

A PRESENÇA DO PASSADO NA PAISAGEM ORIENTAL: DAS RUÍNAS MONUMENTAIS A UM ORIENTE DAS RUAS*

Vera Chacham

Dans les villes d'Europe, même anciennes, celui qui veut, de leur présent, revenir à leur passé, ressemble à ces voyageurs qui, remontant un fleuve, sont arrêtés par une cascade. Ici, au contraire, aucun accident ne sépare ce qui est de ce qui fut.

Abel Bonnard, *Au Maroc*.

Para o ocidental do século XVIII o Oriente muçulmano era frequentemente associado a imagens de decadência e estagnação. Montesquieu, nas *Cartas Persas*, descrevia, através do deslumbramento do viajante persa pela grandeza física de Paris, sua população e rapidez crescentes, o contraste deste Oriente decadente e tradicional com uma Europa que era puro movimento. Contudo, não eram imagens que dessem à comparação entre Ocidente e Oriente uma dimensão temporal, ou seja, que identificassem o Oriente com o passado e o ocidente com o futuro.

Essa identificação desenvolve-se de fato quando a noção do tempo histórico linear e cumulativa torna-se dominante para o ocidental. Tal percepção da história ocidental como progressiva desenvolve-se ao longo do século XVIII, mas é com a experiência de ruptura trazida com a Revolução Francesa que é traçado um *abismo* entre o presente e o passado ocidentais. A partir daí, que o velho Oriente fará parte dos séculos indolentes, começando a encarnar uma

* Este artigo é uma adaptação de parte do capítulo 2 da tese de doutorado *A presença da imaginação histórica na narrativa de viagens: Oriente, Brasil, século XIX*, para cuja pesquisa houve o apoio financeiro da Capes.

** Doutora em Literatura Comparada – Universidade Federal de Minas Gerais.

imagem imutável, isto é: “do presente que continua o passado, sem modificá-lo”.¹ A paisagem oriental remeterá sempre ao passado, de modo que o Oriente muçulmano passa a conjugar dois tipos de evasão romântica: no tempo e no espaço.

Pode-se dizer, com o Nouty, que o Oriente foi para os românticos “um imenso bazar” no qual se buscava a cor local e contrastes chocantes para romances e poesias. Esses romances, a começar por Chateaubriand, utilizam-se desse exotismo espacial para construir um exotismo histórico – a evasão em um tempo que não existe mais. Na narrativa de viagens não há necessidade da mediação do tema histórico e literário: a evasão exótica casa-se com a evasão temporal na descrição da paisagem oriental. A busca por essa evasão parece tornar-se, entretanto, cada vez mais necessária, interior. E, com efeito, a presença do passado na paisagem se dá de formas diversas nas narrativas de viagem, sinalizando para uma transformação, ao longo do século, nas visões ocidentais a respeito do Oriente e do próprio Ocidente, assim como das relações entre ambos.

Assim, se é verdade que “desde sempre” o Oriente é associado ao passado, este último encontra-se em diferentes lugares e insere-se em valores opostos. Em Chateaubriand, cuja viagem tem como meta Jerusalém, o passado está em grande parte nas ruínas do cristianismo. Por isso, ele nos parece predominantemente ocidental ou ligado à civilização ocidental, sendo que o presente oriental muçulmano pouco tem a ver com este passado ou relaciona-se com este como uma afronta, devido ao horror à figura do *usurpador oriental* – horror pelo outro que se torna mais explícito no contraste com sua visão, bem mais amena, da América e dos americanos. Em Lamartine o passado encontra-se em paisagens e costumes antigos, quase míticos, que se mesclam à natureza da Síria e do Líbano. Aí o passado é a tradição: além do vestígio ou da ruína, é a própria cultura presente, resquício, sobrevivência de um passado que, em parte, é belo e admirável, mas que demanda a complementariedade do Ocidente para que possa de fato viver, e não sobreviver, no futuro. O passado encontra-se ainda nas vielas decrépitas e misteriosas pelas quais se aventura Gérard de Nerval que, como outros autores de sua geração, interessa-se pelo Oriente no que ele possui de mais original. Embora Nerval, em sua viagem, consiga ver muito bem a estagnação e miséria orientais, elas são sobrepostas por um olhar plenamente exótico e poético. Assim, o Cairo não é tão criticado quanto vivido, no seu cotidiano, como um todo, feio e belo, onde o presente e o passado, idealizado, confundem-se.

Sem pretender analisar aqui estes autores ou suas obras, pode-se mostrar, através de algumas referências a esses três momentos distintos da literatura de

1 BERCHET, J-C. (Org.). Le voyage en Orient. Paris: R. Lafont, 1985. p. 18.

viagem romântica, alguns dos caminhos pelos quais a imaginação histórica ocidental se constrói e se expressa nas descrições da paisagem oriental.

* * *

Como Volney, Chateaubriand viajou ao Oriente e à América do Norte. Contudo, a abordagem de Chateaubriand romperá com a de Volney em mais de um aspecto. Ao introduzir o *eu* na narrativa de viagem, Chateaubriand abre caminho para uma transformação profunda neste tipo de narrativa, dada a importância das impressões pessoais em contraste com a pretensa objetividade do olhar comprometido com a ciência. A partir de Chateaubriand serão literárias, em boa medida, as motivações das viagens, e ambas as viagens e narrativas de Chateaubriand estão comprometidas com a busca de elementos para romances.

Sua narrativa da viagem à América oferece um contraste com a do Oriente em pelo menos dois sentidos. De um lado, a América representa uma viagem na natureza (uma parte da narrativa é dedicada aos aspectos naturais, inclusive), enquanto o Oriente representa a cultura;² de outro lado, apesar desta oposição mais óbvia, o selvagem americano será visto de forma muito mais nobre e civilizada do que o *selvagem* árabe, o que acaba por tornar mais complexa a forma como o autor percebe a paisagem histórica do Oriente.

Chateaubriand parte para a América em plena Revolução Francesa (1791), pelo menos quinze anos antes da sua viagem ao Oriente. Ali, nos Estados Unidos, o contraste com a *histórica e cultural* Europa é flagrante, não apenas porque nessa época a viagem à América era identificável a uma natureza, na sua maior parte, selvagem, mas porque as próprias cidades eram pequenas e pouco significativas, sendo que a ausência de monumentos denunciava para Chateaubriand a pobreza de cultura e de história:

L'aspect de Philadelphie est froid et monotone. En général, ce qui manque aux cités des Etats-Unis, ce sont les monuments et surtout les vieux monuments. Le protestantisme, qui ne sacrifie point à l'imagination, et qui est lui-même nouveau, n'a point élevé ces tours et ces dômes dont l'antique religion catholique a couronné

2 Sobre o contraste do Oriente e América na obra de Chateaubriand, ver: TODOROV, T. *Nous et les autres*. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 1989.

l'Europe. Presque rien à Philadelphie, à New York, à Boston, ne s'élève au-dessus de la masse des murs et des toits. L'oeil est attristé de ce niveau.³

Entretanto, se para Chateaubriand “cette société, si belle dans le présent, n'a point de passé”, se “on y trouve des usages plutôt que des moeurs”,⁴ é possível, por outro lado, encontrar a dignidade de um longo passado na parte não civilizada da América. Pois aquela ausência de tradição, de passado, de monumentos é compensada pela grandeza da natureza virgem: “Il n'y a de vieux en Amérique que les bois, enfants de la terre, et la liberté, mère de toute société humaine: cela vaut bien des monuments et des aïeux”.⁵

Além do contraste entre a natureza monumental e a cidade sem cultura, há em Chateaubriand o contraste entre a presença de elementos da civilização na América selvagem e a sua ausência na colonização europeia, que é, aqui, fonte de vício, de destruição: “L'hospitalité est la dernière vertu sauvage qui soit restée aux Indiens, au milieu des vices de la civilisation européenne”.⁶

A história da colonização na América é claramente, para Chateaubriand, a da destruição da história e dos povos americanos. Com efeito, ele se coloca como o *historiador* desses povos: “Le recensement des peuples indigènes de cette partie du Nouveau Monde n'a pas été fait; je vais le faire. Beaucoup d'hommes, beaucoup de tribus manqueront à l'appel: dernier historien de ces peuples, c'est leur registre mortuaire que je vais ouvrir”.⁷ É importante notar também que se trata da história de uma quase civilização:

3 CHATEAUBRIAND, F-R. de. Voyage en Amérique. In: _____. *Oeuvres Romanesques et voyages*. Paris: Gallimard, 1969. v. 1, p. 676. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard.

4 Assim, “Les États Unis donnent plutôt l'idée d'une colonie que d'une nation mère”. (CHATEAUBRIAND, 1969, p. 690).

5 CHATEAUBRIAND, 1969, op. cit., p. 676.

6 Ibid., p. 690. Naturalmente, a crítica de Chateaubriand à civilização europeia é relativa, sobretudo no que se refere às diferenças nacionais dos europeus: “De tous les Européens, mes compatriotes sont les plus aimés des Indiens. Cela tient à la gaîté des Français, à leur valeur brillante, à leur goût de la chasse et même de la vie sauvage; comme si la plus grande civilisation se rapprochait de l'état de nature” (p. 721). No entender de Todorov, “Chateaubriand ne voit pas d'incompatibilité entre sa critique des méfaits de la colonisation, telle qu'elle s'est accomplie en Amérique, et la recherche de nouvelles colonies au profit de la France”. (TODOROV, 1989, p. 395).

7 CHATEAUBRIAND, 1969, op. cit., p. 853.

L'Indien n'était pas *sauvage*; la civilisation européenne n'a pas agi sur le *pur état de nature*, elle a agi sur *la civilisation américaine commençante*; si elle n'eût rien rencontré, elle eût crée quelque chose; mais elle a trouvé des moeurs et les a détruites, parce qu'elle était plus forte, et qu'elle n'a pas cru se devoir mêler à ces moeurs.⁸

Não somente a civilização indígena não é considerada puro estado de natureza, como a civilização européia (branca) e, sobretudo, o processo civilizatório são contestados e responsabilizados pela destruição do *selvagem*, por sua transformação em miserável:

Ainsi la civilisation, en entrant, par le commerce, chez les tribus américaines, au lieu de développer leur intelligence, les a abruties. (...) Quand il était nu, ou couvert de peaux de bêtes, il avait quelque chose de fier et de grand; aujourd'hui, des haillons européens, sans couvrir sa nudité, attestent seulement sa misère: c'est un mendiant à la porte d'un comptoir; ce n'est plus un Sauvage dans ses forêts.⁹

Contudo, apesar da clareza que possui sobre o processo civilizatório, da destruição de uma civilização “que começava”, e, dessa forma, de uma visão histórica do indígena americano, a presença da imensa natureza domina, em Chateaubriand, a imagem da América e dos índios: “Les Indiens d'Amérique sont sans histoire, parce qu'ils n'ont pas d'écriture, ne cultivent pas la terre et que leurs monuments disparaissent rapidement dans la forêt: ils sont, de ce fait, éternellement jeunes, mais aussi menacés de disparaître sans laisser de traces”.¹⁰

Essa ausência de traços parece angustiar Chateaubriand, ao ponto de ele se propor a ser o historiador desses povos, da sua ruína, e de considerar, de certa forma, que os índios compõem, junto com a natureza, um imenso *monumento*, ao qual não faltam beleza, dignidade e história.

8 CHATEAUBRIAND, v. 1. op.cit.,

9 Ibid., p. 862.

10 TODOROV, op. cit., p. 379.

Mas a transformação da natureza em monumento, isto é, sua aproximação não somente da arte, mas das lições da história (como símbolo da liberdade, por exemplo) não parece muito profunda quando nos deparamos com a verdadeira obsessão de Chateaubriand pelos monumentos históricos, pagãos e religiosos, e sua função pedagógica. Isso se dá sobretudo quando estes monumentos trazem as marcas do tempo, isto é, tornaram-se ruínas. Essas ruínas, de origem humana, mas trabalhadas pelo tempo e a natureza – ou, ao contrário, sinais da destruição humana –, Chateaubriand só encontra quando realiza sua viagem ao Oriente, descrita no *Itinerário de Paris a Jerusalém*.

Com efeito, a presença da ruína, para Chateaubriand, “dá vida” à paisagem ao imprimir nela a marca do homem e a presença da história.¹¹ E nesse sentido, ele opõe seu gosto, mais recente, pela paisagem modelada pela história às suas preferências de vinte anos antes pela natureza primitiva, americana.¹² Mas à medida que o seu *Itinerário* evolui de Roma e Grécia para o Oriente, as ruínas vão se tornando cada vez menos pitorescas e mais históricas e moralizantes. Assim, quando a viagem chega a Turquia, a Jerusalém e ao Egito, o peso das considerações históricas na narrativa é tamanho que acaba por negar espaço à cor local.¹³

Sua viagem ao Oriente é não somente menos *imaginária* que sua viagem à América, porque mais restrita às observações,¹⁴ como é também menos poética e pitoresca, o que, do ponto de vista da tradição que se imporá no Oriente, parece digna de nota. Por outro lado, se a presença da história na narrativa é quase sufocante no Oriente, onde os lugares são testemunhos de um passado que não existe mais, a sensibilidade do autor para com *o outro* fica na América.

Para Chateaubriand, que parte para Jerusalém em 1806, não há, em relação ao Oriente, embaraço ou ambigüidade na definição de civilização e barbárie: o muçulmano não tem a nobreza do índio norte-americano, os colonizadores americanos não somente eram protestantes como não eram franceses e, sobretudo, a referência de Chateaubriand não é mais o iluminismo, mas o retorno

11 Cf. MORTIER, R. *La poétique des ruines en France*. Genève: Droz, 1974. p. 180.

12 Quand on est très jeune, la nature muette parle beaucoup; il y a surabondance dans l'homme; tout son avenir est devant lui... (...) Mais dans un âge plus avancé, lorsque la perspective que nous avions devant nous passe derrière, que nous sommes détrompés sur une foule d'illusions, alors la nature seule devient plus froide et moins parlante, les jardins parlent peu. Cf. CHATEAUBRIAND, apud MORTIER, op. cit., p. 180.

13 Cf. NOUTY, H. el. *Le Proche-Orient dans la littérature française, de Nerval à Barrès*. Paris: Nizet, 1958. p. 10.

14 Cf. REGARD, M. Préface. In: CHATEAUBRIAND, v. 1. op. cit., p. XVIII.

ao cristianismo.¹⁵ Talvez não seja por acaso que, no fim de sua viagem, o próprio autor se pergunte sobre a ausência de encantamento pela paisagem oriental: “Pourquoi les solitudes de l’Érié et de l’Ontario se présentent-elles aujourd’hui avec plus de charme à ma pensée, que le brillant spectacle du Bosphore?”¹⁶

É verdade que Chateaubriand, no *Itinéraire*, refere-se à baía de Constantinopla como um dos lugares mais belos do mundo, um certo lugar comum na literatura de viagens. Contudo, a cidade nunca é descrita nestes termos por Chateaubriand, que a vê como pobre e monótona; uma cidade roubada ao Ocidente:

Vous arrivez sans cesse d’un bazar à un cimetière, comme si les Turcs n’étaient là que pour acheter, vendre et mourir (...) On découvre çà et là quelques monuments antiques qui n’ont de rapport, ni avec les hommes modernes, ni avec les monuments nouveaux dont il sont environnés: on dirait qu’il ont été transportés dans cette ville orientale par l’effet d’un talisman. Aucun signe de joie, aucune apparence de bonheur ne se montre à vos yeux: ce qu’on voit n’est pas un peuple, mais un troupeau qu’un iman conduit et qu’un janissaire égorge. Il n’y a d’autre plaisir que la débauche, d’autre peine que la mort ...¹⁷

A cidade é palco de todos os *topoi* do despotismo oriental – a população é vista como um rebanho (que um *imam* conduz e que um janízaro¹⁸ degola), onde não há outro prazer que não os da perversão e nem outra pena que não a de morte. E, sobretudo, os monumentos contidos na cidade provocam (refletem, para o autor) um estranhamento entre o lugar (a história, a paisagem e os monumentos) e os homens que a ocupam, o povo presente, os homens modernos, os turcos otomanos, os muçulmanos.

15 Cf. CHATEAUBRIAND, F-R. *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*. In: _____. 1969, op. cit., v. 2, p. 695.

16 *Ibid.*, p. 887.

17 CHATEAUBRIAND, v. 2. op. cit., p. 942.

18 *Imam/imã*: chefe religioso muçulmano. *Janízaros*: força de infantaria e cavalaria exército otomano altamente disciplinada, formada por meio da convocação periódica de rapazes das aldeias cristãs dos Balcãs convertidas ao Islã.

Mesmo o reconhecimento da hospitalidade e outras qualidades desses mesmos turcos não muda em nada o sentimento de (des) possessão:

J'avoue que si j'étais fâché de quitter *des hôtes d'une bienveillance et d'une politesse aussi rares*, j'étais cependant bien aisé de sortir de Constantinople. Les sentiments qu'on éprouve malgré soi dans cette ville gâtent sa beauté: *quand on songe que ces campagnes n'on été habitées autrefois que par des Grecs du Bas-Empire*, et qu'elles sont occupées aujourd'hui par des Turcs, on est choqué du contraste entre les peuples et les lieux; il semble que des esclaves aussi vils et des tyrans aussi cruels n'auraient jamais dû déshonorer un séjour aussi magnifique.¹⁹

A presença do passado é, portanto, desconectada do presente, ou motivo de reflexão amarga sobre ele, e liga-se aos grandes temas, à religião, aos grandes monumentos e às ruínas. O presente oriental, por sua vez, é quase irreal, pois representa uma ruptura com o passado ocidental.

A imagem do Oriente fornecida por Chateaubriand daquele autor não é, contudo, a única do começo do século XIX. Embora sem a concretude da viagem, tão influentes quanto as daquele autor são as imagens puramente literárias da geração romântica dos anos 1820. Poetas como Victor Hugo preocupavam-se pouco com a realidade do Oriente muçulmano; refugiavam-se, ao contrário, em um Oriente imaginário, idealizado e, como tal, pouco ameaçador.²⁰ Era um Oriente que cumpria determinadas funções, como a de favorecer, através do estranhamento, o trabalho de imaginação dos românticos e, mais profundamente, fornecendo as

19 CHATEAUBRIAND, 1969, op. cit., p. 944.

20 Cf. GROSSIR, C. *L'Islam des Romantiques*. Paris: Maisonneuve e Larose, 1984.

21 "...tout ce qui est interdit sous nos cieux, réprouvé par notre morale, s'exprime à travers cette unique notion: l'Islam, considéré alors comme l'antithèse et le rebut du monde occidental, à la fois paradis et enfer. Là encore, ce n'est pas la réalité qui guide les Romantiques, mais la nécessité de trouver un lieu où puissent s'extérioriser ces passions incontrôlables et incompatibles avec la société dans laquelle ils évoluent..." (GROSSIR, 1984, p. 16).

imagens de uma complementariedade necessária e oposta ao Ocidente.²¹ Nas obras desses poetas românticos, o Oriente podia encarnar, em grande parte, o que deve ser contido ou reprimido no Ocidente, mas que precisa ser expressado. Assim, a atitude hostil que encontramos em Chateaubriand se aplaca.

O encontro da descrição concreta da viagem com um olhar positivo sobre o mundo muçulmano – como complemento (real) ao mundo ocidental – parece dar-se com Alphonse de Lamartine. Sua primeira viagem ao Levante, que dura de julho de 1832 a outubro de 1833, dá início de fato à criação de uma paisagem oriental, menos religiosa e monumental que em Chateaubriand, e não apenas natural, mas humana e cultural.

Segundo Lamartine, suas notas de viagem não podem ser comparadas, quer às de Chateaubriand, quer, por exemplo, às do historiador Joseph Michaud, que poderiam satisfazer completamente tudo o que a curiosidade histórica, “morale et pittoresque peut désirer sur l’Orient”.²² Em sua narrativa, diferentemente, não haveria nem ciência, nem história, nem geografia, nem costumes: “Il ne peut y avoir un peu d’interêt que pour des peintres; ces notes sont presque exclusivement pittoresques; c’est le regard écrit”.²³ Como destaca Barbara Stafford, a narrativa de Lamartine marca uma transformação da paisagem exótica, que deixa de ser, assim, ausente de cultura,²⁴ tanto no sentido de quem vê como no sentido do que se vê; pois a viagem proporciona a oportunidade de comparar as culturas:

cette grande et intime éducation de la pensée par la pensée, par les lieux, par les faits, par les *comparaisons de temps avec les temps, des moeurs avec les moeurs, des croyances avec les croyances*, rien de tout cela n’est perdu pour le voyageur, le poète ou le philosophe; ce sont les éléments de sa poésie et de sa philosophie à venir.²⁵

22 LAMARTINE, A. de. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un Voyage en Orient (1832-1833)*. Paris: Pagnerre, L. Hachette et Cie., Furne et Cie., 1856. v. 1, p. 5.

23 Ibid., v. 1, p. 7.

24 Cf. STAFFORD, B. M. *Voyage into Substance*. Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840. Cambridge, MA: The Massachusetts Institut of Technology, 1984.

25 LAMARTINE, 1856, op. cit., v. 1, p. 4.

Assim, além da paisagem, Lamartine focaliza os homens e sua cultura. Ao longo do texto são muitas as descrições que mesclam arte e natureza, mas a presença humana direta também faz parte dos quadros: “Les habitants, couverts de leur beau manteau écarlate (...), montaient sur leurs terrasses pour nous voir passer, et ajoutaient eux-mêmes, par l'éclat de leurs costumes et par la majesté de leurs attitudes, à effet gradiose, étrange, pittoresque du paysage”.²⁶

Não se trata, portanto, de uma busca, como parece ser o caso de Chateaubriand, do vestígio ocidental, monumento e ruína, no Oriente, porque é a própria paisagem oriental – natural e cultural – que seduz o viajante e conduz o texto.

É verdade que, de forma semelhante a Chateaubriand, Lamartine diz pretender procurar, em sua viagem, os “vestígios da história”, os “monumentos da regeneração cristã”.²⁷ Contudo, como observa Sarga Moussa, ao pregar a aplicação de um “racionalismo cristão”, oposto a um catolicismo dogmático, a abordagem de Lamartine buscaria, contrariamente a Chateaubriand, os pontos em comum às religiões cristã e muçulmana:

Le mahométisme peut entrer, sans effort et sans peine, dans un système de liberté religieuse et civile, et former un des éléments d'une grande agglomération sociale en Asie; il est moral, patient, résigné, charitable et tolérant de sa nature. Toutes ces qualités le rendent propre à une fusion nécessaire dans le pays qu'il occupe, et où il faut l'éclairer et non l'exterminer...²⁸

Além dessa aproximação das religiões visando uma futura colonização, ocorreria em Lamartine, segundo Moussa, uma admiração sincera pela religiosidade *pura* presente no Islam, que o escritor sente desaparecer na França ao longo de um processo de laicização que se acelera desde a Revolução. Essa identidade que o europeu vê entre o mundo oriental e a religiosidade não é nova: já Herder localizava a religião, não apenas espacialmente, mas historicamente, no Oriente, estabelecendo o mesmo tipo de contraponto entre Oriente e Ocidente e apontando uma certa *perda* para este último. Contudo,

26 Lamartine, 1856, op. cit., v. 1, p. 227.

27 Apud MOUSSA, S. *La Rélation orientale*. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861). Paris: Klincksieck, 1995. p. 86.

28 LAMARTINE, 1856, op. cit., v. 2, p. 16.

Lamartine parecia ir além, ao considerar o Islam como um modelo de devoção ao qual seria possível se identificar: “Ce culte [musulman] est plein de vertus et j’aime ce peuple, car c’est le peuple de la prière”.²⁹

Este autor se contrapõe, com efeito, à grande parte dos *topoi* que outros viajantes, inclusive Chateaubriand, associavam ao Oriente, como o do despotismo. Na linha de Voltaire, ele busca a afirmação de uma contra-imagem, a da tolerância, em suas várias formas, sobretudo a da hospitalidade, que também seria, como a religiosidade, uma qualidade do passado.

Além disso, o escritor inova discursivamente ao fazer da sua própria descrição, da busca do pitoresco oriental, uma forma de romper com o imaginário do despotismo, pois a beleza ou outros aspectos visuais que compõem o homem e a paisagem sempre exprimem em Lamartine valores morais. No caminho de Balbek a Damas, em pleno deserto de Zebdani, por exemplo:

Je me présent avec mon drogman, et je demande une maison pour passer la nuit. Les esclaves vont avertir le cheik; il accourt lui-même: *c’était un viellard vénérable, à barbe blanche, à fisionomie ouverte et gracieuse. Il m’offre sa maison tout entière, avec un empressement et une grâce d’hospitalité que je n’avais pas encore rencontrés ailleurs.* sem grifos no original)³⁰

A idealização ou mitificação operada por Lamartine não implica, contudo, uma valorização do cotidiano oriental; a vida normal e banal é, ao contrário, pouco sedutora. Assim como o autor “orientaliza” certos aspectos da paisagem oriental – “Les scènes qu’il y a rencontrés sont toujours fastueuses et éclatantes, les personnages qu’il y a rencontrés sont tous nobles et beaux”³¹ –, outros aspectos da realidade oriental são “orientalizados” de forma negativa, isto é, já estão previamente explicados quer pela “preguiça” oriental, quer pelo “atraso” ou “decadência” orientais:

29 Apud MOUSSA, op. cit., p. 96.

30 LAMARTINE, 1856, op. cit., v. 2, p. 47.

31 NOUTY, op. cit., p. 12. Assim, conclui Nouty, “dans les pages qu’il en a rapportées, nonobstant une expérience personnelle directe, Lamartine a orientalisé autant que Victor Hugo qui n’avait pas bougé de chez lui!”

Notre appartement consistait en une jolie cour décorée de pilastres arabesques avec une fontaine jaillissante au milieu, coulant dans un large bassin de marbre; autour de cette cour, trois pièces et un divan, c'est à dire un appartement plus large que les autres, formé par une arcade qui s'ouvre sur la cour intérieure, et qui n'a ni porte, ni rideau qui la renferment: c'est une transition entre la maison et la rue qui sert de jardin aux *paresseux* Musulmans, et dont l'ombre immobile remplace pour eux celle des arbres, *qu'ils n'ont ni l'industrie de planter, ni la force d'aller chercher où la nature les a fait croître pour eux*. Nos chambres, quoique dans ce magnifique palais, *auraient paru trop délabrées au plus pauvre paysan de nos chaumières*; les fenêtres n'avaient point de vitres, luxe inconnu dans l'Orient, malgré les rigueurs de l'hiver dans ces montagnes; ni lits, ni meubles, ni chaises; rien que les murailles nus, décrépites, percées de trous de rats et de lézards; et pour plancher, de la terre battue inégale, mêlée de paille hachée. (sem grifos no original)³²

Muitos dos aspectos da pobreza oriental são percebidos, portanto, como faltas culturais, carências que somente o Ocidente pode sanar. Se é verdade que não se trata, como em Chateaubriand, de negar a história e a cultura ao Oriente, trata-se certamente de incorporá-lo a um novo ideal de colonização:

Il est temps, selon moi, de lancer une colonie européenne dans ce coeur de l'Asie, de reporter la civilisation moderne aux lieux d'où la civilisation antique est sortie, et de former un empire immense de ces grans lambeaux de l'empire turc, qui s'écroule sous sa propre masse, et qui n'a d'héritier que le désert et la poudre des ruines sur lesquelles il s'est abimé. Rien n'est plus facile que d'élever un monument nouveau sur ces terrains déblayés, et de rouvrir à de fécondes races humaines ces sources intarissables de population que le mahométisme a taries par son exécrable administration: quand je dis exécrable, je n'entends pas inculper le caractère du mahométisme d'une férocité brutale qui n'est pas dans sa nature, mais d'une insouciance coupable, d'un fatalisme irrémédiable qui, sans rien détruire, laisse tout périr autour de lui ³³

32 LAMARTINE. *Voyage en Orient*. Édition critique avec Documents inédits. Paris: Nizet, 1960. p. 318. Trata-se da única citação relativa a esta edição.

Mais do que lamentar-se sobre monumentos da antiga civilização cristã, Lamartine propõe a intervenção da civilização moderna no que já é, na sua concepção, ruína (os restos do império otomano) e – importante – não tem dono. Trata-se de um monumento novo – a colonização –, construído sobre um terreno que deve ser limpo do maometismo e sua administração, e ao qual pode ser incorporada a população muçulmana, mas sob uma nova égide:

La population turque est saine, bonne et morale; sa religion n'est ni aussi superstitieuse ni aussi exclusive qu'on nous la peint; *mais sa résignation passive, mais l'abus de sa foi dans le règne sensible de la Providence, tue les facultés de l'homme en remettant tout à Dieu:* (...) le mahométisme a pris le rôle divin; il s'est constitué spectateur inactif de l'action divine! il croise les bras à l'homme, et l'homme périt volontairement dans cette inaction. (sem grifos no original)³⁴

Não há no Oriente, devido à religião muçulmana ou sua interferência excessiva, uma verdadeira história, que implica ação, vontade, liberdade. Assim, ainda que o texto de Lamartine tenha provocado indignação na França por seu “cristianismo racional”, sua proposta de *fusão cultural* estabelece papéis bem distintos para o Oriente e o Ocidente: “On peut dans la civilisation européenne, *tout humaine, toute politique, tout ambitieuse*, lui laisser aisément sa place à la mosquée et sa place à l'ombre au soleil!”³⁵

Em que pese o tom irônico também em relação aos valores ocidentais, Lamartine não era ambíguo na sua proposta para a *questão do oriente*.³⁶ Ele professa claramente uma política intervencionista da França no Oriente, visando o desmantelamento do Império Otomano e sua divisão pelas grandes potências. Esse explícito apelo à colonização aparece no *Résumé politique du Voyage en Orient*, publicado juntamente com a *Voyage en Orient*:

33 LAMARTINE, 1856, op. cit., v. 2, p. 15.

34 Id.

35 Id.

36 A expressão, usada pela diplomacia do século XIX, dizia respeito sobretudo à possibilidade – e suas implicações para os interesses de cada uma das potências européias – da dissolução do Império Otomano, cuja estagnação e declínio ao longo do século XVII desembocam em uma série de perdas territoriais e crescentes fraqueza e endividamento.

C'est la seule page de ces notes d'un voyageur que voudrais jeter à l'Europe, car elle contient une vérité à l'usage du jour, une vérité qu'il faut saisir pendant qu'elle est évidente et mûre et qu'elle peut féconder l'avenir. Si elle est comprise et pratiquée, elle sauvera l'Europe et l'Asie (...) Si elle est méconnue, repoussée parmi les rêves impraticables, pour quelques légères difficultés d'exécution, les passions bonnes et mauvaises de l'Europe feront explosion sur elle-même, et l'Asie restera ce qu'elle est, une branche morte et stérile de l'humanité. (sem grifos no original) ³⁷

Se a *Ásia*, sem essa intervenção – divisão em protetorados –, continuará morta historicamente, também a Europa possui interesse nessa expansão, devido às transformações políticas e econômicas em curso desde o fim do século XVIII. Finalmente, a colonização não-somente é uma necessidade da Europa e do Oriente, mas teria o apoio da população sujeita ao império, em todo caso dos povos não muçulmanos e das minorias. Muito embora Lamartine tenha clara para si a necessidade de respeitar a religião e os costumes do povo muçulmano, assim como a diferença entre império e províncias, a solução da questão do Oriente não pode vir senão do seu controle pela Europa, onde haveria o governo dos homens pela razão.

Sob controle direto ou não das potências européias, transformações econômicas, políticas e culturais, assim como a fragmentação do império otomano,³⁸ já se encontram em curso no início do século XIX. O que Lamartine não vê é que a ocidentalização já existe, e faz parte da nova decadência oriental.

Em um contexto no qual a França já havia dado início a uma política colonialista claramente intervencionista (com a tomada de Argel, em 1830, marcando o começo da ocupação militar da Argélia), e no qual a própria Turquia procurava empreender uma série de reformas tendo em vista a ocidentalização

37 LAMARTINE, 1856, op. cit., v. 2, p. 495.

38 No início do século XIX, o Império foi sacudido por uma série de revoltas nacionais: na Sérvia, na Grécia, que se tornou independente em 1830, no Egito, que se tornou autônomo em 1840. Em 1878, os otomanos perderam a Sérvia e a Romênia e, em 1908, a Bulgária.

do Estado e da sociedade no Império Otomano,³⁹ tornam-se mais visíveis os sinais da ocidentalização do oriente muçulmano (sobretudo Egito, Argélia, Turquia e Levante), que parece perder, do ponto de vista literário e artístico, sua autenticidade, sua cor local, para ganhar cores e formas estranhas, cômicas, inautênticas, européias.

Com efeito, os escritores que sucedem Lamartine trarão a marca de uma desilusão com o Oriente, não somente devido à sua decadência, em eterno choque com as suas referências literárias, mas devido à sua descaracterização pela influência européia, que acompanha uma perda de entusiasmo com a própria modernidade ocidental. A partir de 1840 há na literatura como que uma reviravolta no ideal de missão civilizatória.⁴⁰

As viagens de Nerval (1843), de Gautier (1852), de Flaubert (1850) acrescentam ao *locus* romântico da desilusão uma crítica indireta ao processo de ocidentalização, que é visto ora como ridículo, ora como inadequado. É com estes autores que se desenvolve a idéia e a busca de um Oriente autêntico, histórico, verdadeiro, apropriado a uma verdadeira evasão.

O “verdadeiro” Oriente que se busca é, em grande parte, o das *Mil e uma Noites*, uma referência literária que se transforma tranqüilamente em referência histórica, o testemunho de um Oriente ainda intocado pela “civilização” e anterior aos fenômenos de aculturação ocidental.⁴¹ Daí autores como Nerval procurarem refúgio e inspiração em regiões afastadas do centro do Império e possivelmente menos tocadas por reformas modernizadoras: “La Turquie pour lui, comme pour Flaubert plus tard, c’est l’Europe; il n’y retrouve pas l’Orient de ses rêves ...”⁴² O Cairo seria uma dessas regiões intocadas, mesmo em termos narrativos, ainda

39 Conhecido sob o nome de Tanzimat, este vasto plano de reformas, elaborado pelo Império Otomano a partir de 1839, tinha o objetivo de lutar contra a supremacia ocidental utilizando “les acquis de celle-ci”, assim como o aumento da intervenção estatal. Dentre as propostas, destacavam-se o estabelecimento de leis conforme a idade, da segurança de vida, propriedade e honra, isto é, garantia de que ninguém seria punido sem julgamento; igualdade dos súditos otomanos de quaisquer raça ou credo. É verdade que, se estas reformas foram mais proclamadas que de fato exercidas, pode-se dizer que, no que se refere às reformas urbanas, a sua “eficácia” resultou no desaparecimento de quase toda a antiga estrutura urbana de ruelas tortuosas e de impasses. Cf. YERASIMOS, S. A propos des réformes urbaines des Tanzimat. In: DUMONT, P.; GEORGEON, F. (Ed.). *Villes ottomanes à la fin de l’Empire*. Paris: L’Harmattan, 1992. p. 17-32.

40 Cf. GROSSIR, op. cit., p. 161.

41 Cf. MOUSSA, op. cit., p. 200. “Le critère, pour les voyageurs du XIX^e siècle, est de nature temporelle: que l’on soit pour ou contre les tanzimat, il y a une Turquie d’avant et une Turquie d’après les réformes. Dans une lettre du 14 novembre 1850, Flaubert écrivait à sa mère, de Constantinople: ‘Il est temps de voir l’Orient, car il s’en va, il se civilise’.”

42 NOUTY, op. cit., p. 18.

que, do ponto de vista político, tenha sido uma das regiões mais movimentadas do começo do século XIX.

Por isso, é a viagem de Nerval ao Cairo que se fará referência neste texto: ali, os processos de modernização, assim como de intervenção ocidental, são aparentemente menos abruptos, diferentemente da Argélia e da Turquia, por exemplo. Mesmo assim, a viagem de Nerval ao Oriente tem início com uma decepção:

Le soir de mon arrivée au Caire j'étais mortellement triste et découragé. En quelques heures de promenade sur un âne et avec la compagnie d'un drogman, j'étais parvenu à me démontrer que j'allais passer là les six mois les plus ennuyeux de ma vie, et tout cependant était arrangé d'avance pour que je n'y puisse rester un jour de moins. Quoi! c'est là, me disais-je, la ville des *Mille et Une Nuits*, la capitale des califes fatimites et des sultans ?⁴³

A desilusão de Nerval com o presente tem como causa inicial o choque entre o ideal de um Oriente literário, luminoso e rico perante a realidade de uma cidade de ruas emaranhadas, estreitas e empoeiradas, abarrotadas e obstruídas por multidões de homens e animais, “aux approches du soir dont l'ombre descend vite, grâce à la poussière qui ternit le ciel et à la hauteur des maisons”.⁴⁴

Em parte, a decepção explica-se também pela decadência e pobreza visíveis na cidade, como se pode perceber nas cartas que Nerval escreve no período: “La ville des Mille et Une Nuits est un peu dégradée, un peu poudreuse, pourtant il y a encore quelque chose à en faire”, escreve ele a Gautier; “ce qui est triste, c'est la pauvreté de la population”.⁴⁵ Assim, não há como comparar o Oriente imaginário com o real ou, como diz a Gautier: “Tu as bien fait de mettre Le Caire en ballet avant de le voir”.⁴⁶ Trata-se, acima de tudo, da época errada, inadequada à arte devido ao tempo, à decadência e à presença européia:

43 NERVAL, G. de. *Voyage en Orient*. Paris: Gallimard, 1998. p. 147-148.

44 Ibid., p. 147.

45 NERVAL, G. de. *Correspondance 1830-1850*. In: NERVAL, G. de. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1989. v. 1, p. 1395.

46 NERVAL, *Correspondance...*, op. cit., p. 1395.

Il faut prendre l'époque des mamelouks plutôt que l'époque actuelle, à moins de jeter parmi les comparses de l'Opéra des Anglais en caoutchoucs, avec des chapeaux de coton piqué et des voiles verts, des Français étonnants portant fièrement et en guenilles les modes de 1816, des Turcs ridicules sous l'uniforme de Stamboul, etc. (grifos meus)⁴⁷

Para além dessa farsa do presente, a primeira impressão de Nerval é a de que o Cairo, esse labirinto confuso, onde os palácios e mesquitas se contam aos milhares, é uma cidade morta, sem significação presente: “Tout cela a été splendide et merveilleux sans doute, mais trente générations y ont passé; partout la pierre croule, et le bois pourrit. Il semble que l'on voyage en rêve dans une cité du passé, habitée seulement par des fantômes, qui la peuplent sans l'animer”.⁴⁸

Essa cidade, que conserva a mesma fisionomia do século XII – onde cada bairro é rodeado de muros e fechado por pesadas portas como na Idade Média, onde há longas passagens cobertas conduzindo a becos sem saída, e sobretudo, uma ausência de vida noturna – é, na descrição de Nerval, uma cidade do passado, decadente, sem vida, mas é, também, já poética na sua negatividade, no seu tédio, no seu silêncio, no seu perigo, no seu espelhamento da alma do escritor: “Peu à peu tout se ferme; les cafés seuls sont éclairés encore, et les fumeurs assis sur des cages de palmier, aux vagues lueurs de veilleuses nageant dans l'huile, écoutent quelque longue histoire débitée d'un ton nasillard”.⁴⁹

Contudo, esta melancolia de Nerval não se estende por muito tempo, porque, nessa mesma noite, ele testemunha, da sua janela, um *casamento copta*, e volta à vida ao perceber a beleza do espetáculo – do qual ele já havia visto uma representação pictórica –, ao entrar, disfarçado de muçulmano, no cortejo que segue pelas ruas da cidade.

A decepção de Nerval vai esmaecendo também nas cartas que escreve, pela comparação que faz entre Cairo e Constantinopla, e também à medida que os dias passam e ele se ocupa em desvendar a cidade: “La ville elle-même, comme ses habitantes, ne dévoile que peu à peu ses retraites les plus ombragées, ses intérieurs les plus charmants”.⁵⁰ Os habitantes aos quais Nerval se refere

47 NERVAL, Correspondance..., op. cit., p. 1395.

48 NERVAL, *Voyage en Orient*, op. cit., p. 148.

49 Id.

50 NERVAL, Correspondance..., op. cit., p. 262.

são sobretudo as mulheres, mais veladas no Cairo do que em outros lugares, e conhecer a cidade, descobri-la, é como desvendar uma mulher, mostrar o que está escondido.

Por isso, em boa medida, Nerval foge do que é monumental em busca do cotidiano, do que é menos obviamente belo. Vários estudiosos da literatura de viagens romântica percebem nele, nesse sentido, uma ruptura, um olhar novo. Segundo Jean-Marie Carré, o que Nerval procurava, antes de tudo, eram os espetáculos de rua, as cenas de café ou dos banhos turcos, os mercados de escravos, os encantadores de serpente, as festas da circuncisão e casamento, os funerais.⁵¹ Em suma, aspectos da cultura popular e urbana. Também Nouty destaca essa preferência como uma inovação: “Nous attendions une relation qui décrivît, comme tant d’autres, les mosquées du Caire, les tombeaux des kalifes et tous les lieux réputés parmi les touristes. Or nous sommes transportés au coeur du Caire populaire et nous en partageons la vie”.⁵²

No entanto, mais do que os temas populares, públicos, Nerval possui uma nova abordagem, que focaliza de forma dinâmica, quase cinematográfica, a cidade, seu movimento, sua variedade, seu cotidiano:

Sa manière est très différente de celle de Chateaubriand: elle vise moins à l’impression générale qu’à notation pittoresque, éclatante et symbolique. En arrêtant au vol, pourrait-on dire, tous les détails caractéristiques de la vie qui passe, qui se déroule sous ses yeux, il l’enregistre dans sa succession, dans sa mobilité, et il réussit à nos donner, soit des danses, soit de la caravane de la Mecque, une transcription presque cinématographique. Rien de la noblesse aristocratique du style de Chateaubriand. Mais du mouvement, de la couleur, quelque chose de brillant, de miroitant, d’ondoyant, de concret qui correspond au défilé même des objets.⁵³

Uma das inovações da narrativa de Nerval está, portanto, na valorização de aspectos da vida que, até então, não tinham interesse nem turístico, nem

51 CARRÉ, J-M. *Voyageurs et écrivains français en Egypte*. Le Caire: Imprimerie de l’Institut d’Archéologie Orientale, 1956. v. 2, p. 28.

52 NOUTY, op. cit., p. 18.

53 CARRÉ, op. cit., v. 2, p. 39-40.

literário, nem político.⁵⁴ Trata-se também de buscar mais o movimento, a vida, o dinamismo, e menos o monumento e a contemplação. Esta perda de nobreza nos temas, que são agora populares, e dos lugares, que também o são, permite ao autor perceber de uma outra forma o passado e o presente orientais. Trata-se de uma cidade do passado, mas viva; ou de uma cidade do presente na qual se pode reviver o passado como aventura, como literatura, e escapar das referências ocidentais.

Nesse sentido, ocorre, já em Nerval, um contraste *invertido* entre o Cairo popular, plenamente oriental, e o Cairo ocidental, ou cosmopolita, onde se concentra o comércio europeu: pois de certa forma será a parte ocidental da cidade que estará *morta*, para Nerval, e não a velha cidade oriental parada no tempo – apesar de não haver um questionamento da superioridade dos costumes europeus. Quando Nerval caminha pela região mais cosmopolita e européia da cidade, o *quartier franc* (o bairro francês), situada em torno da praça de Esbekieh, ele se atém quase a uma descrição informativa do lugar, como que um interregno na aventura. Sua fuga na direção do bairro árabe, sem guia e intérprete, é uma busca do imprevisto, do que não é planejado, quer do ponto de vista ocidental, isto é, dos lugares da civilização, quer dos monumentos muçulmanos, tradicionais (les beautés de la ville):

Puis, après mille détours, la voie devient plus silencieuse, plus poudreuse, plus déserte; les mosquées tombent en ruine, les maisons s'écroulent çà et là, le bruit et le tumulte ne se reproduisent plus que sous la forme d'une bande de chiens criards, acharnés après nos ânes, *et poursuivant surtout nos affreux vêtements noirs d'Europe.* (sem grifos no original)⁵⁵

A saída do mundo “franco” e a entrada de Nerval no mundo muçulmano corresponde à busca do sonho e da arte. São fundamentais em sua narrativa as referências à pintura e à literatura. Mas, trata-se, também, da procura por algumas qualidades consideradas perdidas pelo mundo ocidental, como o mistério, ao

54 “Quel soulagement de n'avoir plus à ingurgiter les habituelles descriptions qui ne font grâce d'aucun détail, les digressions érudites ou politico-sociales qui s'achèvent en assertions péremptoires.” (NOUTY, 1958, p. 18)

55 NERVAL, *Voyage en Orient*, op. cit., p. 173.

qual já se referia Herder, e o imprevisível. Pois se é verdade que no Cairo as ruas não possuem inscrições, as casas não possuem números, e cada bairro é ele mesmo um labirinto, onde há dez impasses por uma rua que leva a algum lugar, perder-se na cidade já é uma experiência prazerosa, positiva.

Discute-se muito acerca do que seria imaginário e o que seria real na narrativa de Nerval. Contudo, não é isso o que nos interessa aqui, mas sim a paisagem resultante ou a forma de ver a paisagem como índice de uma transformação na visão do Oriente. Se é uma percepção pictórica e literária, se junto à coleta do real somam-se fantasias, tanto melhor – trata-se de um Oriente em parte real e imaginário, presente e passado, interior e exterior. A idéia é que tudo – decepção, fantasia, nostalgia etc., seja ingrediente de um novo olhar sobre o Oriente, um olhar literário e estético, mas também profundamente histórico porque refém do que “falta” ao Ocidente, como uma reserva do que não existe mais ali. Daí a decepção ou ausência de encanto quando Nerval vai a Constantinopla, que na década de 40 já é considerada *quase* uma cidade ocidental, como se pode ver em uma das cartas que ele escreve ao pai: “Depuis mon arrivée à Constantinople, je me suis senti toujours dans une ville européenne où le Turc est devenu lui-même un étranger”.⁵⁶

Constantinopla surge como um contraponto ao Oriente mais puro do Cairo, no contexto de uma busca de autenticidade, da verdadeira alteridade com relação ao Ocidente. Assim, à medida que ocorre, em termos concretos, o triunfo do Ocidente e da sua visão da história, linear e progressiva, uma outra visão da história vai surgindo, através do apego, ainda que estético, à autenticidade das paisagens orientais.

RESUMO

Na transição do século XVIII ao XIX, o olhar do viajante ocidental sobre o Oriente muçulmano se transforma. A experiência de ruptura trazida pela Revolução Francesa acelera um processo de identificação do Oriente com o passado e com a imobilidade histórica. Assim, a narrativa de viagem ao Oriente no século XIX, ao se tornar literária, tem por este, sob influência do romantismo, um interesse exótico que privilegia o passado. Contudo, as referências e imagens deste passado na paisagem oriental são as mais diversas, possuindo mesmo, algumas vezes, sentidos opostos. Se esse passado é prioritariamente religioso em Chateaubriand, ele vai se tornando cada vez mais constitutivo

56 NERVAL, Correspondance..., op. cit., p. 1401.

da própria paisagem humana e presente em Lamartine e, em meio século, essa presença cotidiana do passado ganha um teor mais positivo. É o que se pode notar já a partir de Nerval, que assume um exotismo integral, no qual convivem e misturam-se o sujo, o belo, o velho, o sonho. A paisagem surge, assim, como uma forma de identificação intensa com o passado e, se sua composição reflete a busca da cor local, esboça também uma espécie de crítica ao que começa a se considerar como as faltas da civilização ocidental.

Palavras-chave: narrativas de viagem, oriente muçulmano, exotismo.

RÉSUMÉ

À la fin du 18ème siècle le regard du voyageur européen sur l'Orient musulman se transforme. L'expérience de rupture amenée par la Révolution Française accélère le processus d'identification de l'Orient au passé et à l'immobilisme historique. De cette façon, le récit de voyage en Orient pendant le XIXe siècle, sous l'influence du romantisme, possède pour l'Orient un intérêt exotique qui privilégie le passé. Toutefois, les références, les images du passé dans le paysage oriental sont les plus divers, ayant même des significations quelques fois opposées. Si le passé est plutôt religieux chez Chateaubriant, il devient partie du paysage humain et présent chez Lamartine et, depuis un demie siècle, la présence du passé au quotidien gagne un aspect encore plus positif. On le remarque déjà chez Nerval, qui assume un exotisme intégral, dans lequel on voit mélangés le beau, le vieux, le laide, le rêve. Ainsi, il ne s'agit seulement d'une recherche de la couleur locale, mais aussi d'évasion et même d'une certaine critique de ce qu'on commence à apercevoir comme des pertes de la civilisation occidentale.

Mots-clé: récits de voyage, orient musulman, exotisme.

REFERÊNCIAS

BERCHET, J-C. (Org.). *Le voyage en Orient*. Paris: R. Lafont, 1985.

BONNARD, A. *Au Maroc*. Paris: Emile-Paul Frères, 1927.

CARRÉ, J-M. *Voyageurs et écrivains français en Egypte*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956. 2 v. 1. ed.: 1933.

CHATEAUBRIAND, F-R. de. Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris. In: _____. *Oeuvres romanesques et voyages*. Paris: Gallimard, 1969. v. 2. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard.

_____. Voyage en Amérique. In: _____. *Oeuvres romanesques et voyages*. Paris: Gallimard, 1969. v. 1. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard.

GROSSIR, C. *L'Islam des Romantiques*. Paris: Maisonneuve e Larose, 1984.

LAMARTINE, A. de. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un Voyage en Orient (1832-1833)*. Paris: Pagnerre, L. Hachette et Cie., Furne et Cie., 1856.

_____. *Voyage en Orient*. Édition critique avec Documents inédits. Paris: Librairie Nizet, 1960.

MORTIER, R. *La poétique des ruines en France*. Genève: Droz, 1974.

MOUSSA, S. *La Rélation orientale*. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861). Paris: Klincksieck, 1995.

NERVAL, G. de. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1989. v. 1.

_____. *Voyage en Orient*. Paris: Gallimard, 1998. Préface d'André Miguel. Texte établi e annoté par Jean Guillaume et Claude Pichois et présenté par Claude Pichois.

NOUTY, H. el. *Le Proche-Orient dans la littérature française, de Nerval à Barrès*. Paris: Nizet, 1958.

STAFFORD, B. M. *Voyage into Substance*. Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840. Cambridge, MA: The Massachusetts Institut of Technology, 1984.

TODOROV, T. *Nous et les autres*. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 1989.

YERASIMOS, S. A propos des réformes urbaines des Tanzimat. In: DUMONT, P.; GEORGEON, F. (Ed.). *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*. Paris: L'Harmattan, 1992. p. 17-32.