

VARIA

Revista de **Filología Románica**

ISSN: 0212-999X

<http://dx.doi.org/10.5209/RFRM.55284>EDICIONES
COMPLUTENSE

Le *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval en tant que remise en question de la perspective eurocentriste

Mina Apic¹

Recibido: 27 de octubre de 2014 / Aceptado: 15 de febrero de 2015

Résumé. Dans son *Voyage en Orient*, Nerval tente de remettre en question la perspective coloniale et les principales idées reçues européennes concernant les mœurs orientales grâce à son rapprochement à la perspective de l'Autre, et réfutant la conception de la structure fixe de nos identités. La fluidité identitaire élaborée dans son récit de voyage est un moyen de concevoir la distance nécessaire des discours dominants qui construisent les cadres de nos pensées et de nos images de soi et de l'Autre. Nous envisageons mettre en valeur la proximité de cette vision à la pensée gadamérienne d'un dialogue interculturel où le soi serait toujours prêt à se remettre en question et à se reconstruire et avec la conception de l'expérience de l'étranger dans la phénoménologie de Bernhard Waldenfels. Cette expérience créative nous permet reconstituer nos propres fondements intellectuels et notre perception du monde.

Mots-clés: *Voyage en Orient*; Gerard de Nerval; récits de voyages; phénoménologie de l'étranger; dialogue interculturel.

[en] The *Voyage en Orient* by Gérard de Nerval how to question the Eurocentric perspective

Abstract. In his *Voyage en Orient*, Nerval attempts to call into question the colonial perspective and the main European prejudices and topics concerning Oriental customs, approaching the perspective of the Other, and rejecting the conception of the fixed structure of our identities. The identity fluidity elaborated in his travel book is a means of conceiving the necessary distance from the dominant discourses that constitute the framework of our thinking and of the images of ourselves and of others. The present work tries to emphasize the proximity of this vision to the thought of Gadamer on the intercultural dialogue in which we would be able to rectify our own positioning and reconstruct our own image, and the conception of the experience of others in Bernhard's phenomenology Waldenfels. This creative experience is what allows us to renew our own intellectual foundations and our perception of the world.

Keywords: *Voyage en Orient*; Gerard de Nerval; travel book; phenomenology of others; intercultural dialogue.

Cómo citar: Apic, M. (2016) *Le Voyage en Orient* de Gerard de Neval en tant que remise en question de la perspective eurocentriste, en *Revista de Filología Románica* 33.2, 257-275.

¹ Faculté des Lettres, Université de Novi Sad
E-mail: mina.apic@gmail.com

Plus rêvé ou lu que vécu, l'Orient, en tant qu'un Ailleurs mystérieux est une forme de l'étranger qui se soustrait à notre prise. Du mystère et de l'énigme enchanteresse, jusque même au prodige, la collection de mots par lesquels il est évoqué reflète l'ambiguïté intrinsèque du phénomène de l'étranger qui suscite autant l'enchantement et le rêve que l'effroi et la menace. Cette menace a plusieurs visages, parmi lesquels se distinguent la menace intellectuelle de l'inconnu, l'incompréhensible, l'insaisissable déconcertant, bouleversant et, à côté de cela, la menace matérielle, militaire, qui durait pendant des siècles de l'expansion du pouvoir arabe et ottoman dont l'Europe se protégeait en mobilisant même ses forces de l'imagination. Ainsi, on arrive à la naissance d'une certaine instrumentalisation idéologique, surtout exploitée par la tendance à l'expansion coloniale européenne qui prendra la place de l'expansion musulmane.

La résistance ou la complicité avec les monologues des idéologies au pouvoir peut se manifester d'une façon patente dans les confrontations entre deux cultures différentes car une rencontre interculturelle est un lieu privilégié pour que surgisse la possibilité de remettre en question nos fondements intellectuels et nos croyances actuelles. Dans cette remise en question parfois accompagnée par un profond bouleversement intérieur, nous répondons soit par une tentative de s'approcher à la perspective de l'Autre soit par un saisissement encore plus fort de nos propres perspectives. Comme le soulignent les penseurs actuels, chaque «moi» se construit à travers ses rapports avec l'Autre, chaque identité est fondée, jusqu'à un certain degré sur l'Altérité, et change à travers de nouveaux contacts. Comme le souligne Todorov:

...tu me regardes, donc, j'existe. Cette conscience de soi, inséparable de la conscience de l'Autre, aura dans un moment donné des circonstances décisives. D'une part, c'est la complexité augmentante du rapport intersubjectif, dont l'emblème sera la langue humaine. De l'autre part, c'est l'inadéquation à soi-même, également propre à tout humain: un individu est en même temps un être vivant comme les autres *et* la conscience de cet être qui lui permet de s'en détacher, cela veut dire de s'y opposer. C'est le fondement de la liberté humaine (et de la demande de l'autonomie, qui deviendra sa tradition politique): l'homme est caractérisé par ce trait biologique, sa capacité de se distancier de son propre être. La sociabilité et la liberté sont intrinsèquement liées et font part de la définition même de l'espèce. (Todorov 2003: 46)

Dans le moment propice de la rencontre, la résistance au discours dominant peut surgir à l'intérieur de nous car la perspective de l'Autre peut résonner avec l'étranger en nous-mêmes, ce non-lieu qui échappe aux normes du contexte culturel dans lequel nous vivons. L'Étranger n'est pas uniquement situé Ailleurs, dans le lointain, chez l'Autre, mais plutôt d'abord au plus profond de nous-mêmes, en tant qu'un non-lieu qui échappe à notre prise de conscience à travers le grillage de nos catégories actuelles. Comme le souligne le phénoménologue allemand Bernhard Waldenfels, précisément: «L'étrangeté de moi-même ouvre des voies envers l'étrangeté de l'Autre» (Waldenfels 2010: 91).

Une expérience de l'étranger qui peut nous transformer et nous faire croître se fait autant en voyageant, en essayant de connaître l'Autre qu'en essayant

d'explorer les potentiels et les profondeurs évasives de soi-même. Ce sont les deux faces d'une même expérience, si attirante, si ambiguë, les deux aspects étroitement liés, peut-être inséparables. L'expression littéraire de ces questionnements est particulièrement pertinente car la littérature et l'art en général offrent un espace de la construction permanente de nos identités et de nos façons de se percevoir et de se raconter à nous-mêmes, vu qu'on peut constater avec Waldenfels que «Le sujet moderne se montre comme un être qui n'a pas sa place et qui la cherche» (Waldenfels 2010: 23).

La résistance nervalienne au discours eurocentrique dans son *Voyage en Orient* est un exemple d'une tentative artistique de résister aux idées dominantes occidentales souvent conditionnées par les majeurs enjeux politiques de l'époque. Cette œuvre nous offre une expression littéraire de l'expérience de l'étranger vécu en voyageant qui sert comme une incitation à mettre à l'épreuve notre manière habituelle de concevoir le monde.

Nerval tente de remettre en question la perspective occidentale liée à la présence coloniale et les principales idées reçues européennes concernant les mœurs orientales grâce à son rapprochement au point de vue de l'Autre, lié à son questionnement de la structure fixe de nos identités. Néanmoins, il faut souligner que *Voyage en Orient* reste, jusqu'à un certain degré un texte paradoxal, où s'affrontent une logique mythique, où Nerval emporte avec lui les présupposés qui ont construit son imaginaire (soleil noir, alchimie, ésotérisme, figures mythiques d'Isis et des filles du feu), et une logique "réaliste" (post-colonialiste avant la lettre) où il apprend à déconstruire les préjugés occidentaux en les confrontant à la réalité de l'Orient.

Également, il faut préciser que *Le voyage en Orient* de Gérard de Nerval ne sort pas de la tendance romantique à la liberté de la fantaisie, à l'abandon aux rêves qui contribueront à la reconstruction et à la condensation de la réalité rencontrée et vécue. Les expériences personnelles de Nerval se transforment selon cette logique et les analyses et recherches érudites démontrent alors que, comme le souligne Gerald Schaeffer:

Nerval n'a pas traversé l'Europe de Paris à Vienne, ni vu Constance comme une promesse de Constantinople; il s'attribue, au Caire, l'achat d'une esclave, acquise en réalité par son compagnon de route; s'il n'aperçoit, sans doute, Cythère et son gibet qu'en rêve, rien n'a jamais confirmé la véracité de l'intrigue amoureuse qu'il situe chez les Druses du Liban. ... Du séjour à Vienne de l'hiver 1839-1840 et du voyage en Orient de 1842-1843, il reconstitue un seul itinéraire... (Schaeffer 1967: 9).

Effectivement, Nerval n'arrive pas en observateur distanciée, résolument scientifique et impartial, à la manière des voyageurs du siècle des Lumières, déterminés à livrer des synthèses objectives de pays visités, souvent en fonction de la critique de l'ordre social dans leur propre pays. Nerval arrive en poète, en créateur qui choisit et réarrange les éléments, en fonction des questionnements de son monde intérieur. Cependant, on pourrait considérer que ce voyage constitue un temps fort de son expérience de la différence, quoique placée sous le sceau de l'écartèlement entre sa tentation de transfigurer le réel par le biais de ses projections

mentales frottées de mythoconscience et sa tentative pour s'approprier un autre point de vue sur le monde en se décentrant par rapport à sa vision d'origine.

Dans une certaine mesure, ce récit nous incite à un recul par rapport à la conception univoque d'Edward Saïd qui désignait l'orientalisme en tant que «une suite de restrictions dans le domaine de la pensée» (Saïd 2000: 60) qui imposait une vision rigide où les motifs des intellectuels et des artistes européens n'étaient pas fondamentalement différents de ceux de l'impérialisme politique des états. Dans son fameux *Orientalisme*, Saïd désignait les restrictions et les contraintes d'orientalisme en tant que: «négligence, essentialisation, privation de la culture de l'Autre, d'un peuple ou d'une région géographique de son humanité» (Saïd 2000:147). Ainsi, selon lui, l'orientalisme «considère l'Orient non seulement comme quelque chose qui soit mis au jour pour l'Occident, mais aussi, comme quelque chose qui est resté fixé dans le temps et dans l'espace à cause de l'Occident» (Saïd 2000: 147).

Néanmoins, l'intérêt européen pour l'Orient comportait aussi bien un authentique respect de la culture de l'Autre qui a apporté de véritables remises en question des canons culturels européens, en particulier chez les écrivains et les peintres du 19^e et du début du 20^e siècle.

L'idée de la fluidité identitaire que Nerval élabore dans son récit de voyage est un moyen de concevoir le recul et la distance nécessaire des discours dominants qui construisent les cadres de nos pensées et de nos images de soi et de l'Autre. La distance que Nerval établit par rapport à son identité et à ses attaches familiales ou nationales est, d'une certaine manière liée à son drame intérieur et à son besoin de se réinventer: «L'introverti se livre sur les événements de sa vie à tout un travail de refonte: il transpose, combine, atténue ou embellit les faits, la dissimulation pouvant aller de pair avec l'exhibitionnisme» (Cellier 1956: 5).

Au niveau plus général, une certaine réinvention des faits est inévitable dans toute écriture viatique, comme, effectivement, il n'existe ni le moyen ni l'intérêt artistique d'essayer de reconstituer par l'écriture toute la vérité des moments vécus. Cependant, bien que cela puisse sembler une évidence incontestable, et même banale, le public était souvent en attente d'une vérité absolue, sans comprendre l'aspect illusoire et réducteur d'une tentative pareille. Ainsi, Daniel-Henri Pageaux rappelle à ceux qui peuvent nourrir de telles attentes que:

Le voyageur peut, avec plus ou moins de mélancolie, ou d'humeur, faire sienne la remarque que Sterne prête à son personnage qui tente d'écrire son autobiographie (Tristan Shandy, IV, 14): «Je ne me rattraperai jamais». Le voyageur qui voudrait capter, par les vertus de l'écriture, le temps même de son voyage ressemblerait fort au peintre de Marseille observé par André Breton ou le narrateur de Nadja: l'artiste, «étrangement scrupuleux» dans sa peinture d'un coucher de soleil, voulait rivaliser avec la lumière inexorablement déclinante; il a fini par couvrir son tableau de taches, tout en étant sans cesse en retard sur l'événement météorologique qu'il avait choisi de fixer (Pageaux 1994: 35).

Cependant, ce besoin de se réinventer que démontre Nerval se situe au niveau plus profond, elle est inséparable de son besoin de mener sa vie comme l'héros d'un roman: «D'une façon plus subtile encore, il aime, remarque Nerval lui-même,

à conduire (sa vie) comme un roman, et (il se) place volontiers dans la situation d'un de ces héros actifs et résolus qui veulent à tout prix créer autour d'eux le drame» (Cellier 1956: 5,6).

Le détachement de Nerval des attaches identitaires familiaux ira jusqu' au rejet du nom paternel: «l'adoption d'un pseudonyme, qui est une façon de rejeter le nom du père; et Nerval, qui à l'occasion rattache son ascendance paternelle à une lignée germanique et seigneuriale, ira dans son délire jusqu'à nier la paternité d'E. La brunie en se proclamant le fils de Lucien Bonaparte» (Cellier 1956: 13).

Son détachement envers les attaches de sa ville natale est aussi manifeste, comme le souligne Cellier: «il en mesurait la valeur toute relative avec une lucidité parfaite: J'aime beaucoup Paris, où le hasard m'a fait naître, - mais j'aurais pu naître aussi bien sur un vaisseau...» (Cellier 1956: 8).

Cette fluidité identitaire est la base d'une fluctuation et d'un renouvellement constant de nos points de vue, qui laisse toujours sa place à la parole de l'Autre et à sa perspective. Cette conception est proche de l'idée gadamérienne d'un dialogue interculturel où le soi serait toujours prêt à se remettre en question et à se reconstruire et avec la conception de l'expérience de l'étranger dans la phénoménologie de Bernhard Waldenfels. Comme l'indique Fred Dellmair, pour Gadamer, «précisément comme dans le cas du dialogue hermeneutique, le but du dialogue interculturel n'est pas d'arriver à un consensus fade ou à une uniformité des croyances, mais à encourager un processus progressif de l'apprentissage qui inclura des transformations possibles» (Dellmair 2009: 32). Gadamer indique que la compréhension «ne se rehausse simplement envers une convergence consensuelle ou envers un effort de "repete quelque chose apres quelqu'un", mais represente plutot, une disposition de entrer dans une zone liminaire ou un entre-espace entre soi-même et l'autre, donc, en se situant dans l'espace ouvert du dialogue et de questionnement mutuel» (Gadamer 1989).

Selon Bernhard Waldenfels, il s'agit d'une expérience créative, où nous reconstituons nos propres fondements intellectuels:

Le dérèglement des sens que Rimbaud attribue à la poésie s'applique à toutes les formes véritables d'étrangeté. Nous nous heurtons ici à une barrière qui prémunit contre toutes les formes d'appropriation visant à ramener l'étranger au propre ou à renfermer la faille entre le propre et l'étranger avec les moyens d'une raison communicationnelle. (...) Si nous considérons la possibilité que le répondre ne fait pas simplement que restituer, transmettre et accomplir un sens déjà existant, mais que, au contraire, le sens naît dans le répondre lui-même, alors nous nous heurtons au paradoxe d'une réponse créative dans laquelle nous donnons ce que nous n'avons pas. (...) La où de nouvelles pensées naissent, elles n'appartiennent ni à moi ni à l'autre. Elles naissent entre nous. Sans cet entre-deux, il n'y aurait aucune inter-subjectivité et aucune inter-culturalité qui mériteraient leur nom. Il ne resterait que la simple extension ou démultiplication du propre, et l'étranger aurait toujours déjà été réduit au silence (Waldenfels 2005: 58, 59).

Les explorations identitaires nervaliennes révèlent une approche particulière au traitement de l'Autre dans son récit. Il s'agit d'une nouveauté par rapport à ses

prédécesseurs romantiques, Chateaubriand et Lamartine², trop figés dans l'image qu'ils avaient créée de leur identité personnelle ou nationale. À l'opposé, selon la sensibilité nervalienne, l'identité est un concept flou, en incessante exploration, en recomposition permanente, ce qui le rapproche aux conceptions modernes dans la sociologie et la psychologie sociale.³ La «mort du sujet» qui a troublé les esprits du XXe siècle est déjà annoncée dans son œuvre, où elle sert à se distancier des discours dominants qui nous encadrent dans une image de soi servant souvent à des buts idéologiques qui nous dépassent. Et c'est précisément cette fluidité qui lui permet un rapprochement de l'Autre, une expérimentation de ces conditions, et un nouveau sens du respect:

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 XIXe siècle, l'un des rares textes ou affleure, de façon certes ambiguë, la conviction que, pour reprendre les termes de M. Auge, «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 cœur de son œuvre. (...) L'œuvre 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 pluridetermination et le caractère multidimensionnel (...) de l'identité, qui, précisément, sera amplifiée par la rencontre de l'altérité culturelle (Barthélemy, «Littérarité et anthropologie dans le voyage en Orient de Nerval», <http://www.bmlisieux.com/inédits/anthropo.htm>)

Dans la pensée moderne, l'Autre est admis comme partie constitutive de notre identité: « Les hommes ne sont pas des atomes regroupés après coup dans une société; leur interaction est essentielle pour l'identité même de l'espèce (toi est posé au même temps que moi), et l'individu irréductible présuppose l'intersubjectivité» (Todorov 2003: 46).

Nerval se montre conscient de l'importance de la rencontre interculturelle qui offre l'opportunité d'un enrichissement intérieur et du dépassement des cadres de pensée conventionnels conditionnés par les contours de notre identité culturelle.

Ce qui différencie le récit de Nerval de ceux de ces prédécesseurs, c'est que son regard n'est pas dirigé principalement envers le passé européen, envers les éléments de l'identité européenne cachés en Orient, mais plutôt envers la réalité vécue de l'Autre oriental. L'Occident en Orient n'attire pas en priorité son attention, ce n'est pas le but principal de sa recherche. René Chateaubriand, l'initiateur de la mode ses voyages en Orient du 19 siècle, déclarait chercher les Grecs, et surtout les Grecs morts: «Pendant le repas, le chef de la loi m'avait fait faire plusieurs questions par Joseph: il voulait savoir pourquoi je voyageais, puisque je n'étais ni marchand ni médecin. Je répondis que je voyageais pour *voir*

² Voir: René Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, Garnier Frères, Paris 1800 y Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, Velhagen und Klasing, Leipzig, 1894.

³ Voir a ce propos, Smith, Anthony, *Nacionalni identitet (L'identité nationale)*, Biblioteka XX vek, 2010, 308. p. et Verkyten, Maykel, *The social Psychology of Ethnic identity*, Psychology Press Hove, New York, 2006, 296p.

les peuples, et surtout les grecs qui étoient morts» (Chateaubriand 1800: 140). À l'encontre de Chateaubriand enchanté par les ruines grecques, Nerval «n'a pas la passion des ruines et des nécropoles. S'il fait comme tout bon touriste une excursion aux Pyramides, il ne s'entête pas avoir Thèbes et Louqsor» (Cellier 1956: 96).

Effectivement, s'intéresse plutôt à la démystification de la réalité vécue des hommes (et des femmes) vivants. Cette intention est annoncée clairement dans une lettre à son père: «Les mœurs des villes vivantes sont plus curieuses à observer que les restes des cités mortes et nous avons été servis à souhait par les circonstances» (Marsan, 1911: 130). Ainsi, il change même le «modèle de périple idéal: Egypte, Palestine, Liban, Asie Mineure, Constantinople, Athènes, Grèce», en effaçant la Palestine et la Grèce de cet «Itinéraire circulaire inventé par Chateaubriand repris sans cesse par la suite».

Une de ses réflexions sur sa position de voyageur-narrateur nous aide à comprendre comment il envisageait son statut d'intermédiaire entre les deux civilisations en contact:

...l'Européen qui passe, cherchant à rapporter dans son pays quelque chose de vrai sur les mœurs étrangères, sur des sociétés sympathiques partout aux nôtres, et vers lesquelles la civilisation franque jette aujourd'hui des rayons de lumière... Dans le Moyen Âge, nous avons tout reçu de l'Orient, maintenant, nous voudrions rapporter à cette source commune de l'humanité les puissances dont elle nous a doués, pour faire grande de nouveau la mère universelle (Nerval 1851: 353-354).

Effectivement, il peut paraître que Nerval ne se distancie pas tout à fait de la position principale du discours occidental issu de la domination coloniale que l'Occident apporte les lumières de la civilisation à l'Orient. Cependant, il est à la fois évident que Nerval prend un recul par rapport à ce poncif, en le relativisant et en considérant les apports du progrès comme réciproques au lieu que comme univoques. La place de l'Orient dans les apports au cours du progrès est indiscutable et exceptionnelle dans ses yeux et il le souligne.

Les pays qu'il visite sont l'Égypte, la Libye et la Turquie. S'il s'intéresse à la religion, c'est plutôt à la religion orientale. Nerval explique vers la fin de son récit son dessin illuministe d'une façon simple et claire:

Dois-je me défendre près 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 Égypte, panthéiste au milieu des Druses et dévot sur les mers aux astres-dieux de la Chaldée; mais à Constantinople, j'ai compris la grandeur de cette tolérance universelle qu'exercent aujourd'hui les Turcs (Nerval, op. cit.: 374).

Une tolérance universelle et un Dieu qui dépasse les bornes des religions et des langues distinctes sont les valeurs suprêmes et l'aspiration nervalienne à ce

dépassement des bornes étroites est explicite, est ineffaçablement de sa quête d'une renaissance intérieure en Orient, ce lieu où l'on allait se ressourcer⁴.

L'intention de la déterritorialisation est réalisée très soigneusement. Nerval se décide pour le déguisement, une pratique jadis issue de la prudence, mais aussi de la curiosité. Jean-Claude Berchet accentue l'idée de la transgression symbolique effectuée par ce jeu de masque, naissant autant d'une simple curiosité que du besoin de sortir de soi pour se permettre une transformation et un enrichissement intérieur:

Changer de vêtement, c'est presque changer de peau. «Nous voici, pour bien des jours, écrit-il au début du Désert, dépêtrés de nos jaquettes occidentales, libres et peut-être embellis dans de longs burnous et de longs voiles». Au siècle du col dur, cette allégresse révèle un bonheur physique (être à son aise); elle révèle aussi une transgression symbolique: renoncer à soi pour se faire autre⁵ (Berchet 1985: 16).

Il s'agit, dans ce jeu de déguisement, d'une tentative de sortir d'un moule de soi, d'une forme développée dans des circonstances particulières, où l'on ne vivait pleinement qu'une partie de soi. Donc, dans son besoin de sortir de son moule habituel, pour explorer les possibilités d'être un autre, Nerval se déguise en oriental:

Avec les deux bonnets superposés, le cou découvert et la barbe taillée, j'eus peine à me reconnaître dans l'élégant miroir incrusté d'écaille que me présentait le barbier. Je complétais la transformation en achetant aux revendeurs une vaste culotte de coton bleu et un gilet rouge garni d'une broderie d'argent assez propre (Nerval 1851: 172).

Cet acte le remplit d'enthousiasme à quoi se mêle l'effet comique du regard inversé, si cher à la narration nervalienne: «Ce dernier ajustement paraît si ridicule aux Orientaux, que dans les écoles on conserve toujours un chapeau de Franc, pour en coiffer les enfants ignorants ou indociles: c'est le bonnet de l'âne de l'écolier turc» (Nerval op. cit.: 172, 173).

Les préparations pour mener sa vie d'oriental impliquent également un changement d'habitation. Il quitte l'hôtel européen où il était logé, pour s'installer dans une maison orientale «J'aime mieux, pour moi, essayer de la vie orientale tout à fait» (Nerval op. cit.: p.99), souligne-t-il sa décision. Le Caire offrait à Nerval une possibilité de l'abandon de soi: «La capitale offrait avec ses cinquante-trois quartiers un terrain privilégié au vagabond épris de courses capricieuses et qui cherche à se perdre *sans interprète et sans compagnon*» (Cellier, op. cit.: 96).

Cette transformation extérieure marque le désir d'une transformation intérieure. Nerval est le voyageur par excellence dans le sens que souligne Daniel-Henri Pageaux, selon qui l'écrivain-voyageur «est narrateur, acteur, expérimentateur et objet d'expérimentation...» (Pageaux, 1994: 32) Décidément, Gérard de Nerval ne

⁴ Vid. Gyu Barthelemy, *Images de l'Orient au XIXe siècle*, Paris, Bertrand Lacoste, 1992, p.18.

⁵ Jean-Claude Berchet, *Le voyage en Orient, anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris 1985, p.16.

craint pas de se laisser être objet d'expérimentation, au contraire, c'est précisément en cela qu'il prend le plus de plaisir, et il le fait avec une conscience aussi aiguë qu'ouverte.

La rigidité des habits de ses compatriotes en voyage, leur impossibilité de se distancier un instant de leurs rôles et de leurs positions identitaires habituels attristent Nerval, qui, lui-même est précisément en quête de ces instants de découvertes inattendues:

Nos gens du monde, même en Orient, ne consentiraient pas à se montrer hors de certains endroits reconnus convenables, ni à causer publiquement avec des personnes d'une classe inférieure, ni à se promener en négligé à certaines heures du jour. Je plains beaucoup ces gentlemen toujours coiffés, bridés, gantés, qui n'osent se mêler au peuple pour voir un détail curieux, une danse, une cérémonie, qui craindraient d'être vus dans un café, dans une taverne, de suivre une femme, de fraterniser même avec un Arabe expansif qui vous offre cordialement le bouquin de sa longue pipe, ou vous fait servir du café sur sa porte, pour peu qu'il vous voie arrêté par la curiosité ou par la fatigue (Nerval op. cit.: 144).

Dans *Nous et les Autres*, Tzvetan Todorov met en évidence que «Son comportement est donc exactement à l'opposé de celui de l'assimilateur: il va chez les autres, non pour les rendre semblable à soi, mais pour devenir comme eux » (Todorov 1989: 456).

La conscience nervalienne d'une certaine gratuité de nos identités, et la distance réflexive qu'il prend par rapport à sa propre identité sont davantage renforcées par le jeu de miroir qui introduit la conscience de notre identité dans le regard de l'Autre. Cette image ne correspond pas nécessairement à celle que nous avons de nous-mêmes, et sert souvent à la modifier, la questionner, l'amplifier. Comme le souligne Guy Barthélemy:

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. 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... (Ibidem)

La perception des européens en tant que Francs n'est pas réservée exclusivement aux orientaux. Les européens eux-mêmes se perçoivent dans les pays orientaux comme un groupe plus homogène que dans leur pays natal: «En voyage, on fait vite connaissance, et, en Egypte surtout, au sommet de la grande pyramide, tout Européen devient, pour un autre, un Franc; c'est à dire un compatriote; la carte géographique de notre petite Europe perd, de si loin, ses nuances tranchées...» (Nerval op. cit.: 239).

Donc, une certaine méfiance à s'identifier à l'image de soi imposée par des conditionnements culturels est la voie ouverte par Nerval envers une appréciation de soi et de l'Autre plus libre des discours dominants supportés par des préjugés et stéréotypes véhiculés dans l'imaginaire occidental de son époque.

Les stéréotypes en tant que tels sont indiscutablement présents, avec un rôle particulier dans notre perception et réflexion, comme l'expression du processus de la catégorisation, inhérent à toute perception. Aussi, dans une certaine mesure, ils contribuent à la rapidité du traitement et de la classification des informations. Mais ce processus n'est pas mécanique, comme on le croyait. De plus, les informations fournies de cette façon ne sont pas nécessairement erronées. Enfin, il est admis actuellement que la nature des stéréotypes n'est pas figée, mais flexible et varie en fonction des circonstances et du contexte culturel.

Nerval se distingue de ses précurseurs romantiques, en se donnant comme objectif un combat assidu contre les préjugés européens typiques sur l'Orient, en essayant d'aller au-delà du jeu des costumes, des conventions et des rôles sociaux, pour creuser jusqu'aux profondeurs floues et instables de nos identités. Nerval sera le premier à créer des personnages indigènes dont l'individualité dépasse le cadre de la catégorisation des groupes homogènes. Gérard Schaffer souligne aussi que l'individualité féminine représentée par Nerval est toujours, jusqu'à un certain degré en fonction de sa quête symbolique d'un éternel féminin, d'une femme rédemptrice: «Des les premiers chapitres consacrés au Caire et à ses habitants, un mouvement général mène les personnages du collectif et de l'anonymat à l'individu secret et symbolique» (Schaffer, op. cit.: 318). Le portrait de l'esclave javanaise est un exemple intéressant de l'individualisation d'une indigène, quoique ses traits personnels soient souvent précisément ceux qu'on trouve dans les généralisations stéréotypées. La tentative nervalienne est assez réussie, parfois, l'originalité de son esprit nous démontre des explorations tout à fait modernes, parfois, il se situe quand-même dans certains cadres de l'esprit de son époque. De même, il tentera de dépasser certains préjugés en démontrant les faits masqués qui les démentent, mais, quand il ne s'agit pas de ses propres témoignages, il s'appuie sur les scientifiques orientalistes dénoncés par Edward Saïd, dans son fameux sinon controversée *Orientalisme* en tant que propagateurs d'un discours complice de la domination européenne⁶.

Quant à l'évolution et à la flexibilité des stéréotypes, on voit surtout le changement par rapport au mythe du progrès et à l'image d'un Orient immobile et immuable. Nerval et, plus tard, Baudelaire seront les premiers à contester le progrès, son engrenage impitoyable qui nivelle la vie en Occident, tandis que l'Orient devient le lieu qui offre un contrepoids aux menaces de l'industrialisation et de la mécanisation de l'existence. Cependant, ce même Orient n'est pas perçu et représenté par ces auteurs comme une oasis inattaquable par le mouvement du progrès:

⁶ Dans son récit de voyage, Nerval s'appuie sur l'œuvre de Wiliame Lane, l'un des orientalistes le plus reconnus de son époque, désigné par Edward Saïd en tant que l'un des propagateurs du discours orientaliste en Occident.

Témoin passionné des mœurs orientales, le poète aperçoit déjà le drame qui se fera virtuel dans *Aurélia*: à mesure, en effet, qu'il s'enchanté à retrouver les paysages et les habitants qui, analogiques des époques primitives, promettent un bonheur futur, il ne manque jamais, dans un second mouvement, de voir la décadence présente dont souffrent aussi bien les villes et les monuments que les êtres vivants et la beauté des femmes (Schaffer, op. cit.: 318).

Parmi les images typiques à travers lesquelles l'Orient existe dans l'imaginaire européen, nous discernons avec Guy Barthélemy six grands axes de la représentation de l'Orient en Occident, plus particulièrement en France. Ce sont l'Orient des *Mille et une nuits*, l'Orient exotique, l'Orient voluptueux, l'Orient religieux, l'Orient où l'on va renaître et l'Orient despotique. Cependant, les représentations positives, celles d'un Orient exotique, voluptueux, ou religieux qui offre la promesse d'une renaissance spirituelle ou sensuelle sont le plus souvent développées en contraste avec le prosaïsme de la vie bourgeoise dont on voulait se sauver:

Par les voyageurs de cette époque d'une modernisation et industrialisation inexorable des espaces occidentaux, l'Ailleurs oriental est rêvé 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» (Guy Barthélemy, «Littérarité et anthropologie dans le voyage en orient de Gérard de Nerval», <http://www.bmlisieux.com/inédits/anthropo.htm>).

L'un des exemples les plus fréquents de l'ouverture nervalienne envers l'Autre est son appréciation de différents aspects de sa religion. En témoigne, par exemple, son manque de jugement envers des soldats de Napoléon qui s'engagèrent auprès des souverains orientaux, inséparable des questions autour des changements identitaires:

Quelques-uns adoptèrent la religion et les mœurs des peuples qui leur donnaient asile. Le moyen de les blâmer? La plupart, nés pendant la révolution, n'avaient guère connu de culte que celui des théophilanthropes ou des loges maçonniques. Le mahométisme, vu dans les pays où il règne, a des grandeurs qui frappent l'esprit le plus scientifique. Mon hôte s'était livré jeune encore à ces séductions d'une patrie nouvelle (Nerval op. cit.: 120).

Nous pouvons deviner ici un certain regret nervalien du manque de sentiment religieux en France, ce qu'on peut envisager dans les termes de la déflation du sacré en Occident, surtout accentué au XIXe siècle.

Parmi les aspects de la culture de l'Autre pour lesquelles il éprouve une appréciation particulière, Nerval nous présente une certaine idée de l'égalité et la possibilité de l'ascension sociale dans la société musulmane:

Tu auras beau faire, en restant chrétien, tu seras toujours ce que tu es: ta vie es clouée là; on n'a jamais vu en Europe un domestique devenir seigneur. Chez

nous, le dernier des valets, un esclave, un marmiton, devient émir, pacha, ministre; il épouse la fille du sultan: l'âge n'y fait rien; l'espérance du premier rang ne nous quitte qu'à la mort (Nerval op. cit.: 146).

Comme le titre original de son ouvrage était *Les femmes de Caire*, il n'est pas surprenant que parmi les préjugés les stéréotypes qu'il essaye de démystifier une grande partie de son attention est portée envers ceux concernant la condition des femmes orientales.

L'un des aspects de leur condition qu'il se sent poussé à éclairer, est la question de la polygamie. Entre autres, le lecteur fait la connaissance des lois qui réglementent le comportement dans le harem, ce lieu souvent inconnu et imaginé au gré de sa fantaisie. Nous voyons la volonté nervalienne d'instruire ses lecteurs autant que de les amuser. Aussi, c'est un nouvel élément dans sa tentative de débarrasser ses lecteurs des préjugés répandus sur l'Orient. On apprend ainsi que le mari dort dans une chambre à part, que les femmes se couchent sur les divans, habillées, et que leurs esclaves dorment dans les grandes salles...

...La loi défend aux hommes, ainsi qu'aux femmes, de se découvrir les uns devant les autres à partir de la gorge. Le privilège du mari est de voir librement la figure de ses épouses; si la curiosité l'entraîne plus loin, ses yeux sont maudits: c'est un texte formel.

- Je comprends alors que le mari ne tienne pas à passer la nuit dans une chambre remplie des femmes habillées, et qu'il aime autant dormir dans la sienne; mais s'il emmène avec lui deux ou trois de ces dames...

- Deux ou trois! s'écria le cheik avec l'indignation; quels chiens croyez-vous seraient ceux qui agiraient ainsi? Dieu vivant! est-il une seule femme, même infidèle, qui consentirait à partager avec une autre l'honneur de dormir avec son mari... Est-il ainsi que l'on fait en Europe?

- En Europe! répondis-je; non, certainement; mais les chrétiens n'ont qu'une femme et ils supposent que les Turcs, en ayant plusieurs, vivent avec elles comme avec une seule;

- S'il y avait, me dit le cheik, des musulmans assez dépravés pour agir comme le supposent les chrétiens, leurs épouses légitimes demanderaient aussitôt le divorce, et les esclaves elles-mêmes auraient le droit de les quitter.

- Voyez donc, dis-je au consul, quelle est encore l'erreur de l'Europe touchant les coutumes de ces peuples. La vie des Turcs et l'idéal chez nous de la puissance et du plaisir et je vois qu'ils ne sont seulement pas maîtres chez eux (Nerval op. cit.: 217-218).

Dans ce dialogue se rejoignent le sérieux et l'humour, une apparente légèreté sert à introduire des connaissances qui délivreront le public de certaines des erreurs typiquement européennes. Nous faisons ainsi la découverte du droit au divorce, et non moins intéressant, du droit de l'esclave de quitter son maître. Sous l'apparente note de légèreté, Nerval fait une tentative d'éclaircissement de la position de la femme orientale, si souvent représentée comme parfaitement soumise dans l'imaginaire européen.

La suite de ce dialogue démasquant la vie conjugale nous apprend que la position sociale de la jeune fille contribue à son statut en tant qu'épouse. Ainsi, les filles des strates sociales élevées ont le privilège d'être les seules épouses de leurs maris. Dans d'autres cas, le nombre maximal d'épouses est limité à quatre.

Il reste, bien sûr, la possibilité réservée à tous les hommes orientaux de posséder des esclaves. Mais, selon Nerval cela n'est pas trop éloigné de la possibilité réservée aux chrétiens d'avoir des maîtresses. Donc, ce passage sur la vie matrimoniale et le lieu commun très pittoresque des harems sert à Nerval à rapprocher les européens des orientaux, à montrer que l'écart entre les coutumes chrétiennes et les coutumes musulmanes n'est pas aussi grand que les apparences le laisseraient supposer. L'Europe et l'Orient ne sont donc pas si loin que l'on croit.

... mais ils aiment mieux, en général, se borner à une épouse légitime et avoir de belles esclaves, avec lesquelles encore, ils n'ont pas toujours les relations les plus faciles, surtout si leurs femmes sont d'une grande famille.

- Pauvres Turcs! m'écriai-je, comme on les calomnie! Mais il s'agit simplement d'avoir ça et là des maîtresses, tout homme riche en Europe a les mêmes facilités (Nerval op. cit.: 218).

En fait, Nerval tente de démystifier le stéréotype de l'homme oriental entouré par une multitude de femmes, fort enraciné dans l'imagerie européenne. Cette fantaisie européenne a été particulièrement nourrie et répandue à travers les scènes de genre typiques de l'orientalisme dans la peinture. Une grande majorité de ces toiles et particulièrement les plus influentes dans la formation esthétique occidentale peignent les harems. La majorité de ces artistes n'avait pas été autorisée d'accéder à l'intérieur des sérails authentiques. Leurs représentations de ces lieux mystérieux étaient alimentées par leur propre fantaisie et par des idées reçues. Ainsi éclorent un monde d'intérieurs luxueux, décorés avec exubérance et peuplés d'odalisques luxuriantes, nues ou vêtues dans des costumes orientaux, mais parfois ayant les traits européens sous ces costumes exotiques. L'un des représentants typiques de cet imaginaire pictural est Jean-Auguste-Dominique Ingres (1780–1867) qui n'a jamais voyagé en Orient, et qui utilise le harem pour peindre un idéal d'érotisme sous la forme d'odalisques voluptueuses, comme dans son fameux *Bain turc* ou *Grande Odalisque*. Parmi d'autres se distingue Jean-Léon Gérôme (1824-1904) avec son *Intérieur grec*, peint en 1850.

Pour montrer à quel point les Occidentaux ont tendance à se tromper en considérant la femme musulmane traitée sans suffisamment de respect, Nerval recourt à la comparaison de certains aspects de différentes religions, concernant l'appréciation et le rôle de la femme dans la société:

Moïse établissait que l'impureté de la femme qui met au jour une fille et apporte au jour une nouvelle cause de péché doit être plus grave que celle de la mère d'un enfant mâle. Le Talmud excluait les femmes des cérémonies religieuses et leur défendait l'entrée du temple. Mahomet, au contraire, déclare que la femme est la gloire de l'homme; il lui permet l'entrée des mosquées, et lui donne pour modèles Asia, femme du pharaon, Marie, mère du Christ, et sa propre fille Fatima (Nerval op. cit.: 349).

Parmi les contributions du mahométisme à la condition féminine, Nerval souligne le droit de posséder et d'hériter, introduit par le prophète:

Quant aux femmes veuves ou libres à un titre quelconque, elles ont les mêmes droits que les hommes; elles peuvent acquérir, vendre, hériter; il est vrai que l'héritage d'une fille n'est que le tiers de celui du fils; mais, avant Mahommed, les biens du père étaient partagés entre les seuls enfants capables de porter les armes (Nerval op. cit.: 350)⁷.

On ne peut pas omettre de constater qu'une grande partie de l'Appendice nervalien est tirée de l'œuvre très connu *Mœurs des Egyptiens modernes* de William Lane⁸, que Edward Saïd classe parmi les représentants les plus influents de l'orientalisme scientifique: «Dans tous les cas, l'Orient existe à cause de l'observateur européen, de plus, dans la catégorie où se trouvent les Egyptiens de Lane, l'égo orientaliste se voit très bien, quoique son style insistât sur une impersonnalité impartiale (p.216) ... Lane a voulu donner l'impression que son étude était l'œuvre d'une description directe, non embellie et neutre, tandis qu'en effet, elle était le produit d'un grand travail d'édition (l'œuvre qu'il avait écrit n'était pas celui qu'il a publié en fin)» (Saïd, op. cit.: 216).

Le nom de M. Lane n'apparaît pas seulement dans un endroit de cet Appendice, on le retrouve assez souvent: «Tous les musulmans ne sont pas si rigides au sujet des femmes, car M Lane, auteur de ces détails intéressants, dit qu'un de ses amis, musulman, lui a fait voir sa mère» (Nerval op. cit.: 358).

Déjà dans la page suivante, son nom apparaît en accompagnant les remarques à propos de la possibilité de plusieurs divorces avec une même femme. Cette fois, Nerval le cite: «Je puis, dit M. Lane, citer à l'appui de ce que j'avance, un cas où l'un de mes amis a servi de témoin... (Nerval op. cit.: 359).

Évidemment, Nerval ne pouvait pas rester tout à fait à l'écart des influences du discours orientaliste, quoiqu'il ait cherché à vérifier, témoigner de ses propres yeux, et même, jusqu'à un certain point, vivre dans sa chair ce qu'il avait lu dans les livres des auteurs reconnus.

L'idée de l'acquisition et de la possession d'une esclave, difficilement acceptable aux yeux européens, est présente dans le récit comme une aventure amusante. Nerval avait besoin de comprendre un peu mieux le statut de ces esclaves orientales. Ce statut s'approche, selon des informations recueillies, de celui des enfants adoptés:

⁷ Ibid, p.

⁸ Edward William Lane (1801-1876), orientaliste anglais, a parti en Egypte en 1825, où il a passé trois ans, en offrant ensuite au public une description complète d'Egypte, avec un portfolio de cent et un dessin. Cet ouvrage n'a jamais été publié, mais ses *Mœurs des Egyptiens modernes*, qui en constituait une partie, a été publié séparément par the Society for the Diffusion of Useful Knowledge. Dans le but de perfectionner cet ouvrage, Lane a revisité Egypte en 1833-1835, demeurant principalement au Caire. Lane avait une résidence dans le quartier musulman, et, sous le nom de Mansur Effendi, il y a vécu comme un scientifique égyptien. Complètes avec des observations additionnelles recueillies pendant ces trois ans, *Modern Egyptians* ont apparu en 1836, et ont subitement été reconnus comme la meilleure description de la vie orientale et d'un pays oriental jusqu'alors publiée. Cet ouvrage a été suivi de 1838 à 1840 par une traduction des *Mille et une nuits*, avec des notes et illustrations, dans le but de faire de ce livre une sorte d'encyclopédie des mœurs orientales.

J'étais encore trop rempli des préjugés de l'Europe, et je n'apprenais pas ces détails sans quelque surprise. Il faut vivre un peu en Orient pour s'apercevoir que l'esclavage n'est là en principe qu'une sorte d'adoption. La condition de l'esclave y est certainement meilleure que celle du *fellah* ou du *rayah* libres (Nerval op. cit.: 164).

Dans le même passage, il fait allusion aux conditions du mariage Egyptien, en trouvant un parallèle entre celui-ci et l'acquisition d'une esclave. Enfin, il clôt ces réflexions avec une indication de ce qui, selon lui, témoigne de la douceur de l'esclavage en Orient: "...l'esclave mécontent d'un maître peut toujours le contraindre à le faire revendre au bazaar" (Nerval op. cit.: 150).

Mais ces paroles ne doivent pas dire qu'il accepte entièrement l'idée de l'esclavage comme telle. Dans des situations touchantes surtout, comme par exemple dans un marché à esclaves, ayant repéré, une femme pleurant (une seule, parmi toutes les autres toujours riantes) il sent monter en lui des sentiments de pitié envers les esclaves: «Quoi qu'on fasse pour accepter la vie orientale, on se sent français et sensible dans de pareils moments. J'eus un instant l'idée de la racheter, si je pouvais, et de lui donner la liberté» (Nerval op. cit.: 182).

Mais, tout de suite, pour rassurer Nerval, le drogman Abdalah lui explique que la femme, l'esclave favorite de son maître, pleure plutôt parce qu'elle ne veut pas le perdre. Dans cette situation-là, Nerval accentue la grande différence entre l'esclavage oriental et l'esclavage américain, incomparablement plus dur. Le vendeur d'esclaves s'empresse, aussi bien que l'interprète Abdalah, de rassurer un européen des conditions de la vie des filles qu'il lui offre: «Elles sont, dit-il, dans mon harem et traitées tout à fait comme les personnes de ma famille; mes femmes les font manger avec elles» (ibidem).

Chaque fois que l'ouverture d'esprit nervalien et son envie de ne pas juger les usages et coutumes de l'Autre se voient menacées par une découverte inacceptable pour l'esprit européen, Nerval laisse la parole à la figure de l'intermédiaire entre les européens et les orientaux, son interprète. Ainsi, la première impression que se fait Nerval se voit contrariée par l'explication du drogman. Nerval n'hésite pas à se mettre à nu dans sa difficulté à comprendre l'autre. Il accentue le besoin d'un intermédiaire, la figure du drogman est symptomatique de toutes les nuances de la situation qui échappent à la perception de la perspective occidentale. Cette figure intermédiaire, d'un tiers qui aide à prendre du recul, à se décentrer, n'était pas mise en avant avec cette fonction de remise en question de l'auteur lui-même dans les récits de Chateaubriand et de Lamartine. C'est une nouveauté intéressante, qui s'accorde bien avec l'ensemble de la tentative nervalienne de changement de perspective et de plus grande proximité avec l'Autre. Donc, nous voyons de nouveau, Abdalah s'empresse de clarifier un peu les choses:

Abdalah me dit que plusieurs d'entre elles n'appartenaient pas au marchand, et étaient mises en vente pour le compte de leurs parents, qui faisaient exprès le voyage du Caire, et croyaient préparer ainsi à leurs enfants la condition la plus heureuse. «Sachez, du reste, ajouta-t-il, qu'elles sont plus chères que les femmes nubiles» (Nerval op. cit.: 183).

Cette fois, cependant, Nerval reste de son avis, et ne cherche pas à comprendre l'Autre sur une question aussi sensible. Cette coutume lui reste étrange et inacceptable.

Cependant, après ses renseignements et ses visites aux marchés des esclaves, Nerval semble accepter que son attitude initiale n'était qu'un préjugé, un autre parmi les préjugés européens, dont il cherche à se débarrasser? Dans sa manière de présenter les différences culturelles Nerval est toujours soucieux de respecter le lecteur en lui laissant le plus grande marge d'appréciation.

C'est en cela que consiste la modernité de Nerval par rapport à Chateaubriand et à Lamartine. L'absence de jugement de la part de Nerval nous laisse juger d'autant plus nous mêmes. Il nous présente l'état tel quel, en essayant seulement de nous libérer de nos préjugés. Donc, Nerval est déterminé à démontrer à ses lecteurs que leur idée de l'esclavage est beaucoup plus dure que la forme que celle-ci prise en Orient. Il retrouve au bazar des esclaves souriantes, et il les décrit. Il nous fournit aussi certains faits qui témoignent d'une sorte de confort de leur statut. Cependant, le fait même qu'un être humain puisse se vendre, s'acheter, sans aller plus loin, n'est nullement une chose tolérable. Nerval choisit de nous présenter l'état des choses telles qu'il les avait devant les yeux, se gardant de faire des commentaires: «Les marchands offraient de les faire déshabiller, ils leur ouvraient les lèvres pour que l'on vit les dents, ils les faisaient marcher, et faisaient valoir surtout l'élasticité de leur poitrine» (ibidem).

D'abord, il laisse la scène même, l'énumération de ces actes faire son effet d'étonnement et de jugement, de désapprobation. Ensuite, il ajoute la gaieté apparente des esclaves offertes, pour atténuer le premier effet:

Ces pauvres filles se laissaient faire avec assez d'insouciance; la plupart éclataient de rire presque continuellement, ce qui rendait la scène moins pénible. On comprenait d'ailleurs que toute condition était pour elles préférable au séjour de l'okel, et peut-être même à leur existence précédente dans leur pays (Nerval op. cit.: 164).

Dans un autre marché d'esclaves, Nerval est de nouveau accueilli par des éclats de rire. Le lecteur est dans une sorte de perplexité, et conduit à se méfier des jugements trop rapides. Nerval essaie d'offrir au lecteur une sorte de possibilité de nuancer ce qui est d'habitude sans aucun doute inacceptable.

Cependant, en dépit de toute ouverture d'esprit nervalien, une partie de ses remarques faites pendant sa recherche de l'esclave nous étonnent par une sorte de racisme. S'agit-il d'un humour raciste? On peut s'interroger sur les sentiments de Nerval, et sur les formules qu'il utilise pour exprimer sa pitié.

L'examen ne fut pas long; ces pauvres créatures avaient des airs sauvages fort curieux sans doute, mais peu séduisants au point de vue de la cohabitation. La plupart étaient défigurées par une foule de tatouages, d'incisions grotesques, d'étoiles et de soleils bleus qui tranchaient sur le noir un peu grisâtre de leur épiderme. À voir ces formes malheureuses, qu'il faut bien s'avouer humaines, on se reproche philanthropiquement d'avoir pu quelquefois manquer d'égards pour le

singe, ce parent méconnu que notre orgueil de race s'obstine à repousser. Les gestes et les attitudes ajoutent encore à ce rapprochement, et je remarquai même que leur pied, allongé et développé sans doute par l'habitude de monter aux arbres, se rattachant sensiblement à la famille des quadrumanes. (...) Quant à la principale de ces beautés nubiennes, elle ne tarda pas à reprendre son occupation première avec cette inconstance des singes que tout distrait, mais dont rien ne fixe les idées plus d'un instant (Nerval op. cit.: 165-166).

Enfin, Nerval finit par choisir et s'acheter une esclave javanaise. Cela nous offre un nouvel exemple de la conscience nervalienne du leurre de la couleur locale... «Je subis quelque temps cette fascination de la couleur locale, je l'écoutais bafouiller, je la voyais étaler la bigarrure de ses vêtements: c'était comme un oiseau splendide que je possédais en gage: mais cette impression pouvait-elle toujours durer?» (Nerval op. cit.: 193).

Par ailleurs, ne manque pas de réminiscences littéraires à propos l'histoire de son esclave, à laquelle il s'était intéressé: «Cela ressemblait à toutes les histoires d'esclaves possibles, à l'Adrienne de Térence, à mademoiselle d'Aïsse» (Nerval op. cit.: 204).

Bien sûr, il ne veut imposer à cette femme javanaise rien d'européen. Il n'a aucune envie d'affubler son esclave en lui imposant le costume européen: «Habiller une femme jaune à l'européenne, c'eut été la chose la plus ridicule du monde» (Nerval op. cit.: 193).

Un certain temps plus tard, en quittant le Caire, il lui offre la liberté. C'est à ce moment-là qu'il va entendre une réponse qui pourrait sembler stupéfiante à un européen qui ne connaît pas suffisamment l'esclavage oriental et l'associe à l'esclavage américain.

“Ma pauvre enfant, dis-je à l'esclave en lui faisant expliquer la situation, si tu veux rester au Caire, tu es libre.”

Je m'attendis à une explosion de reconnaissance.

Libre! dit-elle, et quoi voulez-vous que je fasse? Libre! Mais où irais-je? Revendez-moi plutôt à Abd-el-Kérim!

Mais ma chère, un Européen ne vend pas une femme; recevoir un tel argent, ce serait honteux.

Eh bien, est-ce que je puis gagner ma vie, est-ce que je sais faire quelque chose? Ne peux-tu pas te mettre au service d'une dame de ta religion?

A cette suggestion bienveillante de se mettre en service d'une dame de la religion, après sa libération, son esclave répondit à Nerval:

Moi, servante? Jamais. Revendez-moi: je serai achetée par un muslim, par un cheik, par un pacha peut-être, je puis devenir une grande dame! Vous voulez me quitter... menez-moi au bazar.”

Voilà un singulier pays où les esclaves ne veulent pas de la liberté (Nerval op. cit.: 232).

Par ailleurs, le moment de la libération de l'esclave laisse voir toute la force des habitudes qui l'avaient conditionnée, aussi bien que le jeu des perspectives inverses et l'ambiguïté du mot liberté. Pour l'esclave nervalienne, la liberté n'est point l'idéal le plus rêvé, au contraire, elle s'y est vivement opposée. Et l'ironie nervalienne y trouve une nouvelle source, qui ne manquera pas de laisser le lecteur interloqué.

Conscient des multiples entraves qui se présentent devant un voyageur désireux de décrire un pays étranger, Nerval a essayé de les surmonter, et de tracer de nouvelles voies d'exploration de l'Ailleurs, en expérimentant une tentative de se distancier le plus possible des cadres de la perception imposés par sa culture et par des identités qu'il y vit. On pourrait ajouter que la distance que Nerval prend par rapport à son identité nationale ou occidentale, et, plus précisément, la conception floue qu'il a de la notion d'identité se retrouvent très exactement dans la notion gadamérienne de compréhension qui dépasse toute rigidité identitaire: «Là où la compréhension se passe il n'y a pas seulement l'identité. Plutôt, comprendre, cela veut dire que l'on est capable de prendre la place de l'Autre, dans le but de dire ce qu'il a compris là, et ce qu'il a à dire en réponse»⁹.

Les tentatives nervaliennes d'un recul critique devant les préjugés européens se situent principalement dans le domaine des mœurs, de la religion, de la morale, de la politique et de la condition de la femme. Son récit nervalien témoigne avant tout d'une résolution d'assister à la vie orientale, sans hésiter à y sacrifier son confort, en préférant d'y prendre place au lieu d'être un spectateur distancié. Donc, il n'est pas question de douter de son envie d'explorer l'étranger au plus profond, qu'il s'agisse de découvrir des faits, des impressions ou des sensations.

Cependant, tout en respectant l'Autre et en désirant de s'ouvrir à lui, il n'abandonne pas sa quête mythique ni pendant son voyage, ni en le transposant dans ce récit qui se situe parmi ses meilleures œuvres littéraires. En se dépaysant, il ne se détache pas des préoccupations antérieures. Donc, si l'on peut constater qu'il a fait une tentative de «devenir l'Autre», cela ne nous empêche pas de comprendre que cela ne se produit que jusqu'à un certain degré, jusqu'à une certaine profondeur de son être. Effectivement, il ne se distancie pas de ce qui constituait son « moi » plus profond, de ses troubles, ses hantises, ses songes et images obsédantes. De l'autre part, ce «moi» n'est pas d'une structure fixe, aux contours identitaires stables, qui lui facilitent cette tentative de se distancier de la grille occidentale de lecture du monde.

Bibliographie

- Barthèlemey, Guy «Littérarité et anthropologie dans le *Voyage en orient de Gérard de Nerval*» <http://www.bmlisieux.com/inédits/anthropo.htm>.
 Barthèlemey, Guy (1992) *Images de l'Orient au XIXe siècle*, Paris, Bertrand Lacoste.
 Berchet, Jean-Claude (1985) *Le voyage en Orient, anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Robert Laffont, coll. «Bouquins», Paris.
 Celier, Léon, (1956) *Gérard de Nerval, l'homme et l'oeuvre*, Hatier-Boivin, Paris.

⁹ Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989, p. 96.

- Chateaubriand, René *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, Garnier Frères, Paris, 1800.
- Dallmayr, Fred «Self and Other: Gadamer and the hermeneutics of difference», *Yale Journal of Law & the Humanities*, 5 (1993), 507-20.
- Dallmayr, Fred: «Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practicein», *Ethics & Global Politics, Vol. 2, No. 1, 2009, pp. 2339*
- Gadamer, Hans-Georg «Letter to Dallmayr», in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer, eds., Albany, State University of New York Pressw, 1989.
- Marsan, Jules *Correspondance de Gérard de Nerval, (1830-1855) avec une introduction et des notes par M. Jules Marsan*. Paris, *Mercure de France*, 1911, in-12, 343 pp.
- Michelfelder, Diane P. et Palmer Richard E., *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Nerval, Gérard de (1851) *Voyage en Orient*, Charpentier, Paris,
- Pageaux, Daniel-Henri (1994) *Littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris.
- Saïd, Edward (2000) *Orientalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Schaffer, Gerard *Le Voyage en Orient de Nerval*, Editions de la Baconniere, Neuchatel, 1967, p.9.
- Smith, Anthony, *Nacionalni identitet (L'identité nationale)*, Biblioteka XX vek, 2010, 308. p.
- Todorov, Tzvetan (2003) *Nesavršeni vrt (Le jardin imparfait)*, Geopoetika, Beograd.
- Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les Autres*, Seuil, Paris.
- Verkyiten, Maykel, *The social Psychology of Ethnic identity*, Psychology Press Hove, New York, 2006, 296. p.
- Waldenfels, Bernhard (2005) *Topografija stranog: studije o fenomenologiji stranog I (Topographie des Fremden, Studien zur Phänomenologie des Fremden I)*, Stylos, Novi Sad.
- Waldenfels, Bernhard (2010) *Osnovni motivi fenomenologije stranog (Grunmotive einer Fenomenologie des Fremden)*, Izdavacka Knjizarnica Zorana Stojanovica, Novi Sad.