrence, la labilité et la vaporisation du Sujet nervalien), est partout équivalente et reste une butée.

Le deuxième épisode romanesque est plus "radical", à la fois dans les données de son scénario et dans sa dynamique. Il s'agit en effet de la rencontre de Saléma, une jeune initiée druse, c'est-à-dire, selon le narrateur, de la représentante d'un culte syncrétique, censée autoriser ce grand fantasme du mariage comme structure symbolique d'intégration de l'intersubjectivité, mais aussi de réalisation d'un syncrétisme culturalo-religieux et de rénovation identitaire du narrateur (symbolisée par une conversion qui pourtant ne lui interdirait pas de conserver son identité catholique (50)).

En bref, il s'agit d'un scénario idéal de pénétration de l'univers de l'Autre à travers l'accomplissement du lien amoureux. Par ailleurs, l'épisode est dès le départ (P. 506; cf supra) sous le signe d'un méta-discours "littéraire" dans lequel le narrateur se constitue lui-même en personnage de fiction à la recherche d'un destin. Ici encore donc, tentative de pénétration de l'altérité et tentation romanesque vont de pair. Mais le récit ne conduira pas cette logique à son terme, faisant apparaître rétrospectivement sous un jour ironique, du fait de la déprogrammation dont il est l'objet, le scénario ainsi projeté, tout en inscrivant cette déprogrammation dans un renchérissement sur le registre romanesque de l'exceptionnel, de l'aléatoire, de l'imprévisible et du fatal: c'est une fièvre qui chasse Gérard du Liban et lui interdit d'épouser Saléma, qui disparaît ensuite définitivement du récit (plus une seule allusion dans les Nuits du Ramazan).

Perplexité et tolérance

Cette amnésie totale du texte vise à l'épurer définitivement de la tentation du romanesque amoureux et de l'orientation qu'elle donnait au désir de pénétration de l'Altérité, pour recycler celui-ci dans la sphère ethnologique de

l'observation des moeurs et dans la sphère éthique de l'éloge de la tolérance, assorti d'un discours de la nuance voire de la contradiction: assumption de la tolérance dans une élite / permanence de l'intolérance dans le peuple.

La contradiction manifeste la perplexité du narrateur devant une altérité qui conserve toujours sa part d'opacité. Mais sur un plan qui est approximativement celui de l'anthropologie, contradiction et perplexité valent comme un discours d'incitation à la prudence dans l'analyse. La contradiction, qui est ici comme une forme ultime de la nuance, manifeste la complexité de la société orientale, et cette complexité signe l'inscription de la société-Autre et de l'Autre lui-même dans le réel : le discours sociologique du narrateur, qui porte implicitement sur les tensions qui affectent une société (51) dans des moments de crise où elle renégocie sa propre identité, s'affine. On passe du même coup de l'"analyse" de la culture à celle de la société, avec tous les gains que cela suppose dans la compréhension des déterminations de l'Altérité. On écarte du même coup le risque de sombrer dans le réalisme de pacotille dénoncé par R. Boudjedra.

CONCLUSION

Il serait sans doute commode de s'en tenir à une évidence: en l'absence d'une anthropologie savante, c'est, au XIXe siècle, la littérature qui est susceptible de prendre en charge une authentique curiosité tournée vers l'Autre culturel.

Pour cela, elle doit, autant que faire se peut, aller au-delà des représentations simplistes et pandéterministes que lui offre l'anthropologie spontanée du temps, forte d'un imaginaire collectif et de sollicitations idéologiques fortement arrimés à une épistémologie pandéterministe. Elle n'y parvient que dans certaines conditions, dont on doit reconnaître qu'elles ont rarement été réunies en ce siècle orientophile : la perception de l'Autre comme

Je, avec toutes ses implications (réversibilité de la relation regardant/regardé, accès de l'Autre à la singularité individuelle), le souci et les moyens esthétiques d'en offrir une représentation qui rende compte de son humanité, autant dire de sa complexité. Ceci implique aussi bien la conscience de la possibilité (voire de la nécessité) d'incarner l'Altérité orientale générique dans la singularité des individus que la perception de la réversibilité de la relation Sujet regardant / Sujet regardé telle qu'elle se manifeste par exemple chez Nerval.

Si la littérature s'est saisie du problème et a produit en la matière une forme de connaissance, c'est sans doute parce que la rencontre de l'Altérité culturelle est une variante intensive de l'intersubjectivité et une dimension fondamentale de la condition humaine, et qu'il s'agit là de sillons que la littérature a beaucoup creusés. En l'absence d'une exigence scientifique de séparation du Sujet et de l'objet, paradoxalement, la littérature a pu exploiter des situations de fusion (sympathie, empathie, éventuellement majorées par le choix du mode romanesque) entre le Sujet et l'objet pour éclairer l'un et l'autre (l'Autre) en travaillant toutes les ressources maïeutiques des phénomènes de déterritorialisation et de leur difficile dialectisation. C'est ainsi que le texte de Nerval, avec les oscillations du narrateur entre

fascination et répulsion, sympathie et malentendu, enthousiasme et fatigue anthropologique, illustre les possibles et le champ de réflexivité ouverts par la rencontre de l'Autre.

De cette rencontre, le narrateur tire un enseignement fondamental: la complexité, l'hétérogénéité interne de la réalité, thématisée par quelques magnifiques personnages clivés, voire chimériques (52). A cette leçon correspondent la disqualification (ambiguë) des grands opérateurs de lisibilité de l'Altérité (race, religion) forgés par la proto-anthropologie du temps, sollicités par l'anthropologie spontanée du voyageur, et, symétriquement, la promotion d'une modalité textuelle : la perplexité, transcription de ces phénomènes de déterritorialisation qui relancent la méditation nervalienne sur "l'identité de l'identité".

Je ne crois pas que l'anthropologie universitaire d'aujourd'hui ferait fi de tels acquis, pas plus que l'histoire littéraire ne peut négliger ce versant de la littérarité du XIXe siècle.

Notes :

- (1) Pour reprendre le mot de Hugo dans la Préface des Orientales, préface d'ailleurs très significative et quasiment programmatique en la matière.
- (2) La fascination de l'islam, La découverte, 1980, rééd.1989, P. 139.
- (3) Je reprends littéralement l'approche et les termes de M. Augé, in Le Sens des Autres, Fayard, 1994.
- (4) L'Orientalisme - l'Orient créé par l'Occident, trad. fr. 1980, Seuil (Orientalism, 1978).
- (5) Dans sa présentation des Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger de Peyssonnel (La Découverte 1987).
- (6) J'emprunte le terme à T. Todorov, Nous et les Autres, Seuil, 1990.
- (7) FIS de la haine, 1992, rééd. Folio 1994, P. 22 à 24.
- (8) S'opposant ainsi à l'"invisibilité" calvinienne (Les Villes invisibles), qui elle exploite l'ambiguïté inaugurale de l'opacité de l'Autre: réserve de sens indéfinie et écran qui oppose une résistance variable et indéfinie à la tentative de pénétration de l'altérité par le voyageur, ambiguïté fondatrice chez Calvino aussi bien d'une rêverie sur les pouvoirs de configuration du récit que sur l'altérité comme figure de la préservation de l'enchantement du monde.
- (9) Fromentin, un peu de la même manière, oppose dans Un Eté au Sahara la "vue" et la "vision".
- (10) Qui se télescoperont de manière spectaculaire dans l'exercice de la "transposition d'art", souvent d'ailleurs autour de quelque incarnation de la couleur locale: Delacroix peint Byron, Gautier poétise à partir de toiles orientalistes.
- (11) Je souligne.
- (12) Dans le Voyage en Orient, Nerval parle, plus spécifiquement (Pléiade 1984, Les Nuits du Ramazan, I, IV, P. 623; c'est l'unique occurrence) de "couleur orientale". Lamartine, dans l'Avertissement de son Voyage en Orient, parle de "lumière locale" (P. 2). Nerval parle de "couleur locale" à propos de Zeynab,

l'esclave javanaise (P. 348).

(13) Rappelons avec F. Pouillon (Bédouins des Lumières, Bédouins romantiques: mouvement littéraire et enquête sociologique dans le voyage en Orient -XVIIIe-XIXe siècles, in Fabietti et Salzman, Antropologia delle società pastorali tribali e contadine, Ibis, Pavia, 1994) que ce qui se perd au XIXe c'est "le sens de l'enquête" et de l'observation, au profit des grandes systématisations qui procèdent par inductions idéologico-scientistes et sont marquées par la dominante des préoccupations racialistes et de leurs formes secondes.

(14) C'est déjà l'interprétation nervalienne de la question de l'altérité.

(15) Le Sens des autres, op.cit.

(16) Fromentin conteur d'espace, éd. Le Sycomore, 1982.

(17) La Presse du 7.8.1849 ; reproduit dans le catalogue de l'exposition L'Orient de T. Gautier, colloque du même nom, Château de Monte-Christo, Mai 1990.

(18) Voir l'incipit de Constantinople.

(19) (p. 329 de Constantinople et autres textes sur la Turquie, éd. de Sarga Moussa, La Boîte à documents 1990).

(20) On trouve là évidemment un écho lointain de la satire des "utilitaristes" développée dans la Préface de Mademoiselle de Maupin.

(21) Il serait trop long de le montrer ici, mais l'orientophilie, picturale ou littéraire, présente souvent la curiosité érotique comme un accomplissement de la "curiosité anthropologique", maximalisant ainsi la charge fantasmagorique de celle-ci; c'est probablement la fonction - particulièrement trouble - des nombreuses scènes de Marché aux esclaves, dont par exemple Gérome s'était fait une spécialité.

(22) On sait qu'il s'agit de textes qui, fondamentalement, pratiquent l'hétérologie.

(23) Le Sauvage à la mode, éd. Le Sycomore (1978).

(24) L'articulation de ces deux termes (sujet, objet) dans la phrase dit assez les difficultés épistémologiques et les risques idéologiques de l'entreprise anthropologique.

(25) On renverra ici aux travaux de Gabrielle Malandain (Nerval ou l'incendie au théâtre, Corti 1986) et de Ross Chambers (Mélancolie et opposition, Corti 1987).

(26) Op.cit.

(27) La Dimension cachée, 1966, trad. fr. 1971, rééd. Points Seuil 1978, 1993.

(28) Nous le désignerons conventionnellement par le prénom "Gérard".

(29) Voir le début du "dernier feuillet" de Sylvie : "Telles sont les chimères qui charment et égarent..."

(30) Le texte est cité dans l'édition de Cl. Pichois, Bibliothèque de La Pléiade, 1984 (Oeuvres complètes T.2).

(31) Voir à ce sujet la clause du Voyage en Orient (P. 791) et les identifications religieuses successives du narrateur.

(32) Au sens philosophique de "réciprocité des consciences".

(33) C'est moi qui souligne.

(34) Voir Comment l'Islam a découvert l'Europe et l'analyse détaillée (mais parfois contestable dit M. Rodinson) de cette incuriosité.

- (35) Même si l'affaire n'est pas au XIX^e dépourvue d'ambiguïtés; on sait, en premier lieu, que le facteur religieux est alors instrumentalisé par les puissances occidentales, qui verront dans la revendication de la fraternité chrétienne un motif pour s'immiscer dans les affaires de l'Empire ottoman. D'autre part, il est certain que les voyageurs en Orient avaient avec cet empire l'exemple d'un impérialisme à substrat religieux (musulman) et ils recouraient volontiers, de façon pour ainsi dire réactive, à une vision paradigmatique de l'Histoire ou de la géographie humaine du Proche-Orient, fondées sur l'opposition (et la conciliation problématique) de l'islam et du christianisme, qui offrait une clé de lecture a priori satisfaisante d'une réalité complexe, et qui était par ailleurs conforme à la logique du pandéterminisme religieux.
- (36) Les Druses peuvent apparaître comme une descendance des Ismaéliens, qui eux-mêmes constituent une branche du chiisme septimanien. Voir la mise au point d'Y. Thoraval, art. Druse de son Dictionnaire de civilisation musulmane, Larousse, coll. Références, 1995.
- (37) Le narrateur explique que le palais des Emirs druses comporte toujours à la fois un temple druse, une mosquée et une église.
- (38) Contrairement à ce qui se produit habituellement chez Nerval, grand amateur de religions et de cultures "métamorphiques", l'inscription dans la durée est ici négative et porteuse de "contradiction", ce qui constitue un signal bien inquiétant et prélude à l'effondrement du "mirage druse".
- (39) Dont voici la version nervalienne, lorsque Gérard évoque la prolifération des croyances au Liban (clausule des Femmes du Caire, P. 476-477) : "[Ces lieux et ces populations] résument peut-être [...] toutes les croyances et toutes les superstitions de la terre. Moïse, Orphée, Zoroastre, Jésus, Mahomet, et jusqu'au Bouddha indien, ont ici des disciples plus ou moins nombreux".
- (40) La tension: tolérance des élites réformistes et des adeptes du cosmopolitisme / intolérance et fanatisme du bas-peuple et des dignitaires religieux est récurrente dans la dernière partie du Voyage en Orient, les Nuits du Ramazan.
- (41) Le mot est en fait absent de l'Introduction (80 pages), peu présent dans les Femmes du Caire (215 pages), et assez présent dans Druses et Maronites (120 pages), partie dans laquelle la question de la fragmentation de l'identité ethnico-religieuse est omniprésente: éclatement de la montagne libanaise entre Druses et Maronites, qui d'ailleurs peuplent souvent ensemble des villages mixtes, tensions entre musulmans et chrétiens.
- (42) Il utilise souvent cet adjectif : l'anachronisme connote une véritable vocation, une tradition inscrite dans l'histoire de la ville - et bien sûr le "feuilletage" historique de la ville.
- (43) Exemple rudimentaire d'analyse ethnologique.
- (44) Il est en la matière particulièrement intéressant que Gallant, l'adaptateur des Mille et une Nuits, ait occupé une position charnière entre les deux.
- (45) Problème qui traverse tout le Voyage en Orient : l'altérité culturelle orientale est-elle paradigmatique ou scalaire?
- (46) Le narrateur utilise l'expression, en italique, à propos de son propre projet de mariage avec la jeune fille druse, P. 599 (avant-dernier chapitre de Druses et Maronites).

(47) Logiques métisses, Payot, 1990.

(48) Au sens philosophique de "réciprocité des consciences".

(49) Les Femmes du Caire, III, XI, P. 379. On retrouve là le processus de généralisation abusive dénoncé par M. Rodinson et qui rend l'échec de Gérard assez prévisible.

(50) Ce qui dit assez la nature proprement chimérique de la chose.

(51) en l'occurrence, la société turque "réformée" de la décennie 1840-1850 (la période des réformes modernisatrices - des "Tanzimât" - est inaugurée en 1839).

(52) Mansour, Mamelouk copte de l'armée (française) d'Egypte; Zeynab, Javanaise-Malaise islamisée esclave d'un "Franc"; le Pacha d'Acre, "Osmanli" formé à l'école militaire de Metz mais à qui le narrateur s'amuse à assigner un modèle d'identification anglais : celui du gentleman, parangon, en cette mi-XIX^e, de la bonne éducation et de l'élégance à l'échelle de toute l'Europe - mais aussi, chez Nerval, type de l'homme guindé, froid, ridicule par son désir de se comporter au Caire comme à Londres, et figure de l'"anti-Oriental"; ironie, malignité, satire et perplexité se combinent brillamment dans cette pseudo-assignation identitaire.

informations sur l'auteur

retour

table des auteurs et des anonymes

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#).

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#).



editorial del cardo