



UNIVERSITÉ FRANÇOIS - RABELAIS DE TOURS



ÉCOLE DOCTORALE SHS
Histoire des Représentations

THÈSE présentée par :
Abdulmalek AL-ZAUM

soutenue le : **30 mai 2011**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François - Rabelais**

Discipline/ Spécialité : Lettres Modernes

**La part de la Syrie dans la littérature de
voyage dans les pays du Levant du XIX^e
siècle.**

THÈSE dirigée par :

Monsieur TATIN GOURIER Jean-Jacques
Rabelais de Tours

professeur, université François –

RAPPORTEURS :

Madame HAROCHE-BOUZINAC Geneviève
Madame MASSON Nicole

professeur, université d'Orléans
professeur, université de Poitiers

JURY :

Madame HAROCHE-BOUZINAC Geneviève
Madame MASSON Nicole

professeur, université d'Orléans
professeur, université de Poitiers

La Part de la Syrie dans la littérature de
voyage dans les pays du Levant du XIX^e
siècle.

Résumé :

La position *a priori* anti-ottomane, élaborée par des philosophes comme Volney et Montesquieu, en Syrie a été largement partagée par les voyageurs du XIX^e siècle et même complétée par l'ensemble des travaux réalisés tout au long du XIX^e siècle. Ainsi, voyageurs scientifiques, philosophes, consuls, journalistes ou même poètes, se sont presque tous impliqués dans l'élaboration et la circulation des clichés et des idées reçues sur la Syrie et sur le système turc en Syrie perçu comme une tyrannie globale.

Les voyageurs participent ainsi avec leurs écrits, directement ou indirectement, à pérenniser la vision du « despotisme oriental » élaborée par leurs prédécesseurs et relayée dans un premier temps par Volney. Celui-ci, à peine arrivé en Syrie en 1783, dénonçait la misère dont il rendait aussitôt responsables les Turcs. Les autres voyageurs ont presque tous fait le concept de despotisme oriental et ont approuvé dans leurs récits l'auteur du *Voyage en Égypte et en Syrie*.

D'une manière générale, on comprend que l'espace syrien évoque aux voyageurs des souvenirs ancestraux et leur rappelle un passé aussi bien religieux qu'historique parfois très proche. Par là-même, la Syrie, exotique, mythique ou pittoresque, a représenté un intérêt tout particulier pour les voyageurs-écrivains, les touristes et les scientifiques en quête d'exotisme et d'un retour aux sources.

INTRODUCTION

Introduction

L'imaginaire occidental a connu la fascination de ce que les voyageurs appellent « le mirage oriental ». L'espace méditerranéen, à la fois chrétien, juif et musulman, qu'on appelle tour à tour Levant ou Orient, a suscité dans l'imaginaire occidental une curiosité très forte depuis des siècles. Les termes qui le désignent attestent la dimension symbolique qui lui est attachée : le Levant, c'est ce lieu sacré où se lève le soleil, où la naissance du jour a vu briller l'aube des civilisations. L'Orient est la « *Partie du ciel où le soleil, quand il se lève, apparaît à l'observateur* », peut-on lire dans le *Dictionnaire universel* de Pierre Larousse. Cet Orient recouvre en fait presque invariablement l'Égypte, la Turquie, la Palestine et la Syrie.

La perception de l'Orient s'est de plus articulée autour de certains préjugés et stéréotypes véhiculés notamment par les voyageurs. Il faut tout d'abord noter que cette perception s'est accompagnée, depuis les Croisades, d'un sentiment de peur : l'Orient est une terre habitée par des populations infidèles, pour l'essentiel musulmanes.

Toutefois, les voyageurs occidentaux en Orient expriment le sentiment nostalgique d'un retour à la terre des ancêtres, au berceau des connaissances religieuses et culturelles. L'espace oriental représente d'abord un espace mythique pourvu de réminiscences ancestrales, mais aussi un espace à reconquérir et à exploiter. Les ambitions scientifiques de la fin du XVIII^e siècle ont ici ouvert la voie. Les voyageurs, issus des milieux philosophiques et littéraires, considèrent le voyage en Orient, comme relevant d'une sorte de rituel ouvrant d'abord sur la connaissance mais aussi sur la satisfaction du désir d'inconnu et de découverte qui imprègne la société française de l'époque. Dès le début du XIX^e siècle, le récit de voyage en Orient se multiplie remarquablement et devient un genre littéraire spécifique.

De fait, on a voyagé en Orient bien avant le XIX^e siècle. En revanche, ce que les romantiques ont bien inventé, c'est le terme de *Voyage en Orient*, qui représente à la fois un espace touristique au sens moderne du terme et un imaginaire dont les plus

talentueux écrivains du siècle vont explorer le paysage, les coutumes et les peuples. Un "périple idéal" va peu à peu se fixer dans l'esprit des voyageurs. Ce périple circulaire d'Athènes à Jérusalem en passant par l'Égypte, la Syrie, le Liban, l'Asie Mineure, Constantinople, sur le pourtour de l'est méditerranéen, offre aux voyageurs la possibilité d'un retour tant sur l'histoire des grandes civilisations (Égypte, Grèce) que sur l'histoire religieuse. En effet, pour les voyageurs, en particulier, chrétiens, la Palestine occupe une place à part : pour reprendre les mots de Madame de Gasparin, "*c'est une grande grâce*"¹, pour les pèlerins qu'anime encore la foi chrétienne, que de voir se lever sur Jérusalem un radieux dimanche de Pâques.

La Palestine constituait à l'époque un centre d'intérêt commun aux voyageurs, du fait que cette contrée a vu naître les trois religions révélées. Sa capitale historique, Jérusalem, constitue la destination ultime pour la plupart des voyageurs-écrivains. Sa voisine, la Syrie, avec sa capitale historique, Damas, n'a sans doute pas connu le même engouement. Cependant, grâce à sa renommée historique représentée par sa capitale, ainsi que par la cité de Palmyre, la Syrie a accueilli de nombreux voyageurs et scientifiques, tels que Volney, Lamartine, Flaubert et Poujoulat. Son passé relatif aux Croisades a fait d'elle une terre d'exploration et de pérégrination pour les uns, une terre d'investigations archéologiques et sociologiques pour les autres. Toutefois, les séquences consacrées à la Syrie ont souvent été oubliées dans les analyses des récits de voyage

Les analyses des récits de voyage ont souvent oublié que l'accès à Jérusalem est souvent conditionné, géographiquement, par un passage presque obligatoire en Syrie. La Syrie et sa capitale Damas, se trouvent sur le chemin des pèlerins voyageurs. Pour accéder à la Palestine, il est nécessaire qu'ils traversent la Syrie. Par ailleurs, le voyage religieux ne s'articule pas exclusivement sur le pèlerinage à Jérusalem et dans ses alentours : il connaît aussi des prolongations. Dans ce contexte, la Syrie contribue avec ses propres lieux sacrés à la réalisation des rêves des voyageurs. Ces lieux présentent un intérêt particulier du fait des traces des Croisades. Barrès dans son *Enquête* et Poujoulat, dans sa *Correspondance en Orient*, relatent leur périple sur les pas de leurs ancêtres croisés. Tous deux se préoccupent avant tout

¹ Comtesse Agénor de Gasparin, *Journal d'un voyage au Levant*, 1848, t. 3, p. 191.

de restituer l'histoire de leurs aïeux et de célébrer leurs exploits sur les sites des Châteaux des Assassins².

La Syrie fait donc partie de ces pays du Moyen-Orient où pèlerins, artistes et écrivains occidentaux sont venus et ont trouvé des motifs d'inspiration. Parmi eux, nous pouvons citer des noms d'auteurs français de premier plan, tels que Lamartine et Flaubert, qui furent fascinés par Damas. Jusque-là, on s'était contenté de rapporter quelques images floues et imprécises de la Syrie. Sites pittoresques, extérieurs de mosquées, caravanes, cafés et demeures sont plus précisément évoqués et décrits par les voyageurs du XIX^e siècle. Ils développent par ailleurs de véritables tableaux de la vie sociale quotidienne des Arabes syriens. L'on trouve des images sensuelles des femmes au hammam, des images des marchands fumant leurs pipes, etc. Mais il faut d'ores et déjà dire qu'il s'agissait là moins d'orientalistes à proprement parler, que de voyageurs romantiques amoureux de la nature, qui cherchaient leur inspiration dans les paysages et les ruines de l'Orient. Leur visite dans ce pays attira l'attention des lecteurs sur ces contrées. Le public français s'intéressa ainsi de plus en plus aux aventures de voyageurs se rendant à la rencontre des autochtones, décrivant des monuments et des villes, propres, par leurs différences avec ceux et celles de l'Occident, à faire voyager l'imagination et à développer des connaissances. Ces écrivains-voyageurs ont ainsi joué un rôle prépondérant dans l'approche et la compréhension de la Syrie : peu à peu, la Syrie devient presque familière aux lecteurs français grâce à ces voyageurs aventuriers. Les connaissances de la Syrie se sont largement renforcées grâce à la première vague de voyages du début du XIX^e siècle.

Dans le sillage de la création de véritables échanges commerciaux, de l'amélioration des infrastructures de communication (voies ferroviaires) et de l'apparition des relais européens et modernes (hôtels, cafés), un sentiment de sécurité s'est développé chez les voyageurs, qui envisageaient précédemment les difficultés de la route et les conditions de vie comme des obstacles extrêmement difficiles à surmonter. L'appréhension qui hantait les voyageurs en Orient ainsi progressivement à s'apaiser.

² cf deuxième partie, ch. III.

Sur le plan religieux, l'engouement pour le voyage témoigne d'une certaine ouverture au monde. L'ouverture des lieux saints en Orient, entraîne au début du XIX^e siècle un véritable déferlement des pèlerins. Le voyage en Terre sainte correspond pour certains voyageurs à la réalisation d'un rêve. Pour d'autres, il s'agit tout autant d'une recherche de dépaysement et d'une quête de l'exotisme qu'un retour aux sources du Christianisme. Mais le voyage en Terre sainte syrienne participe avant tout d'un rituel qui consiste à retrouver les lieux, tels qu'ils sont présentés dans les Écritures.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, la part des voyages en Syrie reste moins importante que celle des voyages dans les pays voisins (Palestine, Égypte). Cette répartition inégale tient à plusieurs raisons : la situation géographique de la Syrie, ainsi que ses reliefs particulièrement difficiles, font d'elle un pays peu aisé à parcourir. Enclavé entre la Turquie et la Palestine, la Syrie se particularise d'abord par un relief singulier que Volney a évoqué : « *Lorsque le voyageur parcourt l'intérieur de ces montagnes, l'aspérité des chemins, la rapidité des pentes, la profondeur des précipices commencent par l'effrayer*³ ». Par ailleurs, la Syrie ne possède qu'un seul accès maritime : celui de la Méditerranée avec un petit nombre de ports (Lattaquié et Tartous), ce qui ne facilite ni l'accès, ni le déplacement. La Syrie n'est conséquemment pas une destination de prédilection pour les voyageurs.

Les facteurs politiques interviennent également dans ce manque d'intérêt des voyageurs occidentaux pour la Syrie. L'instabilité politique et la situation chaotique de la Syrie au cours des XVIII^e et XIX^e siècles engendrent une insécurité générale à l'intérieur du pays et conduisent la plupart des voyageurs à éviter cette contrée. L'histoire mouvementée de la Syrie, ainsi que sa soumission tantôt à l'Empire ottoman, tantôt aux Mamlouks, fait d'elle le théâtre de nombreuses invasions. A ceci s'ajoute l'animosité à l'égard des étrangers « européens » qui sont souvent considérés, soit comme des envahisseurs, soit comme des infidèles. Une anecdote développée par Barrès est ici significative : l'Effendi (cheikh) des Nosseiris lui déclare que son peuple pense qu'il est venu préparer la colonisation. Ce sentiment de méfiance envers les étrangers, s'avère fondé, si l'on pense que ce pays a été la cible de plusieurs

³ Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 84 et 85*. Paris : édition Bossongue Frères, 1822, p.282.

colons (Ottomans, Mamelouks et jadis Romains). D'autre part, la population syrienne se souvient de ce qui s'est passé chez ses voisins : les expériences de l'Égypte (1798-1801) et de l'Algérie (1830), ont constitué un avertissement pour les Syriens. Cette aversion syrienne pour les étrangers remonte même aux Croisades. Ce ressentiment accentue la peur qu'éprouvent les voyageurs envers ce pays. Les archéologues et les scientifiques préfèrent concentrer, par conséquent, leurs recherches sur l'Égypte, sur la Palestine, ou sur la Mésopotamie. Il a donc fallu attendre la première expédition scientifique anglaise de Wood⁴ en 1751, pour découvrir ce que ce pays recèle en matière de richesses archéologiques et historiques.

Le besoin qu'éprouvaient les uns de rechercher les vestiges de l'histoire et l'espoir des autres de rapporter de nouvelles traces des Croisés, ont joué un rôle majeur dans leurs voyages. Le site historique de Palmyre constitue une destination privilégiée pour les archéologues. Or, l'oasis de Palmyre (ou *Tedmor*) est considérée comme un lieu risqué, du fait qu'elle se trouve encerclée par quelques tribus estimées dangereuses. Les montagnes de l'Anti-Liban dont l'ascension inspire à Lamartine une méditation sur l'Orient et la spiritualité, sont occupées par des brigands kurdes et druzes qui pillent les *fellahs* (paysans) maronites. Damas, quant à elle, est habitée par des rigoristes musulmans intransigeants à l'égard de leurs concitoyens minoritaires, chrétiens et juifs.

Le revers de la médaille peut s'avérer positif car, outre le paysage sauvage, ce danger que représentent les tribus, les fanatiques, et tous ces éléments mentionnés plus haut, peut constituer une incitation au voyage et à l'aventure. En effet les affrontements religieux et le chaos politique excitent la curiosité des voyageurs passionnés par cette altérité sociale, religieuse et politique. Les paysages sauvages fascinent les aventuriers et les romantiques en quête de pittoresque, de naturel et de lieux de retrait et d'introspection. Les tribus et leurs mœurs deviendront plus tard un champ d'explorations inédit, tout comme les lieux qu'elles occupent. La connaissance du monde nomade attire les sociologues et les philologues. De nombreux voyageurs remarquent que la Syrie, lieu d'affrontements continus entre Chrétiens et Musulmans, devient aussi un espace de cohabitation. Certes, certains événements infirment ce constat, mais au final, les voyageurs constatent que Chrétiens et Musulmans

⁴ Wood et Dawkins, *Les Ruines de Palmyre, autrement dite Tedmor au désert*, Londres, éd. Millar, 1753.

présentent une cohésion presque complète dans ce pays. La Syrie a donné la chance à ceux qui ressentent une peur à son égard ou qui percevaient ce pays comme un lieu de conflit confessionnel, de découvrir sa réalité et son patrimoine chrétien, telles que les anciennes églises. Les réussites des premiers périple en Syrie ont par la suite stimulé la témérité d'autres voyageurs, ainsi encouragés à suivre le chemin de leurs prédécesseurs.

Le voyage en Orient, évolue au fil du XIX^e siècle pour devenir une véritable entreprise. C'est notamment le cas avec Thomas Cook (1808-1892), grand voyageur anglais qui, lors de l'ouverture du canal de Suez en 1869, organise le voyage en Terre sainte de cinq cents voyageurs. L'organisation du voyage en Orient posait encore de multiples problèmes : problèmes de transport, difficultés d'hébergement, intempéries, maladies, hostilité déclarée, parfois, des populations, etc. Le périple en Orient demeurait donc une véritable aventure onéreuse et risquée.

Au début du XIX^e siècle, le voyage en Orient demeure globalement une aventure individuelle, réservée à une élite et soumise aux dangers qu'ont toujours connus les explorateurs. Mais les inventions de l'ère industrielle - la navigation à vapeur, les bateaux-postes et surtout, dès les années 1850, le chemin de fer - vont faciliter l'accès à l'Orient.

Bien que la navigation à vapeur et le chemin de fer aient facilité cet accès, le périple reste difficile et exige des préparatifs préliminaires. Les déplacements à l'intérieur de l'Orient demeurent problématiques, d'autant plus que la sécurité n'est que précaire.

Si les difficultés de transport et de déplacement s'avèrent surmontables, celles de la langue semblent avoir handicapé la plupart des voyageurs. Les moyens de communication avec les autochtones ont une grande importance, ils constituent le seul moyen de connaître véritablement les mœurs et les coutumes. Les voyageurs engagent souvent des drogman. Le recours au drogman s'est avéré utile et efficace dans la mesure où celui-ci facilite les contacts. Les interprètes sont souvent des levantins (des chrétiens arméniens ou maronites), qui connaissent la France ou l'Europe pour des raisons commerciales. Ayant appris le français en France ou dans les écoles franciscaines, les drogman sont en mesure de remplir leur mission aux côtés des

voyageurs. Il faut rappeler que les écoles lazariques en Syrie et au Liban, elles-aussi, formaient de jeunes interprètes. Une autre catégorie de traducteurs fait son apparition après l'installation du premier consulat en Syrie. Ce sont en fait des Français qui occupent des postes diplomatiques dans les consulats. Existe aussi, en bas de l'échelle, ce que S. Moussa appelle, *le guide – interprète*⁵. Recruté par les voyageurs au cours du parcours en Syrie ou dans un autre pays du Moyen-Orient, ce guide a une double fonction : guider les voyageurs et leur traduire les conversations avec les habitants. Ce personnage, recruté localement, joue un rôle important dans le voyage, mais non dans le récit, dans lequel sa présence est quasiment négligée.

Ce guide peut aussi faire office de cuisinier et de domestique : « *il constitue la version dégradée du drogman officiel*⁶ » ironise S. Moussa. Malgré l'énorme tâche qu'il accomplit, le drogman ou le guide-interprète demeure déprécié. Dans son récit de voyage de 1860, Poujoulat dresse un portrait dérisoire du drogman qui l'accompagne en Syrie. Sous la plume de l'écrivain-voyageur, ce dernier est totalement discrédité : « *Sa compétence va de pair avec sa dépréciation morale*⁷. A ceci s'ajoute une violente dépréciation physique qui ne fait pas honneur à Poujoulat tant il décrit son drogman sous le trait d'un monstre : « *Quand il parle, sa figure n'est qu'une horrible grimace : la créature humaine a fait place dans Ibrahim à je ne sais quel étrange animal. La première fois qu'on me présenta mon nouvel interprète, je le pris pour un orang-outang* »⁸. Dans ce portrait, le drogman est ridiculisé et même bestialisé. Une telle vulgarité est donc la récompense de ce personnage qui s'est mis au service du voyageur tout au long de sa traversée du désert. Un tel mépris n'existe pas chez Lamartine. Mais, le portrait de son drogman, Mazoillier, demeure cependant imprécis. Par ailleurs, on trouve, dans *Voyage en Orient* de Lamartine, le portrait d'un chrétien aleppin, Fatalla, qui, vers 1790, a accompagné Théodore Lascaris, qui sera ultérieurement l'émissaire de Napoléon en Syrie. Ce drogman rédigera plus tard son propre journal qui intéressera vivement Lamartine. Le portrait de ce Fatalla, par Lamartine, se veut élogieux : « *Je reconnus presque Fatalla en le voyant pour la*

⁵ Moussa Sarga, *La Relation orientale : enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient, 1811-1861*, Paris, édition Klincksieck, 1995, p.16.

⁶ *Ibid.*

⁷ Poujoulat, Baptistin. *La Vérité sur la Syrie et l'expédition française*. Paris : Gaume frères et J. Dupray, 1861, p. 21.

⁸ *Ibid.*

première fois (...). C'est un grand vieillard au profil mince, au nez aquilin, aux traits fins et mobiles : son œil doux et vif brille de l'intelligence et de la divination de l'interprète.»⁹.

Seul un petit nombre de voyageurs a pu maîtriser la langue locale malgré les difficultés. Loti, par exemple, a appris le turc et Nerval l'arabe égyptien. Volney, quant à lui, a appris l'arabe en sept mois dans un monastère maronite en Syrie, et a prétendu parler couramment l'arabe, ce qui est sans doute exagéré. Fasciné par les langues orientales, Volney s'est en tout cas donné suffisamment de temps pour acquérir des compétences linguistiques qui allaient être utiles à son voyage. Guys, quant à lui, a séjourné en Orient pendant plus de dix ans : ce long séjour ainsi que son statut de consul formé dans les écoles de langues ont favorisé son apprentissage de la langue syrienne. Chez Barrès, de Vogüé et le prince d'Orléans Albert Philippe, nous n'avons trouvé ni traces ni évocations du problème linguistique ou des interprètes. Ils ont peut-être préféré esquiver ce point, jugé secondaire. Donc les voyageurs ont généralement pensé que le problème de la langue pourrait être résolu par l'intervention d'un interprète qui faciliterait le contact. Mais ce personnage n'a apparemment pas obtenu de reconnaissance dans les récits. Il ne faut pas perdre de vue que la figure du drogman a été largement caricaturée. D'après S. Moussa « *cette représentation du drogman a peu de chance d'être réaliste, puisqu'elle est toujours le fait d'un narrateur qui possède un intérêt évident à discréditer son interprète.* »¹⁰.

Le récit du voyage en Orient remporte un grand succès littéraire au XIX^e siècle. Philosophes, scientifiques, écrivains, peintres, politiques et commerçants, s'y sont adonnés avec ferveur du fait qu'il leur vaut non seulement une certaine notoriété intellectuelle et littéraire, mais aussi qu'il constitue un vecteur de construction intellectuelle et scientifique grâce aux connaissances acquises dans les pays visités. Il leur permet par ailleurs de découvrir un monde inconnu, un monde exotique qui n'a cessé de nourrir leurs fantasmes. L'exotisme fut, pour l'imaginaire européen du XIX^e siècle, un territoire à la fois merveilleux et terrifiant. Les récits de voyage en Orient resurgissent précisément dans cette période, et contribuent à compléter l'image de la

⁹ Lamartine, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient en 1823-1833 ou notes d'un voyageur*, Paris : édition Hachette et Cie, Furne et Cie,- Pagnerre, 1856, p. 451.

¹⁰ S. Moussa, *La Relation orientale*, p. 23.

Syrie dont la connaissance était encore superficielle. Toute une génération d'aventuriers et d'écrivains orientalistes pense trouver dans ces contrées à la fois un champ de découvertes et un retour aux sources.

Les Croisades ont été l'une des occasions les plus importantes d'une ouverture de l'Orient à l'Occident. Grâce aux échanges commerciaux, malgré la frontière presque infranchissable entre les deux mondes, les connaissances et souvenirs issus de cette période ont perduré. Ces connaissances, acquises par le biais des Croisades ou des échanges commerciaux, ou parfois même issues des saintes Écritures, ont concouru à l'élaboration de tout un imaginaire de l'Orient.

Les souvenirs de l'Orient sont en fait très anciens. En effet, au VIII^e siècle, l'Occident connut malencontreusement le monde musulman dans sa dimension conquérante et farouche. Durant le haut Moyen-Âge, les Arabes s'emparèrent d'abord de l'Andalousie (l'Espagne actuelle) en 711. Cinq siècles plus tard, cette image du monde musulman conquérant s'accroît lorsqu'en 1389, l'Empire ottoman conquiert les pays balkaniques et les annexa à son territoire. La peur qu'éprouva le monde occidental vis-à-vis de la conquête islamique conduisit plusieurs philosophes et théologiens à considérer la présence islamique en Europe comme un grand danger pour la Chrétienté. Ils développent par la suite une image de terreur et de barbarie de cette religion. Cette image traumatisante du monde musulman se confortera avec le discours sur la Croisade et la Reconquête. Les images du monde oriental dont les voyageurs occidentaux sont dépositaires sont tissées de ces réminiscences.

De la publication des *Mille et une Nuits* au début du XVIII^e siècle, par Antoine Galland¹¹, aux *Lettres Persanes* de Montesquieu, de *l'Itinéraire de Turquie aux Indes* de Jean-Baptiste Tavernier à la fin du siècle de Louis XIV à *Zadig* de Voltaire (1747), une attirance nouvelle pour l'Orient mystérieux et fabuleux enflamme l'imaginaire de voyageurs occidentaux en quête d'exotisme.

Vers la fin du XVIII^e siècle, une nouvelle perception de l'Orient voit le jour. En 1783, Volney débarque en Orient et revient avec une nouvelle représentation de l'Orient qu'il veut scientifique. Mais dès le début du XIX^e siècle, de nouveaux

¹¹ Antoine Galland, orientaliste et membre de l'Académie des inscriptions et belles lettres, lors de son long voyage en Orient à la fin du XVII^e siècle, a établi la première traduction des « *Mille et Une Nuits* ».

voyageurs raillent Volney et ses prétentions. Chateaubriand, considéré comme le chef de file du romantisme, rédige l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* publié en 1811, dans lequel il prétend caractériser le monde musulman, ainsi que les coutumes des *fellahs* et des bédouins. Le voyageur découvre « *le malheur du peuple grec* » asservi par les Turcs. Il ne voit en Orient que ruines et désolations laissées par les Ottomans sur les ruines de la Grèce antique. Avec le projet du même itinéraire que son prédécesseur, Lamartine quitte la France. Cependant, si Chateaubriand est hostile à l'Orient musulman, celui-ci se révèle un espace d'accueil et d'hospitalité sans bornes à un Lamartine qui, issu du même milieu religieux et littéraire que Chateaubriand, s'émerveille à la vue des ruines de Balbek et surtout à la vue de Damas entourée de ses immenses jardins. Son voyage lui permet non seulement la découverte d'une terre sacrée, mais aussi, un retour vers les ancêtres et les anciennes cultures abandonnées mais chargées d'une très ancienne spiritualité religieuse.

Il découvre par ailleurs le rationalisme de la religion musulmane. Mais Lamartine n'est pas le seul sur ce terrain de « la sympathie pour l'Orient ». D'autres voyageurs, tels que Nerval, Loti et Flaubert, rallient Lamartine. Certains d'entre eux ont subi le charme de l'Orient turc et ont apprécié ses mœurs et coutumes, d'autres ont opté pour la terre pharaonique, l'Égypte. T. Gautier en 1853, pour sa part, a apprécié les palais et l'art architectural de l'Orient. Flaubert s'extasie à la vue de Damas et succombe au charme d'une danseuse damascène au Caire, une certaine « Ruchiouk-Hanem » qui entreprend devant lui sa danse de l'abeille. Il rapporte des tableaux insolites des mœurs orientales, dans un récit romanesque unique. Tout comme Flaubert, Loti s'approche de la société orientale, en élaborant *Aziyadé* en 1879, biographie fictive d'une jeune orientale dont il subit le charme.

Au début du XX^e siècle, Maurice Barrès, sur les traces de ses prédécesseurs, dans un style symbolique, tente de redécouvrir la magie de cet Orient, dans un périple inédit aux pays du Levant et de multiples visites aux châteaux des Hashâchins. Le voyage lui permet de broser des tableaux nouveaux et de raviver un exotisme oriental qui l'attirait depuis longtemps. Il élabore un tableau sensuel de la danse des almées : une jeune sarrasine qui danse « *ses thèmes de la nuit* » retient son attention. Vers la même époque, André Gide se rend en Algérie puis en Turquie en 1914. Au retour, il

note : « *L'obsession de ce pays, cette douloureuse curiosité qui m'avait si longtemps tourmenté est maintenant conquise* »¹².

Parmi ces voyageurs, mentionnés plus haut, nous retiendrons notamment Volney, Lamartine et Barrès, dont les voyages se sont déroulés principalement en Syrie.

Les voyageurs prétendent avoir accompli leurs périples au Levant pour des raisons parfois personnelles. Comme ils le signalent eux-mêmes dans les avertissements de leurs récits, cette aventure unique révèle une certaine subjectivité en même temps qu'elle prétend, à des degrés divers, à une certaine objectivité. Les lettres qu'adresse Lamartine à la Chambre des députés révèlent ses ambitions politiques. Barrès, lui aussi, s'adresse aux Français et à l'État pour les mêmes raisons. Avant eux, Volney avait déjà apporté de nombreuses informations sur la situation militaire et commerciale de la Turquie en général et la Syrie et l'Égypte en particulier.

Quant aux ambitions littéraires, n'est-il pas curieux de lire dans la préface du récit de Lamartine : « *Ceci n'est ni un livre, ni un voyage ; je n'ai jamais pensé à écrire l'un ou l'autre, ou plutôt un poème sur l'Orient*¹³ », alors même qu'il ne voyage et n'écrit que pour des raisons littéraires ? Pour préciser ce point, nous nous pencherons de près sur son avertissement où il note qu' « *il fallait ou brûler ou laisser aller ces notes telles quelles.* ». Poussé par les circonstances ou par le besoin matériel, il laisse aller ses notes vers le lecteur : « *Des circonstances inutiles à expliquer m'ont déterminé à ce dernier parti ; je m'en repens, mais il est trop tard*¹⁴ ».

Les prétentions littéraires s'expriment clairement, au fil des lignes, même si certains écrivains tentent de les masquer. Pujoulat, pour sa part, ne dissimule pas sa recherche d'un certain succès littéraire. Après avoir affirmé qu'il ne voulait être qu'un voyageur exact, il note : « *voilà ce qui pourra me donner quelques lecteurs*¹⁵ ». Volney, quant à lui, souligne : « *je le voulais nouveau*¹⁶ ».

¹² Gide, *Journal*, Penguin, 1967, P. 201.

¹³ Lamartine, op.cit., Avertissement, p.1.

¹⁴ *Ibid.* P, IV.

¹⁵ Pujoulat, op.cit., avant propos, p. x.

¹⁶ « Le » : il fait référence à son récit.

Ces motivations « subjectives », poussent donc la plupart des écrivains-voyageurs, à réunir les lettres, les notes, les journaux pour en faire des récits.

Il faut de plus prendre en compte le contexte social et politique moyen-oriental et plus précisément syrien, qui constitue d'une certaine manière un appel au voyage.

Les nouvelles qui arrivaient de jour en jour en Europe quant à la situation instable de l'Orient, (la situation des Chrétiens, et la désagrégation progressive de l'Empire ottoman, la guerre intérieure entre pachas, et la guerre extérieure entre les Turcs et les Russes), ont suscité chez les voyageurs une curiosité et un attrait. Cette situation d'instabilité en Orient, les voyageurs tentent d'en tirer, autant que possible, des profits « subjectifs ».

Quelques voyageurs éprouvent également le besoin d'élargir leurs connaissances, de changer d'air, de fortifier leur foi, en faisant un pèlerinage. D'autres, déçus par certains événements et contrariés dans leurs ambitions (élections, insuccès littéraire, etc.), cherchent à se soulager ou à se consoler en retournant vers l'Orient, la Terre mère, la Terre sainte. Il est aussi un autre besoin qu'ils éprouvent : c'est celle d'assouvir leur curiosité. Leurs projets de voyage émanent parfois d'intérêts qui se veulent personnels. Le voyage, s'envisageant par ailleurs comme une quête de soi-même, devient une entreprise qui conduit à suivre des voies extra-littéraires. Le Moi romantique submerge souvent les récits de voyage vers le début du XIX^e siècle (comme c'est le cas chez Chateaubriand,) et devient le centre de l'aventure personnelle de chaque voyageur. Le récit sert avant tout à mettre l'accent sur les aventures personnelles du voyageur et non à élaborer des connaissances nouvelles sur les lieux visités. Enfin, si le récit de voyage a pris chez les voyageurs écrivains, une telle envergure ou une telle perspective, c'est moins parce qu'il leur fait découvrir un autre monde, mais parce qu'il les amène à mieux se connaître. Le voyage vers l'autre permet aussi la mise en question de soi-même, de sa façon d'être et de voir.

Depuis le guide de pèlerinage, apparu pour la première fois, vers l'an mille, jusqu'à l'apparition du premier terme de « tourisme » par l'anglais Cook, ou de l'expression, « le Grand Tour », le récit de voyage en Orient ne cesse de fournir des connaissances, plus ou moins, controversées.

Les modèles du récit de voyage se sont multipliés au cours du XIX^e siècle. Les analystes contemporains distinguent différents types de récits de voyage. À l'aide des analyses pertinentes de Valéry Berty,¹⁷ nous avons pu déterminer les différents types de récits de voyage sur lesquels nous travaillerons. Dans son *Essai de typologie narrative des Récits de voyage français au XIX^e siècle*, Valéry Berty distingue trois types : le journal de voyage où le (Je) narratif, comme celui de Volney se place au centre de la narration ; le guide de voyage où « *la voix narrative n'existe pas en tant qu'entité personnelle* » mais « *en tant qu'héritière et porte-parole d'une vision* », déjà préconçue et formée grâce à la lecture des récits précédents ; (l'on constate l'émergence de l'hégémonie du pronom (On) impersonnel au détriment de (Je) personnel). Le troisième type relève du voyage initiatique où le voyageur « *révèle une autre représentation de voyage en Orient* », catégorie dans laquelle V. Berty classe par exemple Gérard de Nerval.

En nous appuyant sur la communication de Christian Jacob, *le Modèle du récit de voyage*¹⁸, nous avons pu également différencier voyage savant, voyage spirituel et voyage romantique. Dans ce contexte, l'on est tenté d'opérer une distinction entre un périple romantique intellectuel ou nostalgique, et un voyage scientifique. Pour ce dernier, des voyageurs, tels que Volney, Charles de Vögüé¹⁹ et Delacroix considèrent indubitablement l'Orient comme un champ d'exploration. Quant au périple intellectuel ou nostalgique, il relève surtout des générations romantiques et symbolistes. L'on peut citer, à titre d'exemple, des auteurs comme Chateaubriand, Lamartine, Flaubert et Barrès, qui quittent leur pays à la recherche de mysticisme et d'exotisme. Dans un retrait consacré au souvenir, ils parviennent à s'inspirer de ces lieux antiques ou désertiques qu'ils ont visités pour nourrir leurs inventions poétiques et littéraires. Pour d'autres, tel que Poujoulat, le voyage en Orient prend racine dans la conception d'un parcours idéal qui, sur les traces des aïeux, consiste à la fois en un pèlerinage et en un dépassement.

Le récit diplomatique est également un type de récit auquel certains auteurs se contraignent afin de réunir des informations précises sur le pays visité. Nous pouvons

¹⁷ Valéry Berty, *Littérature et Voyage. Un essai de typologie des récits de voyage français au XIX^e siècle*. Version remaniée d'une thèse soutenue en 1995. L'harmattan, 2001.

¹⁸ Christian Jacob, Colloque au centre de Recherches du département de Français de Paris X, Nanterre.

¹⁹ Charles-jean-Melchior, comte et marquis de Vogüé, Archéologue et diplomate français.

de même situer le récit de Volney parmi « les rapports » ou « compte rendu » d'une mission mandatée par l'autorité. Un journal comme celui que propose Volney sur la situation en Turquie, pourrait bien être un rapport, d'autant qu'il estompe soigneusement toute logique argumentative. Son récit est aussi un récit scientifique, compte tenu des thèses qu'il développe sur l'influence du climat et du sol, sur les peuples et leurs ethnies minoritaires.

Le récit autobiographique intervient aussi parallèlement aux récits scientifiques. Du simple journal au journal d'introspection, ce type évolue et donne lieu à une forme stable du récit autobiographique, où le voyageur relate ses propres aventures. Dans ce type de récit, nous pouvons classer Loti, Barrès, et Lamartine.

Le récit qui revêt une forme épistolaire implique un destinataire ou plutôt un « intermédiaire » entre l'écrivain et les lecteurs. L'engouement pour cette forme remonte au XVII^e siècle, et disparaît progressivement au profit du journal. Parmi les voyageurs qui ont choisi de rédiger leur récit sous cette forme, nous citons Poujoulat, qui avait pour correspondant M. Michaud et après le décès de celui-ci, son frère qui a en quelque sorte pris le relais.

Enfin le récit acquiert parfois une dimension ludique. Le récit s'inspire alors volontiers du roman. A l'exception des personnages qui s'avèrent parfois imaginaires, à travers lesquels le voyageur conte des aventures qu'il a ou non vécues, l'orientation du récit vers le réel tend généralement à se maintenir. Les voyageurs issus de ce courant, sont souvent imprégnés du romantisme ambiant, comme Flaubert avec son *Voyage en Orient* ou plus tard, Loti, avec *Aziyadé*. Ceux-ci utilisent leurs propres aventures et leurs propres identités pour élaborer leurs récits.

Entre le récit fictif et le récit autobiographique intervient aussi un type de récit fictif et autobiographique toute à la fois. Guy de Maupassant développe ce modèle dans *Un derviche algérien* où il emprunte à la fois à la réalité, et à la fiction. Toutefois, le personnage est un personnage réel et même de dimension historique : « l'émir Abd el Kader », à qui il attribue la narration. En fait les événements et les analyses émanent donc d'une vision personnelle.

Peu importe la disparité des formes de relations de voyage : les récits s'accordent généralement sur des affinités récurrentes. Dans le journal de voyage, ainsi que dans le mémoire, transparaît d'une manière flagrante une précision dans le domaine spatio-temporel, comme c'est le cas dans *Voyage en Orient* de Lamartine.

Chez ce dernier, l'on constate aussi une chronologie bien déterminée qui précise le lieu et la date de la visite : « *Damas, 2 Avril 1833* »²⁰. Chez Volney, cette évolution spatio-temporelle n'est pas au point ou plutôt même n'existe pas. De Vogüé, quant à lui, adopte dans son récit *Syrie, Palestine, Mont-Athos en 1876* la même procédure que Lamartine, à savoir le système de datation progressive : « *En mer, le 1^{er} novembre 1872* »²¹. Poujoulat, lui-aussi, adopte cette méthode de précision de date et de lieu, avec en tête de chaque lettre, l'indication du destinataire : « *A mon frère, Alpe, Octobre 1837* »²². De son côté, le prince d'Orléans, Albert Philippe, préfère suivre, dans la conception de son œuvre, la mode de présentation de Volney plutôt que celui de Lamartine. Maurice Barrès, pour sa part, esquivé la précision des datations, pour mettre en exergue l'évolution progressive de ses visites : « vers Antioche, visite de Masyaf, Hama ».

Les formes de récits auxquelles nous avons affaire dans cette thèse sont les plus courantes des relations de voyage en Orient. Elles varient, du mémoire et des notes de voyage, au récit documentaire et scientifique, du journal ou de la correspondance au roman fictif ou autobiographique. Nous avons exclu le guide touristique et le guide de route, qui ne présentent guère d'intérêt pour notre travail, du fait de leur quasi disparition au cours du XIX^e siècle. La lecture de ces relations nous a guidé non seulement dans le choix de notre corpus, mais aussi, nous a conduit à établir ces distinctions entre les modèles des récits de voyage. Partant de la thèse sur le récit de voyage de V. Berty, nous avons conçu notre propre méthode de subdivision par modèle.

Nous traiterons ici des récits des voyageurs-écrivains dont les noms sont célèbres, tels que Volney, Lamartine et Barrès. D'autres, moins connus, comme Poujoulat, Guys et de Vogüé, ont aussi attiré notre attention, parce que leurs récits témoignent d'un grand intérêt pour la Syrie. Quant au dernier choix de notre corpus, il s'est arrêté sur un voyageur presque inconnu souvent oublié et qui n'est quasiment pas cité dans les études des anthropologues contemporains. Il s'agit du prince

²⁰ Lamartine, op.cit., p. 59.

²¹ De Vogüé, Eugène-Melchior, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*. Paris : édition E. Plon, Nourrit et Cie, 1887, p. 3.

²² Poujoulat, op.cit., t. 2, p.1.

d'Orléans, Louis Albert Philippe²³, qui a écrit une relation de sa campagne militaire à Damas et au Liban, un récit qui prend la forme d'un journal rédigé au fil de son séjour. Notre corpus nous semble ainsi globalement représentatif des différents types de récits de voyage ayant cours au fil du XIX^e siècle. Quoiqu'il ne comprenne pas un grand nombre d'ouvrages, notre corpus²⁴ tire sa légitimité de la variété et de la richesse des connaissances qu'il peut véhiculer, d'autant plus qu'il recouvre tout le XIX^e siècle, ce qui nous permet de poursuivre l'évolution de l'image de la Syrie tout au long de cette période. Il existe indubitablement une autre raison qui nous a conduit à opter pour ces écrivains : ces récits recèlent énormément d'informations sur la Syrie, bien plus, parfois, que ne le suggèrent les seuls titres de ces écrits. Les voyageurs sont de plus de brillants écrivains français qui ont de l'expérience tant en matière de voyage que de littérature.

La part de la Syrie dans ces ouvrages, en comparaison des autres récits qui leur sont contemporains, est au moins égale, voire supérieure, à la part consacrée aux pays voisins visités. Nous pourrions ainsi répondre à la question qui sous-tend notre recherche : comment la Syrie a-t-elle été perçue par les européens du XIX^e siècle?

Avant le XIX^e siècle, une multitude de voyageurs a parcouru l'Orient. Mais à la fin du XVIII^e siècle (avec Volney), les « touristes » écrivains du XIX^e voient dans le récit à la première personne une nouvelle manière de rendre compte de leur approche de l'Orient qui s'inscrit en marge des textes savants ou fictionnels. La notion de Moi submerge le récit et fait basculer la structure textuelle du récit dans la relation des aventures personnelles et romanesques. L'image de l'autre demeure cependant un élément fondamental : on voyage pour rapporter ce qu'on ne connaît pas. Le mirage oriental relève de cet « inconnu » qu'on va chercher en Orient.

²³ Lieutenant à la campagne française en Syrie en 1860, suite aux événements sanglants qu'ont connus les Chrétiens de la part de fanatiques syriens, cet écrivain tente d'étudier de près les mœurs et coutumes des Syriens et des Libanais, pendant son séjour à Damas et à Beyrouth. Lors de son retour en France, et après un long exil en Angleterre, puis un engagement dans cette campagne en Orient, il publie son carnet de voyage, intitulé, *Damas et Le Liban, Extrait du journal d'un voyage en Syrie*, au printemps 1860.

²⁴ Nous présenterons chacun de ces voyageurs dans le préluce de notre thèse. Ces voyageurs appartiennent tous aux élites sociales et culturelles françaises.

Les tableaux, issus des études socio-ethniques, se fondent sur la prétention de voir et de comprendre à partir d'une expérience personnelle et sensible, loin de tout cliché.

La représentation de l'Autre constitue le centre d'intérêt de tous les écrivains voyageurs. Ces derniers ont recours au regard, comme premier moyen d'approcher autrui. A la vue des indigènes, les voyageurs s'inquiètent. Émus ou préoccupés de la réaction de l'Autre, ils restent parfois muets. La rencontre de l'Autre vient pourtant après la découverte (et la description) des lieux et des espaces. La présence conventionnelle ou parfois imprévue des autochtones semble contribuer à la finitude de leur quête. Aux peintures des villes et villages s'ajoutent celles des habitudes et des mœurs. À défaut de méconnaître l'Autre, les voyageurs ont peut-être tendance à le sous-estimer. Des préjugés s'affirment, d'autres non, à la vue de l'Autre. Les voyageurs en général n'échappent pas à l'emprise des stéréotypes. Certains semblent penser que les stéréotypes les aideront à déterminer les mœurs et habitudes des habitants, alors que d'autres montrent plutôt le besoin de vérifier l'exactitude des tableaux dressés par leurs prédécesseurs. On assiste donc à ce que J.C Berchet appelle une « *théâtralisation du réel*²⁵ ». Grâce à la mise en scène de leur approche, les voyageurs acquièrent leur connaissance de l'Autre ; d'abord à travers l'observation et les regards, puis la rencontre et l'échange. Le regard semble donc un langage « muet » auquel les voyageurs ont constamment recours afin d'établir un premier contact avec les autochtones.

Notre thèse vise ainsi une approche de « la représentation de l'Autre ». La méthode à laquelle ont recours les voyageurs constitue donc notre premier objet d'étude. Cette thèse porte donc sur le miroitement de la Syrie et de la société syrienne à travers les récits de voyage français de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Pour ce faire, nous nous sommes penchés principalement sur quelques relations de voyage, que nous avons choisies, parmi d'autres, de sorte qu'elles recouvrent toute cette période, et qu'elles permettent d'esquisser l'évolution de l'image de la Syrie dans les récits de voyage, durant ce siècle. Comme nous l'avons

²⁵ Berchet, Jean-Claude. *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris : édition Robert Laffont, 1985, p.17.

mentionné plus haut, le corpus repose essentiellement sur des voyageurs français, mais variés selon le type de récit choisi et la date du voyage.

L'actualité de la question de l'Orient syrien au XIX^e siècle favorise le voyage vers cette contrée parfois omise dans les analyses des récits des voyageurs. Les questions qui se posent ici sont les suivantes :

La description de la Syrie suscite-t-elle un discours spécifique ? Dans quelle mesure notamment avec le site antique de Palmyre, le récit de voyage en Syrie suscite-t-il une réflexion sur l'histoire et le temps ?

Qu'ont apporté les récits de voyage du XIX^e siècle en Syrie comme éléments nouveaux ou fondamentaux à la connaissance de la Syrie et de la société syrienne, en particulier ? Dans quelle mesure les stéréotypes et les préjugés, diffusés par les voyageurs prédécesseurs sur la Syrie, ont-ils influencé directement ou indirectement, positivement ou négativement, l'image de la Syrie dans les récits des voyageurs du XIX^e siècle ? La question qui reste problématique est ici de savoir dans quelle mesure les voyageurs, attirés par le pittoresque, se trouvaient, en ce début du XIX^e siècle, influencés par les stéréotypes qui se développaient alors en Europe, sur la base des récits de leurs prédécesseurs. Cette étude doit ainsi nous permettre de mesurer la place de la Syrie dans l'imaginaire du Moyen-Orient.

Nous étudierons dans cette thèse les différents aspects de la Syrie, tels que les voyageurs les présentent : altérité spatiale, altérité de la vie sociale et des comportements (mœurs, différences ethniques, traditions et coutumes) et altérité de la vie religieuse et politique.

Au cours de notre étude, nous avons eu l'occasion d'appréhender l'émergence des projets de chacun des voyageurs pris en compte. Nous nous attarderons tout d'abord sur chacun de ces projets et sur chaque figure d'écrivain-voyageur. Qu'ils soient voyageurs passionnés par l'Orient ou encore écrivains curieux et épris de voyage, qu'ils soient scientifiques ou envoyés politiques et commerciaux, seuls leurs textes, et notamment les préfaces, nous permettront en ce sens, d'envisager leurs motivations premières.

Les voyageurs que l'amour des arts et la fascination pour l'Orient, poussent à entreprendre ces périple, sont conduits à traverser villes, montagnes et désert pour connaître cette terre syrienne et élaborer les tableaux susceptibles de refléter la réalité de ces paysages. Dans la première partie de cette thèse, nous poserons le problème de l'altérité spatiale. Nous ferons le point sur l'interprétation littéraire du paysage. Nous étudierons la relation de la déambulation du voyageur en Syrie et nous nous pencherons plus particulièrement sur l'appréhension du site historique de Palmyre. Nous analyserons enfin les tableaux que les voyageurs esquissent des principales villes et bourgades syriennes.

Nous tenterons, dans un second temps de restituer le contexte social, tel qu'il apparaît dans les récits de voyage. Nous mettrons l'accent sur l'émergence d'un regard intimiste ou au contraire étranger et distant sur le cosmopolitisme syrien et les différentes composantes de sa société rurale et citadine. Dans cette partie, nous traiterons du regard des voyageurs sur la femme syrienne. Celle-ci est en effet un élément majeur du mythe oriental, véritable métaphore de la terre « mère » d'Orient, terre des origines. Cette appréhension semble en effet inspirer aux voyageurs des images fortes : la femme, odalisque, houri, almée, occupe une place importante dans leur imaginaire oriental. Nous tenterons de comprendre le regard étranger des voyageurs envers l'exotisme de la Syrie, le pittoresque de ses us et coutumes.

Dans un troisième temps, nous nous intéresserons au regard des voyageurs sur l'altérité religieuse de la Syrie, sur l'Islam et les comportements que cette religion semble induire au niveau du statut de la femme et plus globalement de la culture et de la politique.

**Présentation des voyageurs et de
leurs récits.**

Présentation des voyageurs et de leurs récits.

Constantin-François Volney (1757- 1820) :

Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais, comte de Volney, dit Volney, est né le 3 février 1757 à Craon en Anjou. Philosophe, orientaliste, anthropologue et ethnologue, Volney est considéré comme le précurseur d'une conception nouvelle, plus philosophique, du récit de voyage.

D'origine paysanne relativement modeste (la famille Chasseboeuf appartenait à la classe des laboureurs, c'est-à-dire à une catégorie de paysans aisés), Volney a appartenu à un milieu fortement dominé par l'ambition sociale : son père était avocat et plusieurs membres de sa famille accédèrent à des fonctions juridiques.

Jouissant de la petite fortune provenant de la succession de sa mère, Volney se rend à Paris avec l'intention de poursuivre ses études en médecine, en histoire et en langues orientales, car les études de droit qu'il avait entamées à Angers ne lui conviennent plus. Il s'intéresse aux études relatives à la nature et à l'histoire. Il suit une formation de médecine. Sa santé fragile est sans doute à l'origine de ses études médicales. Chez Cabanis dont il devient l'ami, il rencontre Condorcet. Il se lie aussi d'amitié avec Benjamin Franklin. Puis, Volney va à la rencontre de Diderot. Influencé profondément par l'esprit philosophique de ces deux esprits, il construit intellectuellement auprès d'eux une idéologie indépendante basée sur les réflexions philosophiques, loin de toute considération religieuse. Après une longue réflexion et des études sur *le Voyage d'Hérodote*, il élabore un mémoire qui soulève une discussion à l'Académie des inscriptions et Belles Lettres. Bénéficiant par héritage d'une somme de six mille livres, comme il le précise dans son *Voyage en Égypte et en Syrie*, il décide de passer de la spéculation à la pratique. Il choisit donc sa destination: l'Orient et en particulier, la Syrie et l'Égypte où la situation de l'Empire ottoman et du pouvoir turc attire sa curiosité. De plus, le berceau de toutes les religions l'appelle

et l'invite. Sa curiosité distante à l'égard de la religion le pousse à faire un voyage dans ces pays mystérieux. Ses études sur les langues orientales l'aideront beaucoup à franchir l'obstacle de la langue.

Il se prépare à ce voyage durant un an. Il visite en premier lieu l'Égypte et séjourne au Caire sept mois pendant lesquels il se lance dans l'apprentissage de l'arabe. Il explore les lieux antiques qui l'intéressaient depuis longtemps. Il s'embarque ensuite pour la Syrie où il poursuit l'étude de l'arabe dans un monastère maronite. Il commence alors ses explorations dans ces contrées et avec un enthousiasme croissant, il analyse, tout en les côtoyant, les mœurs et les habitudes des tribus bédouines. Le secret de sa réussite réside dans sa manière de présenter et de décrire topographiquement, et minutieusement les choses. Ce style est en un certain sens un héritage d'Hérodote. Pour se conformer au modèle du voyage, Volney s'est renseigné sur sa destination et sur les difficultés qui pourraient l'attendre. En outre, il a lu et relu tous les récits de voyage de ses prédécesseurs. Il emprunte le style d'Hérodote et prend des notes sur les mœurs des habitants en relisant l'ouvrage *Les Ruines de Palmyre* (1753) des voyageurs anglais Robert Wood et Dawkin. Ceci facilite sa tâche et rend son voyage moins risqué. De plus, ces lectures visent à renforcer la véracité de sa description et l'exactitude de ses portraits.

Les analyses de Volney reposent pour une large part sur ses réflexions philosophiques. Il propose un compte rendu de son voyage en Égypte et en Syrie²⁶ dont les événements se déroulent pendant les années 1783-1785. Ses observations sont rapportées ensuite dans son *Voyage en Égypte et en Syrie* qui a été publié pour la première fois en 1788-1789.

Le voyageur montre à ses lecteurs, à quel point l'écart qui sépare les pays visités - l'Égypte et la Syrie- du pays d'origine- la France,- est frappant : « *Lorsqu'un Européen arrive en Syrie, et même en général en Orient, ce qui le frappe le plus dans l'intérieur des habitants est l'opposition presque totale de leurs manières aux nôtres...* »²⁷. L'auteur appuie ses réflexions sur des exemples qui

²⁶Le récit de Volney « *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783-1785* » a eu un fort retentissement en Europe. Il a été publié par la librairie de Bossange Frères en 1785 et 1787. Cette publication a été suivie par une autre œuvre du même auteur, qui s'intitule *Considération sur la guerre entre Russes et Turcs* en 1788-1789 et publiée par la même maison d'édition.

²⁷ Constantin-François de Chasseboeuf Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, éd. Bossange Frères, Paris.1822, t. 2, p.314.

montrent la différence entre les deux sociétés. Dans son récit, l'on aperçoit une méthode nouvelle : l'auteur a davantage recours à l'élaboration de tableaux dans lesquels les sociétés syrienne et égyptienne sont le plus souvent stigmatisées. Il faut noter qu'il n'a guère évoqué ses rencontres avec les autochtones. Celles-ci semblent très rares à l'inverse des autres voyageurs, tels que Lamartine et Guys. Et comme le souligne Denise Brahimy : « *On aura reconnu en lui le bourgeois voltairien éclairé, qui n'a pu trouver pendant tout son voyage ni équivalent ni substitut de ce à quoi il est résolument attaché.* »²⁸.

Contrairement aux autres écrivains anthropologues contemporains, les intentions de Volney semblent claires dès les premières pages du *Voyage en Orient* quand il annonce que sa destination sera dans ces : « *contrées (...), où sont nées la plupart des opinions qui nous gouvernent ; c'est de là que sont sorties ces idées religieuses qui ont influencé si puissamment sur notre morale publique et particulière, sur nos lois, sur tout notre état social* »²⁹.

Sa lecture de *L'Esprit des Lois*, de Montesquieu semble l'avoir incité à tenter d'élaborer un complément expérimental de cet ouvrage, et notamment à propos des thèses de Montesquieu sur le climat. Mais avant tout, Volney est allé analyser en Orient, (en Égypte et en Syrie) ce qui l'a bouleversé dans l'œuvre de Montesquieu : le concept de despotisme oriental, ou en terme plus précis, le despotisme ottoman.

Volney est un anthropologue fasciné par l'exploration. Il trouve dans son voyage en Orient, une réalisation de ses ambitions philosophiques et littéraires. L'Orient, à ses yeux, lui offre l'occasion de découvrir ce monde qui lui est toujours apparu comme exotique.

Chez Volney, l'on trouve une réalité crue, sèche et parfois amère. Ses thèses résultent d'une méthode positiviste théoriquement formulée et mise en pratique. C'est par là qu'il s'oppose explicitement à ses prédécesseurs, Savary³⁰,

²⁸ Denise Brahimy, *l'Identité : B. Volney et Lamartine : les jeux de l'Orient et de la différence*. In : *Miroirs de l'Altérité*, sous la direction de Ilana Zinguer, éd., Slatkine Genève, 1991, p. 289.

²⁹ Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie.*, p, VI.

³⁰ Brèves, François Savary (1560-1628 ; comte de), *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre Sainte et Aegypte qu'aux royaumes de Tunis et Arger, ensemble un traité fait l'an 1604 entre le roy Henry le Grand et l'empereur des Turcs, et trois discours dudit sieur, le tout recueilly*, par le S. D. C. Jacques Du Castel, Paris, éd., N. Gasse, 1628.

Pocoke³¹ et Niebuhr³². L'auteur a tiré des leçons des récits des voyageurs qui l'ont précédé. Sa méthode consiste à comparer l'inconnu avec l'habituel, à rapprocher ce qui paraît éloigné et à donner des exemples vivants. Il compare la prospérité de son pays à la désolation des pays visités. Cette manière de comparer les pays visités à son pays d'origine lui sera vivement reprochée. Il lui sera également reproché d'avoir collecté des informations secrètes concernant les pays visités qui ont pour point commun de dépendre de l'Empire ottoman. Le récit de Volney alimentera considérablement en informations l'expédition de Bonaparte en Égypte³³.

En préambule de son *Voyage en Égypte et en Syrie*, l'auteur a inséré le texte intitulé *Les Ruines*, qui ne paraîtra qu'en 1791. Le choix du titre « *Les Ruines* » peut sembler faire allusion à la situation de l'Empire ottoman.

Quand il revient en France après une absence de trois ans en Orient, Volney souligne : « *De retour en France après une absence totale de près de trois ans, j'ai cru que mes recherches pouvaient avoir quelques utilités, et je me suis décidé de publier mes observations sur l'État présent de la Syrie et de l'Égypte.* ». Il publie le fameux *Voyage en Égypte et en Syrie* qui, à son apparition, change les regards sur l'Égypte telle qu'elle avait été décrite précédemment par Claude Étienne Savary. Volney présente son voyage comme susceptible de démentir les préjugés quant à l'Égypte et à la Syrie. Ce parti pris critique et philosophique a sans nul doute, concouru au prestige de l'œuvre de Volney.

Après l'expédition de Bonaparte en Égypte, le récit de Volney a connu un certain déclin, bien que l'expédition l'ait utilisé comme guide de route. D'autres ouvrages consacrés à l'Égypte, et notamment les ouvrages de Vivant Denon, ont supplanté l'œuvre de Volney. Le *Voyage en Égypte et en Syrie* est néanmoins resté une relation admirée. Ce récit avait d'ailleurs valu à son auteur une médaille d'or de l'impératrice russe Catherine II en 1787.

³¹ Richard Pocoke, voyageur et savant anglais, *Voyages de Richard Pococke en Orient, dans l'Égypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie...*, vol. 3, trad. de l'anglais, Neuchâtel, 1773.

³² Carsten Niebuhr, *Voyage de M. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient avec des observations de MR. Forskal*, vol., I, éd., chez les libraires Associés, Suisse, 1780.

³³ Sarga Moussa, *Miroirs de Textes, Récits de voyage et intertextualité*. Etudes réunies et présentées par Sophie Linon-Chipon, Véronique Magri- Mourgues et Sarga Moussa. Publications de la faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice. Nice- 1998.

En 1788, son deuxième ouvrage « *Considération sur la guerre des Turcs avec les Russes* » a un retentissement aussi fort que celui de son *Voyage en Égypte et en Syrie*. En 1789, Volney est élu député aux États généraux et nommé membre de la commission d'étude de la Constitution. En 1791, le *Moniteur* annonce la parution d'un ouvrage intitulé *les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires, ouvrage propre à intéresser la curiosité*. L'auteur se met en scène sur le site des ruines de Palmyre et se livre à de profondes méditations sur la destruction de tant d'empires auxquels la puissance colossale semblait promettre une éternelle durée. Dans le même ouvrage, Volney évoque la tolérance religieuse et la diversité des opinions religieuses. C'est dire que cet ouvrage comporte de nombreuses allusions à la fin de la monarchie et de l'Ancien Régime en France.

Volney quitte l'École Normale à la fin de la Révolution. Il avait accepté de participer à la formation de professeurs d'histoire. Il décide alors de visiter les États Unis. Disciple de Franklin, il observe avant Tocqueville une véritable expérience de liberté. Il est reçu chaleureusement par Washington. Le docteur Priestley, dans ses *Observations sur les progrès de l'infidélité, avec des remarques critiques sur les écrits de divers incrédules modernes, et particulièrement sur les Ruines de M. Volney*³⁴, lui adresse de vives critiques et il lui reproche son athéisme. En 1803, Volney fait paraître son *Tableau du climat et du sol des États Unis d'Amérique*. En 1809, il publie une dissertation intitulée *Chronologie d'Hérodote*. Il se livre avec constance à d'immenses travaux linguistiques sur les langues orientales, un sujet important qui avait déjà occupé Leibniz. Volney a développé cette réflexion dans un ouvrage qui s'intitule, *Simplification des langues orientales, ou Méthode nouvelle et facile d'apprendre les langues, arabe, persane et turque avec des caractères européens*, publié en 1795.

Volney explique dans la préface de son récit que son voyage en Égypte et en Syrie a visé à parfaire, conformément aux principes de la philosophie des Lumières, sa formation. Il s'exprime ainsi dans un extrait de son récit :

« *Des circonstances heureuses avaient habitué ma jeunesse à l'étude,*

³⁴Joseph Fr. Michaud, Louis Gabriel Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne ; ou Histoire*, 1827, Paris Chez L. G. Michaud, Librairie Éditeur, Place ce des victoires, N°. 3.

j'avais pris le goût, la passion même de l'instruction ; mon fonds me parut un moyen nouveau de satisfaire ce goût, et d'ouvrir une plus grande carrière à mon éducation, j'avais lu et entendu répéter que de tous les moyens d'ornier l'esprit et de former le jugement, le plus efficace était de voyager.»³⁵

Volney considère que voyager, c'est se former moralement et s'éduquer, enrichir son bagage de connaissances, connaître autrui et découvrir l'inconnu. Il n'y a là rien d'original au siècle des Lumières.

Il convient de souligner le fait que cette époque se caractérise par le développement de l'esprit encyclopédique. Intervient aussi un besoin personnel de renouvellement, de découverte : le choix de l'Orient comme destination de voyage s'inscrit dans ce contexte : « *Je "le"³⁶ voulais nouveau, ou du moins brillant* »³⁷. Volney affirme en effet : « *Mon pays et les États voisins me parurent trop connus ou trop faciles à connaître, l'Amérique naissante et les sauvages me tentaient, d'autres idées me décidèrent pour l'Asie.* »³⁸

Enfin, c'est l'histoire que l'Égypte et la Syrie ont connue et qui a conduit ces pays, à travers de nombreuses « révolutions »- au sens classique du terme- à la décadence actuelle, qui fascine Volney : « *La Syrie et surtout l'Égypte, sous le double rapport de ce qu'elles furent jadis et de ce qu'elles sont aujourd'hui me parurent un champ propre aux observations politiques et morales dont je voulais m'occuper.* ».

Il s'agit avant tout pour Volney de mener des « *observations politiques et morales* ». La dimension politique centrale du projet est évidente.

La juxtaposition de la Syrie à l'Égypte répond sans nul doute à un souci d'originalité : « *La Syrie, sans être moins intéressante que l'Égypte, est un sujet plus neuf à traiter* ». L'Égypte a été à maintes reprises visitée par plusieurs écrivains avant lui. Il lui est donc plus avantageux de se focaliser sur les pays levantins. Plus précisément, c'est en Syrie, sur son site antique de Palmyre et dans sa capitale historique Damas, qu'il choisit de développer son projet exploratoire et littéraire. Son sujet principal sera

³⁵ Volney, op.cit., p. III.

³⁶ « Le » : renvoie ici à son voyage.

³⁷ Volney, préface, p. IV.

³⁸ Ibid.

en fait «le peuple», ce qui l'engage dans une étude ethnologique approfondie.

Alphonse de Lamartine (1790-1869) :

Nous ne retracerons pas ici l'itinéraire littéraire et politique bien connu de Lamartine. Avant de présenter son voyage en Syrie, nous nous contenterons de rappeler l'importance et la valeur qu'il attribuait à la pratique du voyage.

Dans son *Voyage en Orient*, Lamartine considère que le voyage contribue puissamment à la formation morale et intellectuelle de l'homme: « *Voyager, c'est résumer une longue vie en peu d'années ; c'est un des plus forts exercices que l'homme puisse donner à son cœur comme à sa pensée* »³⁹. Et il ajoute : « *Il y a une optique pour l'univers matériel et intellectuel. Voyager pour chercher la sagesse était un grand mot des anciens ; ce mot n'est pas compris de nous : Ils ne voyageaient pas pour chercher seulement des dogmes inconnus et des leçons de philosophes, mais pour tout voir et tout juger.* »⁴⁰. Et Lamartine explique que le voyage a été pour lui déterminant dans la formation de son acceptation éminemment tolérante de la vie et du monde : « *Pour moi, je suis constamment frappé de la façon étroite et mesquine dont nous envisageons les choses, les institutions et les peuples ; et si mon esprit s'est agrandi, si mon coup d'œil s'est étendu, si j'ai appris à tout tolérer en comprenant tout, je le dois uniquement à ce que j'ai souvent changé de scène et de point de vue* ».

De juillet 1832 à septembre 1833, Alphonse de Lamartine s'embarque à Marseille pour un voyage de seize mois au Moyen-Orient. Après avoir affrété un bateau de dix-neuf hommes d'équipage, en compagnie de sa femme et de sa fille Julia – qui mourra à Beyrouth pendant le voyage – le poète visite la Grèce, Malte, Chypre,

³⁹ Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, nouvelle édition, C. Gosselin : Fume Pagnerre, 1847, t.2, p.3. Il est aussi intitulé dans l'édition Hachette, *Œuvre complète de M.A de Lamartine*, ou, *Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages pendant un Voyage en Orient*. p, 145.

⁴⁰ Ibid., p, 58.

la Palestine, le Liban, la Syrie, la Turquie, la Serbie et les Pays balkaniques. Reçu par les grands, curieux de tout, Lamartine surprend dans ce journal au jour le jour, par son allant, sa témérité, et nous livre sur cette région aujourd'hui encore en proie à des tensions insolubles, de précieux renseignements sur la genèse des conflits en Syrie aussi bien qu'au Liban.

Le *Voyage en Orient* apporte indéniablement de nouvelles informations concernant le Moyen-Orient, accompagnées souvent par des analyses approfondies et soignées. Mais la dimension politique et proprement lamartinienne « *laisse parfois le lecteur un peu sur sa faim* » explique Sarga Moussa⁴¹, dans *La Relation Orientale*.

Nombreux sont les sujets qu'aborde le poète dans son œuvre. Outre les aspects philosophiques et littéraires, Lamartine s'est focalisé sur des thématiques d'ordre social et religieux, voire politique. Dans ses observations et réflexions religieuses qui portent tout spécialement sur l'Islam et sur les différentes sectes religieuses de la région, l'écrivain-voyageur en dépit de ses épanchements poétiques, excelle dans la présentation spirituelle et sociale de cette contrée, et se montre très méthodique. Le besoin de renforcer sa foi, le conduit à choisir l'Orient comme destination de prédilection, vu ce qu'il recèle comme passé religieux. Le choix du voyage relève de plus d'une quête plus ample et plus fondamentale :

« *Étudier les siècles dans l'histoire, les hommes dans les voyages et Dieu dans la nature, c'est la grande école, nous étudions tout dans nos misérables livres, et nous comparons tout à nos petites habitudes locales* »⁴².

La compréhension de l'Islam est sans nul doute un objectif important pour l'écrivain-voyageur qui fut aussi un homme politique. Cette compréhension a soulevé des polémiques. Certains l'ont accusé de trop sympathiser avec l'Islam, d'autres pensent qu'il a su adopter une certaine neutralité par rapport à cette question. Qu'il se soit agi d'aveuglement ou de sympathie, Lamartine s'en est tiré intact, en voyageur neutre qui rapporte ce qu'il voit et ce qu'il pense. La sympathie dont il fait preuve,

⁴¹Sarga Moussa, *Le romantisme, Alphonse de Lamartine*, « *Voyage en Orient* ». Texte établi, présenté et annoté par S. Moussa, selon Chistian Croisille, 2002, p. 113.

⁴²Ibid., p, 113.

admettons-le, s'oppose à l'attitude de ses prédécesseurs, Volney et Chateaubriand, ainsi qu'aux attentes de son public catholique. Il faut avouer que Lamartine s'est beaucoup soucié de se démarquer de ses prédécesseurs.

Mais ce périple lui a coûté la vie de sa fille. En effet, la mort de Julia, son unique enfant a complètement bouleversé le poète. Ce dernier a composé des poèmes sur cet accident désastreux qui l'a profondément touché.

En voyageant vers l'Orient, le poète a éprouvé aussi le besoin d'accomplir un pèlerinage en Terre Sainte parce que, à son avis : « *Dieu est plus visible là-bas qu'ici (...)* ». ⁴³ Mais, il existe d'autres raisons plus politiques celles là, qui expliquent que Lamartine ait choisi pour destination l'Orient : l'Expédition de l'Égypte, l'Indépendance grecque et les troubles politiques dans un Empire Ottoman plus que jamais vacillant.

Les objectifs politiques sont aussi présents dans son périple que ses objectifs littéraires. Le voyageur quitte l'Europe pour aller chercher en Orient de nouvelles informations pour son pays. Il remarque que cette terre, pleine de richesses, est aux mains d'un Empire mourant qui ne s'en occupe guère. Il souhaite peut-être le passage de cet empire aux mains des Européens ou « chrétiens » qui sauront mieux le gérer. Cette doctrine politique systématise avec une naïveté enfantine la plupart de ses plaintes et ses lettres envoyées à la Chambre pour la convaincre de la validité de son projet :

« Cela ne veut pas dire, comme quelques journaux l'avancent, que je quitte dès à présent mon pays, et que je secoue avec colère et avec ingratitude la poussière de mes pieds d'un pays qui m'a méconnu : cela veut dire simplement que je vais coloniser un coin de champ au soleil d'Asie, me construire un foyer dans une terre étrangère (...), j'irai chercher ma vie et mon repos dans l'asile que l'hospitalité orientale n'a jamais refusé aux solitaires ou aux expatriés. » ⁴⁴.

Il y a en outre une autre raison qui l'attire particulièrement vers l'Orient. C'est

⁴³ Lamartine, op.cit., note Post-Scriptum, p, 533.

⁴⁴ Lamartine, op.cit., note Post-Scriptum, p, 533.

un sentiment d'appartenance à cette terre. Lui-même déclare qu'il aurait eu des ascendants sarrasins et que cette ascendance aurait profondément marqué sa personnalité : « *Mon imagination est de la même eau que cette mer et ce ciel, ma philosophie est de même source que ces rayons* »⁴⁵.

Au terme de son voyage, Lamartine écrit qu'il n'a voulu composer ni un livre d'enseignements, ni un poème ; il ne prétend ni à la science ni à l'inspiration. Ce n'est qu'à regret qu'il soumet à l'opinion publique ces feuilles éparses qui englobent toute une partie de sa vie intime et aventurière.

Baptistin Poujoulat (1809-1864) :

Baptistin Poujoulat né en 1809, fut le collaborateur de Joseph-François Michaud, l'auteur de *Correspondance de l'Orient* en 1830-1831. C'est ce dernier qui l'envoya en Orient pour collecter les ultimes traces des trouvères des Croisades. Poujoulat revint en fait en France avec deux ouvrages : *La Correspondance de l'Orient* et le *Voyage dans l'Asie Mineure en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie en Palestine et en Égypte*, qui ne parut qu'en 1840-1841.

Baptistin Poujoulat est l'auteur de plusieurs œuvres historiques, politiques et sociologiques : *Récits et pensées d'un voyageur (sur l'Algérie)* en 1847, *Histoire de Constantinople comprenant le Bas-Empire et l'empire ottoman* en 1853, *Études africaines* et *Histoire de la conquête et de l'occupation de Constantinople par les latins* en 1873. Poujoulat s'est beaucoup investi dans l'observation et l'étude de l'Orient et de l'Empire Ottoman. Ce sont ses deux périple en Orient qui ont suscité ces études. Poujoulat se différencie de ses contemporains par la précision de ses informations rapportée et la fiabilité de ses sources.

Les préoccupations de Poujoulat sont pourtant identiques à celles de tous les voyageurs qui l'ont précédé : elles tiennent essentiellement à l'exploration de

⁴⁵ Ibid.

l'Orient. En tant que voyageur et journaliste, Poujoulat n'a été initialement qu'un envoyé recruté pour accomplir une mission archéologique et historique : rapporter un maximum d'informations et de connaissances sur l'Orient, et retracer les chemins des Croisés. Mais le périple en Orient a en fait suscité un intérêt très vif pour l'Orient contemporain, dans sa dimension politique et sociale :

« *Mon ambition, je dois le répéter, est d'être un voyageur exact, et ma gloire est d'avoir été admis à compléter le plus beau livre de voyage en Orient qui existe en Europe : voilà ce qui pourra me donner quelques lecteurs. Un autre intérêt qui pourra venir en aide à mon livre, c'est le grand spectacle que l'Orient donne aujourd'hui au monde, les graves événements politiques qui attachent l'attention les peuples sur les pays d'outre-mer.* »⁴⁶.

Poujoulat a sans nul doute l'ambition d'être reconnu comme écrivain indépendant. Et l'analyse de la complexité de la situation politique contemporaine du Moyen-Orient lui semble un gage d'originalité.

Par ailleurs, pour Poujoulat, la mission qui lui est assignée par J.F. Michaud («compléter le plus beau livre de voyage en Orient qui existe en Europe»⁴⁷), implique avant tout d'être un bon connaisseur de l'Orient. Outre les objectifs littéraires et journalistiques, l'auteur s'est fixé des objectifs historiques et religieux : « *J'allais à mon tour voyager au profit de l'histoire des Croisades* ». ⁴⁸ Même s'il se fixe un objectif propre, Poujoulat ne renonce pas à la mission qui lui a été assignée par J.F. Michaud.

Poujoulat fait paraître un deuxième récit de voyage : *La Vérité sur la Syrie*. Cet ouvrage publié juste après son retour en France en 1861 constitue un rapport sur la campagne militaire par la France en Syrie, suite aux événements sanglants de 1860. Dans cette œuvre dont le titre semble annoncer un manifeste, Poujoulat adresse un

⁴⁶ Baptistin Poujoulat, *Voyage dans l'Asie Mineure en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte*, par M. Baptistin Poujoulat, faisant suite à la *Correspondance d'Orient*, éd Ducollet, Paris, 1840, t.2, p. 136.

⁴⁷ *Ibid.*, avant propos, p. X

⁴⁸ *Ibid.*, préfac, p. VI.

message aux autorités françaises pour les émouvoir sur les atrocités subies par la minorité chrétienne en Syrie. La mise en cause du pouvoir ottoman est virulente :

*«La Vérité sur la Syrie et l'expédition française se dressera contre la Turquie comme un acte d'accusation devant lequel elle ne pourra que courber la tête. Cette complète révélation de la conspiration turque marquera la situation véritable d'un empire (...)».*⁴⁹

Poujoulat divulgue ses objectifs politiques qui coïncident avec ceux que l'expédition envisage: *« J'ai souhaité, il y déjà bien longtemps, qu'une domination chrétienne s'établisse d'Antioche à Gaza, des rives de la Méditerranée aux rives du Jourdain. »*⁵⁰. L'auteur révèle non seulement ce qu'il pense, mais ce que cette expédition représente pour lui. Tout comme Volney et Lamartine, Poujoulat semble avancer que le pouvoir de cette contrée ne peut être tenu que par des Européens qui, selon lui, rétabliront la paix et l'ordre. Tandis que l'autorité actuelle (turque), n'est point digne de régner sur ces terres marquées par la naissance des religions et le développement de la réflexion sur l'histoire.

Henri Guys (1787-1878) :

Pierre- Marie- François- Henry (Henri) Guys est né à Marseille en 1787, et mort dans la même ville en 1878. Il est issu d'ailleurs d'une famille marseillaise dont plusieurs membres furent consuls ou agents consulaires : son père Alphonse fut vice-consul à Tripoli et son oncle Constantin à Alep. Quant à son frère Charles, il était agent consulaire à Tripoli⁵¹.

Guys eut une carrière diplomatique assez remarquable qu'il commença en 1806 comme secrétaire-drogman du consulat de Tripoli en Syrie. Il fut ensuite

⁴⁹ *Ibid.*, p. XVIII. Préface.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Héneiné, Alice, *Lady Esther Stanhope et le Liban*, Beyrouth, éd., Dar L. Khater, 1983, p. 106.

vice-consul à Lattaquié de 1812 à 1816. Puis il fut nommé officiellement le 9 août 1821 par un brevet, vice-consul en concertation avec un certain Deval, pour mener les affaires de la France à Oran. Il fut aussi vice-consul à Chio de 1822 à 1823. A partir de 1824, il est en poste en Syrie, d'abord à Beyrouth. En 1838, Guys est nommé consul de France, consul de première classe à Alep, et le reste jusqu'à 1847 où il se retire quelques temps. Il s'agit, selon lui, d'« une retraite politique » pendant laquelle il se consacre à l'écriture littéraire et aux études relatives au Liban et à Alep. Ses études portent plus précisément sur les Aleppins et sur leur mode de vie, ainsi que sur la politique de la Syrie. Dans cette contrée, loin de son pays, l'agent consulaire mène à bien une carrière à la fois commerciale et littéraire. Puis, il reprend sa carrière diplomatique et est nommé vice-consul au Liban en 1850, chargé d'affaires consulaires à Mogador au Maroc en 1858.

De par ses activités, Guys pouvait donc prétendre à une connaissance de l'Orient supérieure à celle des autres voyageurs qu'il considère comme des touristes pressés :

« J'ai vu plusieurs savants et amateurs couvrir la Syrie, puisqu'ils la voyaient tous en quinze jours, et publier ensuite leur relation d'après des idées, puisées dans les bibliothèques ou empruntées aux conversations des hôtes qu'ils avaient eus sur leur route. »⁵²

Son ouvrage intitulé, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban*, insiste sur la durée ; selon Sarga Moussa, il s'agit d'un : « *séjour plutôt que voyage, mesuré en années et non en mois* »⁵³. Cette relation se veut par là même un guide sérieux et fiable pour les voyageurs en Syrie. Elle propose une approche fondée sur un regard de l'intérieur et sur une connaissance plus approfondie des Orientaux.

Deux ouvrages sont issus de son long séjour en Syrie : les *Statistiques du pachalik d'Alep* et *Un derviche algérien en Syrie*. Le premier est un Tableau

⁵² Guys, Pierre-Marie-François-Henri, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban*, Paris, 1847, p. 2-3.

⁵³ Sarga Moussa, *La Relation orientale : enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient*, 1811-1861, Paris, éd., Klincksieck, 1995, Impr. D. Guéniot, p.147

minutieux et précis de la situation de la ville d'Alep. Le second présente sous forme originale une étude de mœurs, fictivement écrite par un derviche algérien exilé en Syrie, et dont les mémoires et le journal intime auraient été confiés à Henri Guys. Dans *l'Esquisse de l'état politique et commercial de la Syrie* que le consul publie par la suite, le peuple syrien est loué pour ses qualités et ses vertus. Alors que dans *Un Derviche Algérien*, Guys met l'accent sur l'altérité de l'Orient. C'est cette altérité que souligne Henri Guys par la bouche de son personnage le « derviche », dont les anecdotes savoureuses cachent mal les propos européocentristes.

Guys exploite d'ailleurs une situation historique réelle pour rédiger son récit fictif. *Un Derviche Algérien* prend en fait pour modèle l'histoire de l'émir Abd El Kader à l'époque de son exil en Syrie. Le consul écrit donc à la première personne du singulier : les manuscrits de l'émir exilé auraient été transmis au consul avant sa mort et auraient servi de source d'inspiration à l'auteur. L'ouvrage semble avoir connu un certain succès, argue Moussa, puisqu'il fut réédité l'année suivante sous le titre de *Voyage en Syrie*. A la fois narrateur et auteur, il est français et parle l'arabe, ce qui donne du poids à ses propos, et plus de crédit à ses analyses.

Louis Albert Philippe, d'Orléans (1838-1894) :

Louis Albert Philippe, d'Orléans, comte de Paris, petit fils de Louis Philippe, est né au palais des Tuileries à Paris, le 24 août 1838, et décédé à Stowe House, dans le Buckinghamshire, en Angleterre le 8 septembre 1894. Prince royal de France de 1842 à 1848, puis prétendant orléaniste au trône de France, Louis Albert Philippe fut aussi un écrivain et un combattant lors de la Guerre de Sécession, puis de la campagne française en Syrie en 1860.

Le prince reçut le titre de comte de Paris de son grand-père, Louis-Philippe. Lorsque la révolution de 1848 éclata, sa famille fut dans l'incapacité de le faire proclamer roi des Français. Exilé jusqu'en 1871, le prétendant orléaniste se rendit

aux États-Unis et s'engagea dans la Guerre de Sécession, qui lui valut une certaine célébrité littéraire, puisqu'il publie en 1860 une *Histoire de la Guerre civile en Amérique*.

Après la chute du Second Empire en 1870, le comte de Paris regagna la France où il s'investit dans la vie politique. Incapable de reprendre le pouvoir après la mort du comte de Chambord, le prince quitta le territoire national pour s'exiler au Royaume-Uni, où il mourut après avoir essayé, à maintes reprises, d'intervenir dans les affaires de France, et sans avoir eu l'occasion de réaliser son rêve de prétendant au trône.

Envoyé comme lieutenant dans l'armée française, pendant l'expédition française en Syrie en 1860-1861, le prince d'Orléans exploita son bref séjour en Syrie et au Liban pour rédiger son journal de route en Orient, qu'il intitula plus tard *Damas et le Liban, extraits du journal d'un voyageur en Syrie en 1860*. L'auteur consacre son récit aux exploits de l'armée française en terre syrienne et met en exergue les souffrances des minorités chrétiennes attaquées par des Syriens fanatiques. Il est un sujet auquel le voyageur donne une grande importance : l'éthique en pays musulman et notamment en Syrie.

Il apparaît toutefois que la mission en Syrie avait un autre but que celui de remettre de l'ordre en Syrie. La campagne militaire avait pour objectif d'étudier la capacité et l'influence de l'Empire Ottoman en Syrie, ainsi que de mesurer sa force et son armement :

« *C'est dans l'antique capitale de la Syrie que nous pouvons le mieux observer la société musulmane, et étudier le système de gouvernement des Turcs, libres ici de toute influence européenne. Je voudrais profiter des loisirs de notre séjour pour réunir aussi brièvement que possible, non pas ce que j'ai lu, ou entendu dire sur ce sujet, mais ce que j'ai vu, et les impressions que j'ai recueillies moi-même depuis mon arrivée en Turquie.* »⁵⁴

Le lieutenant divulgue ici très clairement les intentions de sa campagne

⁵⁴ Louis Albert Philippe d'Orléans, *Damas et le Liban, Extrait du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860*, éd., W.Jeffs, Londres, 1861, p. 26-27.

militaire en Syrie. Les objectifs s'avèrent résolument extra-littéraires. Il s'agit donc d'un récit de campagne militaire où le renseignement et l'analyse politique tiennent une grande place.

Les investigations menées par le voyageur sur la société syrienne ainsi que sur l'architecture musulmane trouvent aussi leur place dans ce récit. Elles témoignent en quelque sorte, de son admiration « éphémère » pour la culture, le patrimoine et la civilisation de ces contrées. Mais le comte de Paris fustige chez les Syriens leur indifférence envers le patrimoine islamique et les lieux saints. La deuxième partie de son récit porte sur le Liban, et sur la grande différence entre les deux contrées, ainsi que sur l'écart entre les mœurs musulmanes et les mœurs chrétiennes. Tout cela pour conclure que les chrétiens sont éthiquement supérieurs aux musulmans et que les musulmans syriens ont fanatisé leurs confrères les Maronites et les Arméniens tout en soudoyant les Druzes.

Eugène Melchior de Vogüé (1848-1910) :

Le vicomte Marie Eugène Melchior de Vogüé, est né à Nice le 25 février 1848. En 1870, il s'engage comme volontaire, est blessé, puis fait prisonnier à Sedan. Après sa libération en 1871, il entre au ministère des affaires étrangères et entame une carrière diplomatique. Il est d'abord attaché à l'ambassade de Constantinople et au Caire. En 1876, il fait paraître son premier récit de voyage *Syrie, Palestine, Mont Athos*. En octobre de la même année, il est nommé secrétaire d'ambassade à Saint-Pétersbourg. Il quitte le service diplomatique pour se consacrer à sa carrière littéraire qui le passionnait depuis ses premiers voyages. En 1880, il publie *Histoires orientales*, puis en 1886, son œuvre principale, *Le roman russe* dans lequel il souligne les valeurs morales et esthétiques que lui paraissent représenter les romanciers russes. Mais avant cela, il collabore au *Journal des débats* et à la *Revue des Deux Mondes*, où il s'attache à la propagation des doctrines néo-chrétiennes. En 1888, il entre à l'Académie française. Puis en 1893, il revient à la vie politique : il est élu député de l'Ardèche, avec l'appui des

comités conservateurs du département. Il meurt le 24 mars 1910.

Il faut rappeler que son oncle, le marquis de Vogüé⁵⁵ avait, bien avant lui, parcouru la Syrie et avait publié plusieurs ouvrages sur ce pays, comme *La Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, en 1868-1877. Il convient de souligner aussi que son œuvre principale, *Mélange d'archéologie orientale*, publié en 1867, a beaucoup aidé les archéologues et les voyageurs à lire et à décrypter les écritures et les inscriptions phéniciennes dans les décombres de Palmyre. Ses interprétations lithographiques et épigraphiques ont facilité la relecture de l'histoire de ces contrées.

Eugène Melchior de Vogüé, par son style littéraire est proche de Renan et parfois de Flaubert en particulier, quand il s'adonne à la recherche d'impressions : « *l'auteur ne livre que des états d'âmes authentiques* »⁵⁶ souligne El Nouty.

Le voyageur manifeste son intérêt pour des questions variées : politiques, religieuses et sociales. L'œuvre de de Vogüé vient répondre aux interrogations européennes à propos de la situation instable de la Syrie dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. De Vogüé précise, dans l'avant-propos de son récit, que les actualités de la Syrie et de l'Orient entier, l'ont obligé à écarter partiellement les descriptions des mœurs et à « *glisser sur les côtés politiques, sociaux et religieux que notre époque demande avant tout aux récits de voyage.* »⁵⁷.

A ceci s'ajoute l'élément religieux, le pèlerinage. Vogüé rappelle dans son récit, que l'importance du contexte religieux a tendance à s'amoindrir au profit des préoccupations politiques et matérielles en Orient. L'auteur croit avoir compris cette société dont les races si « attardées » qu'elles soient, possèdent toujours « *les types vivants des sociétés disparues* ».

L'auteur développe des recherches sur la construction de l'identité passée et présente des sociétés orientales. Une quête qui se révèle d'autant plus difficile que l'accueil n'est pas chaleureux. Mais l'auteur déclare trouver sa consolation dans « *le*

⁵⁵ Charles Jean Melchior comte puis marquis de Vogüé était un archéologue et diplomate français, né à Paris le 18 octobre 1829 et mort à Paris le 10 novembre 1916. Il était l'oncle de l'académicien russisant Eugène Melchior de Vogüé.

⁵⁶ El Nouty, Hassan. *Le Proche-Orient dans la littérature française, de Nerval à Barrès...* Paris, édition Nizet, 1958. p.101.

⁵⁷ Eugène-Melchior de Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*, éd, E. Plon, Nourrit et Cie, Paris 1887 avant propos, p. vii.

plaisir d'avoir vécu un peu longtemps parmi ces chers souvenirs»⁵⁸.

Maurice Barrès (1862-1923) :

Maurice Barrès est né à Charmes (Vosges), le 17 août 1862. En 1882, en compagnie de son ami de lycée, Stanislas de Guaita, il se rend à Paris où il découvre sa vocation littéraire en collaborant à des revues littéraires. Puis, en 1884, il fonde sa propre revue, *Les Taches d'Encre*. Or, sa vocation littéraire ne s'épanouit que lorsqu'il commence à fréquenter le salon de Leconte de Lisle, où il rencontre de grandes personnalités littéraires, telles que José-Maria de Heredia, qui lui facilitera l'intégration à l'Académie Française. Tout jeune, influencé par les pensées de deux grands écrivains, Hippolyte Taine et Ernest Renan, il se lance dans les études et la critique littéraire. Essayiste, romancier et politique, Maurice Barrès va mener une vie pleine d'activités littéraires et diplomatiques. Jeune, il fréquente, à Paris, Leconte de Lisle et un groupe d'écrivains symbolistes. C'est ainsi que sa carrière d'écrivain précoce naît dans un milieu symboliste. A l'âge de vingt-six ans, la chance lui sourit quand il fait paraître sa trilogie *Le culte du moi*.⁵⁹

Quant à sa vocation politique, elle débute quand il se présente aux élections parlementaires, pour enfin être élu député de Nancy en 1889. Sa pensée politique s'oriente ensuite vers le courant nationaliste et traditionaliste. Il assume plus tard la présidence de la Ligue de la Patrie française et celle des patriotes. En 1906, il est à la fois élu député de Paris - il le reste jusqu'à sa mort – et académicien. Il mène ainsi jusqu'à sa mort les deux combats, littéraire et politique. Il meurt le 4 décembre 1923.

L'intérêt de Barrès pour l'Orient remonte à sa jeunesse. Le premier ouvrage qui révèle sa fascination pour l'Orient est les *Cahiers* dans lesquels il retrace la

⁵⁸ Vogüé, op.cit., p. xi.

⁵⁹ Barrès, *Le culte du Moi*, une trilogie composée de (*Sous l'œil des barbares*, publié chez Lemerre en 1888, *Un homme libre*, paru chez François Perrin en 1880, et *Le jardin de Bérénice*, chez le même éditeur, en 891.

genèse et l'évolution générale de ses idées, sa méditation constante, mais surtout la passion qui l'attire vers l'Orient. Parmi ses œuvres d'inspiration orientale nous pouvons citer *le Voyage de Sparte*, 1906, *Le Jardin sur l'Oronte*, 1922 et enfin *l'Enquête aux pays du Levant*, parue juste avant sa mort, le 28 novembre 1923.

L'*Enquête* est une œuvre à prétention politique, comme l'indique nettement son titre. Le voyage au Levant ainsi que l'enquête auprès des maisons françaises d'enseignement, comme les collèges franciscains et les maisons de Lazaristes en Syrie, maintiennent le lien entre l'œuvre littéraire et l'activité politique de Barrès marquée par les prémisses de la première guerre mondiale.

Peu avant sa mort, en 1922, Barrès est chargé par la commission des Affaires étrangères de la Chambre de fournir des données de base sur le projet des congrégations missionnaires qu'il avait préconisé dès son retour en France, dans ses pages de *l'Enquête*. Ce projet consistait à autoriser l'activité des congrégations missionnaires, représentées par les établissements français religieux du Levant. L'auteur consacre son *Enquête* à des questions indissociablement religieuses et politiques. Il note : « *Mon enquête avait un objectif délimité, essentiellement spirituel, d'actualité constante, quoi qu'il advienne !* »⁶⁰. D'autres objectifs, (politiques, littéraires, mystiques, etc.), sont bien présents dans son récit, mais sa mission en faveur des congrégations missionnaires, occupe une place particulièrement importante dans son récit. Cependant, à son sens, ces objectifs sont étroitement liés au patriotisme et au nationalisme. Les missionnaires qui d'ores et déjà enseignent en Syrie : « *sauraient, dans bien des cas, être plus largement nos informateurs et comme des arbitres entre deux civilisations...* »⁶¹.

A l'envergure de son récit, nous pouvons facilement percevoir le zèle de Barrès pour, d'une part agiter les Français en faveur de la cause des congrégations, pour d'autre part, atteindre ses buts politiques plus essentiels. L'ouvrage *Mes Conclusions* atteste que Barrès était favorable à une occupation de la Syrie par la France

L'*Enquête* met l'accent sur les différents peuples du Levant qui partagent la même terre et parfois les mêmes convictions, mais qui se différencient les uns des autres en terme de religions. Son voyage donne plutôt l'impression d'être, comme

⁶⁰ Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, édit, Plon-Nourrit, Paris, 1923, t. 2, p.194.

⁶¹ Ibid., p. 195.

l'indique son titre, une enquête qu'une pérégrination sur les traces des Croisades, comme le prétendait initialement l'auteur. Barrès dénombre et classe les diverses religions. Il enquête sur les coutumes « *saugrenues* »⁶² et insolites, mais aussi sur « *la diversité des religions au Levant* », ainsi que sur « *les forces religieuses de l'Orient, sur les méthodes des mystiques de l'Orient* ».⁶³

L'imagination de Barrès est marquée par plusieurs influences. Nous constatons qu'il s'inspire de Renan et de Lamartine, mais aussi de Delacroix, pour le sens des images. Mais, l'*Enquête*, dans son ensemble, répond à ce qu'attendait et espérait Barrès : attirer l'attention de la Commission des affaires étrangères sur ses rapports consacrés aux congrégations missionnaires.

⁶² Barrès, op.cit., p.195.

⁶³ Ida-Marie Frandon, *L'Orient de Maurice Barrès*, étude de genèse, Genève, Droz, éd., Abbeville, 1952, p, 356.

I.Première partie :
Les écrivains-voyageurs et « l'état
physique » de la Syrie.

I.1-La caractérisation de la nature et les descriptions du paysage.

La Syrie n'a cessé d'attirer à elle aventuriers, nomades-voyageurs, poètes, écrivains et savants d'Occident. Qu'il s'agisse de la Syrie géographique du XIX^e siècle ou de la Syrie intérieure d'aujourd'hui, cet espace levantin, qu'on appelle tantôt la Syrie et tantôt Bled-El-Cham, a suscité dans l'imaginaire occidental une curiosité qui s'est constamment amplifiée depuis les Croisades.

Du point de vue strictement cartographique et géographique, la nature de la Syrie s'avère foncièrement changeante. Quand il jette les yeux sur la carte de la Syrie le voyageur note d'abord « *que ce pays n'est en quelque sorte qu'une chaîne de montagnes, qui d'un rameau principal, se distribuent à droite et à gauche en divers sens* »⁶⁴. C'est en ces termes que Volney appréhende d'abord la Syrie.

En premier lieu, la caractérisation de la nature et la description topographique préoccupent les voyageurs en Syrie. Ceux-ci, dans leurs récits, tentent d'abord de recréer les paysages. Ils ambitionnent avant tout de rendre la nature telle qu'ils l'ont perçue. Pour le voyageur du XIX^e siècle, la description topographique semble un préalable essentiel. Le panorama est une source d'inspiration prioritaire. Les figures de style et les procédés stylistiques de la littérature de l'époque sont alors autant d'outils pour l'écrivain voyageur.

Même si ces récits présentent bien des similitudes, le lecteur est d'abord frappé par la disparité des images. Les auteurs s'accordent d'ailleurs souvent sur quelques-unes de ces images et des pensées qu'elles suscitent. Ils sont néanmoins tout

⁶⁴ Constantin-François de Chasseboeuf Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, éd., Bossong Frères, Paris 1822, t.1, p. 276.

aussi souvent en désaccord en matière d'appréciations et de jugements. Certaines œuvres ont avant tout des finalités esthétiques voire poétiques. D'autres récits ont davantage une vocation informative et même scientifique.

Nous verrons, dans la première partie de notre recherche, comment les voyageurs ont, chacun dans son style propre, dépeint le paysage syrien. Et nous tenterons de comprendre comment la singularité de la description a pu être perçue comme un paramètre essentiel dans l'appréciation de la qualité du récit.

La nature, chez les voyageurs romantiques français du début du XIX^e siècle, constitue un thème majeur, car elle est pour plusieurs poètes-voyageurs l'incarnation tangible et la démonstration fiable de Dieu. Cette appréciation est particulièrement développée chez Lamartine et Hugo. Elle le sera également plus tardivement chez Barrès. Il ne faut pas oublier en outre que la Syrie est perçue comme une terre sacrée : le berceau des religions du Livre.

I.1.1- la Syrie, espace montagneux.

La Syrie est unanimement perçue par les voyageurs comme un espace montagneux. Or la montagne, pour les voyageurs romantiques, implique la solitude : un espace de retour sur soi, d'ascension de la pensée et de méditation. Pour Lamartine comme plus tardivement pour Barrès, la montagne syrienne parcourue, est l'espace par excellence du refuge et du retrait sur soi-même. Les voyageurs se situent ici sans nul doute dans la tradition rousseauiste.

L'ascension de ces montagnes est une besogne difficile. Les voyageurs soulignent le fait qu'ils sont contraints de passer par des sentiers ou des ravins, entre des rochers qui donnent, à travers leurs échancrures, une vue à la fois gigantesque et effroyable. Ils soulignent également les risques encourus : monter de dangereuses cimes, trébucher sur d'innombrables cailloutis : « *Dans un sentier terriblement pénétré ! Je n'imaginai pas que des montagnes pussent fournir de tels lits de rocailles roulantes !* »⁶⁵, s'étonne Barrès. Or, ces difficultés sont surmontables « *nous la*

⁶⁵ Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, Plon-Nourrit, Paris, 1923, p. 222.

contournons, nous la dépassons »⁶⁶ ajoute-t-il. Lors de ses visites aux châteaux des Haschischins, Barrès craint l'ascension des immenses montagnes de Masyaf, de Kafk et de Qadmous. Il indique toutefois avec satisfaction que les difficultés peuvent être surmontables : « à cette heure du déjeuner, nous sommes dans la grande montagne, où les masses de calcaire alternent avec les bancs d'argile [...] notre route dorénavant va serpenter sur une espèce de plateau un peu accidenté »⁶⁷. Bien que la sinuosité de la route soit considérable, que la chaleur du soleil soit au zénith et que des monticules et des pierrailles ralentissent l'avancée, ces obstacles disparaissent d'un coup et sont vite oubliés quand le but est atteint : « C'est qu'au milieu de cette immense pierraille qui roule sous nos pieds et dans cet enchevêtrement de vallées, sous ce soleil infernal, je ne pense qu'à voir, après Masyaf, Qadmous »⁶⁸. Le sommet de cette montagne où la vue s'égare à l'horizon, où l'esprit se retrouve face à face avec la nature, est, pour Maurice Barrès, un espace d'élévation de l'esprit et d'amour pur et sublime.

Il est un autre point qui, dans la topographie du récit de voyage, retient l'attention du voyageur : la rencontre de la montagne avec la mer : « l'horizon est immense, terminé par la mer »⁶⁹. Souvent la fin du récit met en scène la mer qui embrasse la montagne et qui annonce à terme, la fin de l'impétueux périple montagnard par la vue du large. Nous trouvons notamment cette image chez Lamartine, qui traverse les immenses montagnes qui serpentent et oscillent entre Le Liban et la Syrie : « Du côté du nord, vous apercevez un coin de la mer qui s'avance comme un lac dormant, dans la plaine, cachée à demi par les verts massifs de la ravissante colline de San Dimitri, la plus belle colline de la Syrie. »⁷⁰. L'apparition de la mer au terme du périple montagnoux procure paix et repos au voyageur fatigué. C'est aussi ce que Barrès appelle « un grand paysage théâtral ».

⁶⁶ Barrès, op.cit., p. 229.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, nouvelle édition, C. Gosselin : Fume Pagnerre, 1847, t.2, p. 3.

⁷⁰ *Ibid.*

Ce tableau capte également l'attention de Volney, pour qui la montagne étend ses rameaux, enserme la mer entre ses bras d'une manière insolite et exotique. Transparaît aussi l'idée que la nature constitue une force insurpassable. La couleur « pourpre » du crépuscule qui recouvre et la mer et les cimes, conforte encore la volupté magique de ce spectacle :

*« Arrive-t-on par la mer, et descend - on sur le rivage ; la hauteur et la rapidité de ce rempart qui semble fermer la terre, le gigantesque des masses qui s'élancent dans les nues, inspirent l'étonnement et le respect. Si l'observateur curieux se transporte ensuite jusqu'à ces sommets qui bornent sa vue, l'immensité de l'espace qu'il découvre devient un autre sujet de son admiration. ».*⁷¹

Barrès s'inspire de ces tableaux et se rapproche de Lamartine, pour qui la montagne de l'anti-Liban est un paysage oriental emblématique. Dans ces montagnes escarpées Barrès apprécie un espace exceptionnel de promenade et de contemplation. Il conseille une certaine distance :

*« (...) pour que son ombre (de la montagne) ne soit pas sur vous et pour que l'œil puisse l'embrasser dans toute sa hauteur, plonger dans l'obscurité de ses gorges, discerner l'écume de ses torrents et jouer librement autour des premiers cônes dont il est flanqué... ».*⁷²

La Syrie constitue ainsi un espace montagneux d'exception : *« phénomène ravissant des montagnes d'Asie que je n'ai vu nulle part ailleurs et dont je jouis tous les soirs sans me rendre raison. ».*⁷³

Si Lamartine et Barrès s'extasiaient devant ces hauts sommets, Volney, avant eux, constate simplement que les montagnes syriennes ont un aspect « changeant ». Plus positif et précis, sans ambition esthétique aucune, il indique que ces montagnes forment deux chaînes de niveaux disproportionnés et que recouvertes d'une couche blanche de neige, les cimes les plateaux présentent aussi une végétation : des sapins,

⁷¹ Volney, op.cit., p. 278.

⁷² Barrès, op.cit., p. 229.

⁷³ *Ibid.*

des lauriers, des chênes, des buis, des ronces... Volney note que cet ensemble apaise l'esprit, et « *dérive le voyageur attristé de la nudité de Chypre* »⁷⁴. Celui-ci peut y rencontrer aussi « *des cabanes environnées de figuiers et de vignes* ». Pour l'héritier de l'encyclopédisme, ce sont des lieux où le voyageur se débarrasse des souffrances de la route et de son épuisement et où il se trouve face à une vue qui « *adoucit la fatigue d'une route, qui par des sentiers raboteux, le conduit sans cesse du fond des ravins à la cime des hauteurs, et de la cime des hauteurs le ramène au fond des ravins* ». ⁷⁵

De la description de ces montagnes syriennes et de leur structure, Volney, pour sa part, se propose volontiers de faire un tableau unique. Il se propose aussi de caractériser la déambulation très particulière qu'impose le relief escarpé des montagnes syriennes :

« *Lorsque le voyageur parcourt l'intérieur de ces montagnes, l'aspérité des chemins, la rapidité des pentes, la profondeur des précipices commencent par l'effrayer. Bientôt l'adresse des mulets qui le portent le rassure, il examine à son aise les incidents pittoresques qui se succèdent pour le distraire. Là, comme dans les Alpes, il marche des journées entières pour arriver dans un lieu, qui dès le départ, est en vue, il tourne, il descend, il côtoie, il grimpe, et dans ce changement perpétuel de sites, on dirait qu'un pouvoir magique varie à chaque pas les décorations de la scène.* » ⁷⁶

Mais, la chaîne des montagnes de l'Est de la Syrie suggère à Volney « une perspective lugubre »⁷⁷ du fait qu'elle annonce le début du désert. Une couleur jaunâtre et pâle recouvre peu à peu ces paysages, « *pendant qu'à l'est du Jourdain et du lac, une autre chaîne de rocs plus hauts et plus hérissés, offre une perspective encore plus lugubre et annonce dans le lointain l'entrée du désert et la fin de la terre*

⁷⁴ Volney, op.cit., p. 278.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

habituelle. »⁷⁸. Poujoulat, quant à lui, qui voyage sur la trace des croisades, s'arrête un instant pour réfléchir et contempler ce paysage sans précédent pour lui. C'est là le tableau des deux chaînes de montagnes démesurées et colossales, veillant sur Palmyre, et enserrant le désert. Elles serpentent d'abord parallèlement et puis se séparent : l'une va vers Damas et l'autre s'efface dans le midi. Ce sont les montagnes du *Djebel-rouage* et du *djebel Abiadh* :

*« Ces deux chaînes sont nues comme la paume de la main, et présentent des couleurs grisâtres. Les deux montagnes s'avancent vers l'orient en se rétrécissant peu à peu, puis elles forment un défilé d'environ un demi-mille de largeur et autant de longueur. A l'extrémité orientale du défilé, les deux chaînes se séparent brusquement, celle de gauche se dirige vers le nord, celle de droite dessine un coude et fuit au midi. En face de vos yeux, Palmyre apparaît tout à coup ; c'est le spectacle le plus extraordinaire, le plus étonnant qu'il soit donné à l'homme de contempler. »*⁷⁹

Nous percevons une certaine affinité de vision et de style entre Poujoulat et Michaud, le destinataire de son texte et son *moniteur et instituteur*. Michaud, qui voyage, lui aussi, sur les traces des croisés, s'étonne de la magnificence des montagnes asiatiques et de leur aspect féérique. Pour l'un et l'autre, le paysage qu'elles offrent symbolise la solitude et suggère un certain nihilisme. Ces panoramas mystérieux émeuvent profondément Michaud. Cette page d'histoire (les croisades) « (...) *animait pour moi la solitude des ces montagnes* »⁸⁰. Le livre de Michaud est riche d'images suscitées par le spectacle des montagnes et des couleurs du crépuscule :

« Le soleil était alors à son couchant, son disque semblait une auréole placée au-dessus de l'église de Joachim ; sa lumière mêlait des teintes de pourpre à la cime bleuâtre de la montagne, et l'effet qu'elle produisait sur

⁷⁸ Volney, op.cit., p. 278.

⁷⁹ Baptistin Poujoulat, *Voyage dans l'Asie Mineure en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte, par M. Baptistin Poujoulat, faisant suite à la Correspondance d'Orient*, éd. Ducollet, Paris, 1840, t.2, p. 136.

⁸⁰ Joseph-François Michaud et Jean Joseph-François Baptistin Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, éd. Ducollet, Paris, 1833-1835, t. VI, p.17.

les ruines était tel, que je me suis arrêté involontairement pour contempler ce spectacle de splendeur mélancolique »⁸¹.

Ces tableaux fascinants renforcent les liens du voyageur contemplatif et la nature même. Ils suscitent le désir d'un partage avec le lecteur invité à contempler, lui aussi, le lointain paysage.

Sur un plan étroitement géographique, certains voyageurs, tels que Volney, Michaud et Lamartine se montrent très exigeants en matière de précision topographique. La première place parmi eux revient sans aucun doute à Volney dans son *Voyage en Égypte et en Syrie*. Ce dernier étudie les montagnes, d'un point de vue scientifique et développe une véritable recherche géographique. Il intègre cette recherche dans une problématique philosophique globale. Le voyageur établit ensuite, une scénographie curieuse et théorise volontiers à propos des reliefs montagneux en faisant intervenir divers paramètres : altitude, longitude, matière des pierres, végétation, implantation, sol, etc. La géologie intervient également dans la *Correspondance d'Orient* de Michaud :

*« La charpente de ces montagnes est formée d'un banc de pierre calcaire dure et blanchâtre et sonnante comme les grès, disposé par lits diversement inclinés. Cette pierre se présente presque la même dans toute l'étendue de la Syrie ; tantôt elle est nue, et elle a l'aspect des roches pelées de la côte de Provence ; telle est la chaîne qui borde au nord le chemin d'Antioche à Alep ».*⁸²

Les formes étranges des montagnes émeuvent également Lamartine. La sinuosité informe de montagnes «bizarres heurtées, concassées » figure inconcevablement chez lui « des monuments humains ». Les montagnes se présentent aussi comme des pyramides ou des labyrinthes. Ici la volonté surplombe les difficultés, et dépasse la rêverie imaginaire. Le lexique usité porte le sceau des tribulations physiques et morales que subit le voyageur lors de sa traversée des montagnes.

⁸¹ Michaud, *Correspondance d'Orient*, p. 17/18.

⁸² *Ibid.*, p. 229.

Les voyageurs notent que les saisons défilent entremêlées l'une à l'autre. Du haut des sommets des montagnes, la variété de scènes éblouissantes, la diversité d'apparence de ces montagnes, une vue horizontalement interminable constituent autant d'objets d'attention pour le voyageur fasciné. « *On y trouve à chaque pas ces scènes, où la nature déploie, tantôt de l'agrément ou de la grandeur, tantôt de la bizarrerie, c'est toujours la variété.* »⁸³. Lamartine développe, quant à lui, une description énumérative, tout en usant de verbes et d'expressions suggérant le mouvement des montagnes. Et c'est cette écriture, le rythme qui la sous-tend, qui permettent au lecteur de se sentir en contact direct avec le paysage même.

Le pronom indéfini « on » a pour fonction de rapprocher le lecteur de la scène. Il raccourcit la distance entre la réalité décrite et rapportée et la lecture virtuelle. Mais quelle réalité ? C'est la réalité vue par le voyageur et la virtualité lue par le lecteur. Les termes employés, (grandeur, agrément, gigantesque, hauteur, immensité, spectacle, panorama, etc...) sont significatifs. Ce vocabulaire témoigne de la fascination de l'écrivain voyageur et de son admiration pour ces structures naturelles enracinées ici depuis la Genèse.

Par ailleurs, il semble que l'art de la sculpture naturelle se déploie dans les sentiers et les roches de ces montagnes. La nature est monumentalement sculptée tantôt par des accidents naturels, tantôt par la main de ses habitants. Les autochtones percent en effet des rochers, dessinent, trouent, ouvrent des brèches :

*«A force d'art et de travail, ils ont contraint un sol rocailleux à devenir fertile. Tantôt pour profiter des eaux, ils les conduisent par mille détours sur les pentes, ou ils arrêtent dans les vallons par des chaussées [...]. Presque toutes les montagnes travaillées ainsi, présentent l'aspect d'un escalier ou d'un amphithéâtre, dont chaque gradin est un rang de vigne ou de mûrier ».*⁸⁴

Ces structures complexes impressionnent Volney comme elles fascineront plus tard Lamartine. Les voyageurs notent en général qu'elles offrent généreusement aux

⁸³ Volney, op.cit. p. 285.

⁸⁴ *Ibid.*

habitants plusieurs matières et substances, qu'elles alimentent les indigènes des diverses sources de vie (eau, grains, blé, orge) et de matières diverses (fer, pierres précieuses, bétyles, rubis, granits).

Ces investigations géographiques sont abordées philosophiquement par Lamartine, qui confirme généralement les constatations de son prédécesseur Volney. Mais pour Lamartine interviennent aussi les préoccupations archéologiques : recherches épigraphiques et lithographiques voire numismatiques. « *Aucune trace de gradins visibles ; et cependant, tous ces fonds sont creusés de cavernes et de toutes proportions par la main des hommes* ». ⁸⁵ Lamartine note la présence d'inscriptions et d'une espèce d'art singulier qui révèlent une civilisation passée, ambiguë et pompeuse : « *il y a une multitude de cellules grandes et petites, dont les portes sont sculptées de diverses formes par le ciseau* » ⁸⁶. Il s'agit généralement de décombres et de débris qui attestent la présence de « *restes de chapelles ou de temples* » ⁸⁷. Les montagnes sont parfois architecturalement creusées : elles ont été naguère habitées par une population civilisée. Les présentes « *colonnes encore debout sur la roche* » sont un témoignage d'une ancienne communauté chrétienne. Lamartine corrobore cette observation en questionnant les Arabes résidents : « *les Arabes disent que ce sont les Chrétiens de Damas qui ont creusé ces antres* ». ⁸⁸

L'effet que produisent ces excavations, ces traces, ces grottes, ces cimes et ces monts sur Lamartine est très fort. Interviennent alors des réminiscences ésotériques qui suggèrent tout un merveilleux poétique qui imprègne manifestement de nombreux tableaux. La notation de couleurs nuancées (doré, violet, rose, pourpre) et de phénomène lumineux concourt à cette vision poétique.

Le voyageur envisage certaines montagnes qui se caractérisent d'abord par le danger qu'elles présentent : ravins, pentes escarpées, précipices et pierres hérissées, neige, etc. L'écrivain-voyageur souligne le fait que les difficultés que présentent ces paysages sont considérables. Ces montagnes apparaissent ainsi à la fois comme une

⁸⁵ Volney, op.cit., p. 285.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Lamartine, op.cit., p. 54.

source d'inspiration et un champ d'aventures. Lamartine remarque que pittoresque et danger se conjuguent. Il envisage des monticules escarpés où il risque de perdre ses montures et ses ballots : « *Une montagne de roches grises, et complètement dépouillée, s'élève de l'autre côté comme une muraille perpendiculaire, nous recommençons à descendre vers l'autre embouchure de cette gorge. Deux de nos chevaux, chargés de bagages, roulent dans les précipices.* »⁸⁹.

Cette thématique du danger des montagnes a été plus précisément développée par de Vogüé. La montagne qui encercle la vallée de Zebedâny, représente pour lui la nature dans toute sa pureté. La montagne orientale semble constituer un espace sublimé qui inclut le passé et le présent, le bien et le mal, l'effroyable et l'attrayant, la beauté et la cruauté : « *Au-delà de Souk-Wadi-Barada, le torrent bouillonne profondément sous un vert rideau de saules et de peupliers, entre d'âpres parois de rocher trouées à une grande hauteur de nombreuses chambres sépulcrales. Ce sont les tombeaux de l'antique Abila ... [...]* »⁹⁰.

Les paysages de montagnes présentés par les voyageurs sont ainsi nombreux et variés. Quelques-uns mettent en jeu des montagnes sauvages, nues, rudes et farouches, comme chez Volney et Poujoulat. Mais d'autres perceptions interviennent : chez Lamartine, les montagnes sont spectaculaires habillées de vert et de blanc. D'autres écrivains-voyageurs comme Barrès, Lamartine et de Vogüé, mettent plutôt l'accent sur la difficulté du franchissement des montagnes particulièrement escarpées. D'autres les présentent ici et là nues et dépouillées et ailleurs reverdies ou enneigées. D'autres comme Henri Guys et le prince Albert Philippe se montrent sceptiques ou indifférents à l'égard de ces lieux. Pour la plupart des voyageurs-écrivains romantiques, le spectacle de la montagne renvoie d'abord l'homme à lui-même. L'automne et le soleil couchant, une référence que l'on trouve particulièrement chez Lamartine, évoquent le déclin de la vie.

⁸⁹ Lamartine, op.cit., p. 54.

⁹⁰ Eugène-Melchior de Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*, éd. E. Plon, Nourrit et Cie, Paris 1887, p. 69.

Au niveau sonore et acoustique, la notation de l'écho qui résonne et qui se répand dans les vallées et les pentes escarpées, ajoute un rythme musical à la perception de l'univers et de la nature.

I.1.2- la caractérisation du climat.

La description du paysage et les considérations sur la nature sont des éléments essentiels dans la production d'un effet de pittoresque. Elles sont évidemment complémentaires des informations sur la population, sur les mœurs et les coutumes. Elles ajoutent une dimension proprement naturelle aux phénomènes culturels et historiques qui apparaissent plus nettement dans les tableaux des villes.

Au carrefour de l'Orient, ouverte sur le monde, la Syrie s'avère particulièrement attractive. Son climat fait d'elle un véritable espace de loisirs. Du haut des montagnes enneigées au bas des plateaux où des jardins paradisiaques offrent toutes sortes d'attractions, du fond du désert aux rivages de la Méditerranée, la Syrie apparaît traditionnellement comme un Éden. Les voyageurs écrivains européens ne sont pas en reste pour apprécier cet espace paradisiaque : « *Avec ces avantages nombreux de climat et de sol, il n'est pas étonnant que la Syrie ait passé de tous temps pour un pays délicieux, et que les Grecs et les Romains l'aient mise au rang de leurs plus belles provinces, à l'égal même de l'Égypte* »⁹¹.

Chez un écrivain-voyageur comme Volney, indéniablement lecteur de *l'Esprit des lois* de Montesquieu, la prise en compte de tous les paramètres - cadre géographique, données commerciales, climat - est évidemment essentielle. Volney est l'initiateur des voyages scientifiques dans l'Orient du XVIII^e siècle. Il est le pionnier de ce genre d'analyse topographique et climatique, comme il le sera plus tard dans son *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique*. Le sol et le climat de la Syrie lui paraissent particulièrement propices à des investigations scientifiques. Au premier abord, l'observateur envisage, sur un plan climatologique et topographique, les fluctuations du climat. Au cours de ses recherches, il discerne deux sortes de climats différents qui partagent globalement la Syrie : « *l'un très chaud, qui est celui de la côte et des plaines intérieures [...] l'autre tempéré et presque semblable au*

⁹¹ Volney, op.cit. p.302.

nôtre, lequel règne dans les montagnes. »⁹². La Syrie, en tant que pays méditerranéen, est en général « *un pays très-chaud* », constate Volney.

Interviennent aussi les écarts d'altitude qui expliquent pour une part un climat ondoyant et changeant. Globalement « *la chaleur accablante suffocante* » en été, « *le froid glacial* » en hiver, sont caractéristiques du climat syrien : « *Par cette disposition, la Syrie réunit sous un même ciel, des climats différents et rassemble dans une enceinte étroite, des jouissances que la nature a dispersées ailleurs à de grandes distances de temps et de lieu* »⁹³. À propos des phénomènes climatiques, les auteurs recourent souvent à la comparaison avec leurs pays d'origine, la France. Volney remarque aussi : « *Sous ce climat, l'ordre des saisons est presque le même qu'au milieu de la France* ».⁹⁴

Selon les voyageurs assez unanimes sur ce point, les conditions météorologiques en Syrie se caractérisent par l'alternance d'hivers sévères, rigoureux et enneigés (« *point d'années sans neige* »⁹⁵) et d'étés étouffants, insupportables, « *des chaleurs accablantes* », alors que « *le printemps et l'automne y sont doux* »⁹⁶. La rotation des quatre saisons de l'année passe canoniquement par un tableau illustratif que Volney retranscrit lui-même : « *j'ai connu par moi-même la vérité de cette image* ». Il fait appel à la poésie arabe pour embellir son évocation des saisons, qui alternent toute l'année : « *Aussi les poètes arabes ont-ils dit que le Sannine portait l'hiver sur sa tête, le printemps sur ses épaules, l'automne dans son sein, pendant que l'été dormait à ses pieds* »⁹⁷.

À l'inverse de Lamartine qui déplore un hiver glacial, Volney apprécie un hiver très doux : « *en récompense, l'hiver est si tempéré que les orangers, les dattiers, les bananiers, et autres arbres délicats, croissent en plein terre, c'est un spectacle pittoresque pour un Européen* ». ⁹⁸Volney note cependant qu'à l'est des montagnes « *l'hiver est plus rigoureux, sans que l'été soit moins chaud* ». C'est le cas des régions de Damas, Alep et Antioche.

⁹² Volney, op.cit., p. 302.

⁹³ *Ibid.*, p 296.

⁹⁴ *Ibid.* P 297.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

Diverses narrations intégrées au récit global du voyage s'ouvrent par l'évocation d'un lever ou d'un coucher de soleil. Lamartine, quant à lui, concentre tout particulièrement son attention sur les phénomènes lumineux et solaires : d'une part, le soleil matinal levant, d'autre part, le soleil couchant, qui teinte les façades des villes d'une couleur « pourpre et jaune » unique au monde selon le poète. Les phénomènes solaires en Syrie ont tout particulièrement retenu l'attention de Lamartine. Il note que, du haut des montagnes, un soleil doux paraît dorer la terre et ne peut que fasciner les regards : « *Le soleil commence à dorer leurs fâtes, et ils brillent sous nos pieds, dans la plaine, comme des blocs d'or* »⁹⁹. Mais, il remarque aussi un autre éclairage solaire dont « *les rayons jaunes* »¹⁰⁰, ou dont « *le rayon fugitif* »¹⁰¹, démêlent et colorent les objets. Intervient enfin le soleil couchant (« *des rayons de soleil couchant* »¹⁰²), déclinant (« *soleil déclinant* ») etc. Barrès est, lui aussi, très sensible aux phénomènes solaires et lumineux. Lamartine remarque de plus les réverbérations du soleil sur la neige :

«*Sur le flanc d'un mamelon abrité à demi soleil du matin, je vis un magnifique arc-en-ciel, non pas élané en pont aérien et unissant le ciel à la cime de la montagne, mais couché sur la neige, et roulé en cercles concentriques comme un serpent aux couleurs éclatantes.* »¹⁰³

Mais les voyageurs sont unanimes pour noter, loin de toute considération esthétique, la présence constante d'un soleil qui enflamme la surface de la terre. Il s'agit ici du soleil de l'été dans le désert et les villes : « *le soleil était brûlant, à environ une lieue de la ville...* »¹⁰⁴.

⁹⁹ Alphonse de Lamartine, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient en 1823-1833 ou notes d'un voyageur*, éd Hachette et Cie, Furne et Cie,- Pagnerre, Paris, t. VII, 1856, p. 42.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.14.

¹⁰² *Ibid.*, p.108.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 500.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Poujoulat met tout particulièrement l'accent sur le soleil ardent du désert. Au cours de son périple à Palmyre, il découvre en effet un soleil brûlant et une chaleur torride. L'auteur développe alors un champ lexical particulier dans la description de cette scène « infernale » :

« Quand le soleil à son midi, verse des torrents de lumière sur ce sol nu, sur ces grands débris, Palmyre semble enveloppée dans des tourbillons de feu ; la terre paraît s'ouvrir et vomir des flammes tournoyantes, des langues enflammées, des lignes ardentes sillonnent l'atmosphère : on dirait une pluie d'étoiles »¹⁰⁵.

Un autre thème insigne transparait dans les évocations des voyageurs : celui de l'anéantissement. Poujoulat compare le soleil en Syrie au feu de la fin du monde. La dimension proprement religieuse de cette perception est ici évidente : « *La fumée qui se mêle à ce vaste embrasement de l'espace, vous fait tout à coup songer à la fumée des soleils éteints dont parle Ezéchiel, et frappé de terreur, vous croiriez en ce moment assister à une scène de la fin du monde.* »¹⁰⁶. Les résonances bibliques sont explicites et nourrissent une appréciation inquiétante du pays visité.

Mais en matière d'appréciation de la lumière solaire, un élément de comparaison intervient : le soleil de l'Attique qui dore les ruines d'Athènes. À l'inverse des autres voyageurs pour qui la lumière de la Grèce est insurpassable, Poujoulat se déclare plus sensible à l'effet du soleil sur les monuments de Palmyre qu'à la lumière sur l'Acropole d'Athènes.

À l'époque où la météorologie se constitue comme science nouvelle, Volney, le géographe trouve en Syrie un véritable champ d'expérience. En scientifique le voyageur constate que la Syrie, sur toute sa longueur, est partagée en deux régions, par un axe constitué d'une longue chaîne de montagnes. La première région dont « *l'air est léger, pur et sec* »¹⁰⁷, comprend des montagnes, des plaines élevées, ainsi

¹⁰⁵ Poujoulat, op.cit. p. 137.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Volney, op.cit., p. 297.

que tout le littoral. Alors que la seconde région, dont « *l'air est humide et pesant* »¹⁰⁸, s'étend d'Alexandrette à Yâfa. Le voyageur constate, par ailleurs, que l'air du désert et des montagnes a un effet si « *malsain qu'il fomente les fièvres intermittentes et putrides, et les fluxions des yeux* »¹⁰⁹. L'air de zone est ainsi « dangereux », surtout pour les Européens qui n'y sont pas habitués, au point que « *l'on est obligé d'envoyer d'Alep à Lattaquié ou à Saïd, les Européens menacés de la pulmonie* »¹¹⁰. L'expérience du voyageur débouche ainsi sur des constats, voire des prescriptions d'ordre médical.

Lamartine, à l'inverse de Volney, appréhende l'effet sonore du vent dans les cimes, de manière poétique. En tant que poète, Lamartine concentre plus profondément son attention sur la dimension esthétique des phénomènes. L'écrivain-voyageur rappelle tout d'abord qu'en montagne, le vent est un élément terrifiant: « [les vents] *passaient comme des foudres, tantôt sur nos têtes, tantôt dans des régions inférieures* »¹¹¹. L'auteur se plaît également à personnifier la montagne en l'assimilant à un être humain étrangement endormi. Le sifflement, les rafales et le grondement de l'air deviennent alors des hurlements et des mugissements : [les vents] « *dormaient dans les profondes et hautes gorges des montagnes, commençaient à rendre des sons lugubres et souterrains semblables au mugissement d'une forte mer après la tempête* »¹¹². Barrès, lui aussi, identifie un phénomène musical dans « le grand vent » qui traverse les montagnes syriennes. Pour Lamartine, le son des vents semble issu d'un instrument de musique, qui produit des « *sons lugubres et des mugissements* »¹¹³. L'écrivain dresse ensuite un tableau proprement fantastique où les différentes forces de la nature- la mer, la tempête, les montagnes et les vents se conjuguent. Enfin, ces composantes prennent aussi une dimension théologique : dans cette convergence de tous les éléments peut se lire une volonté divine.

Quant aux dangers des montagnes, les voyageurs insistent sur le fait qu'à leurs sommets, le vent n'est plus seulement un mobile de crainte, mais qu'il engendre, à l'apogée de sa fureur, de graves catastrophes. Lamartine, qui vit des moments

¹⁰⁸ Volney, op.cit., p. 297.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 298.

¹¹¹ Lamartine, op.cit., p. 88.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Barrès, op.cit., t.1, p. 29.

difficiles en montagne, note que « *les tourbillons de vent remplissaient toute la gorge où nous étions de neige tournoyante qui s'élève en colonne jusqu'au ciel, et retombe en nappes immenses dans des grandes vagues sur les écueils* »¹¹⁴. Les vents deviennent parfois si violents qu'« *il y avait des moments où il est impossible de respirer* »¹¹⁵. Volney, plus concret que les autres voyageurs, ajoute que le vent cause chaque année la chute d'énormes rochers sur les habitations avoisinantes.

I.1.3- La Syrie et les cours d'eau.

Dans ces paysages grandioses et superbes, les rivières apparaissent comme des sources de vie et d'espoir. Lamartine, poète s'extasie : « *Un fleuve charmant la remplit* »¹¹⁶. A la perte des repères traditionnels qu'induit le voyage en montagne, s'oppose la structure ordonnée du paysage, qui propose de nouveaux repères. La végétation est dense et même luxuriante : « *Les végétations commencent sur ses bords : des saules, des peuplier* »¹¹⁷. Le fleuve s'enfouit sous les lianes et les fleurs au sein d'une forêt tropicale et dense. L'auteur se livre au plaisir de restituer les sensations qu'il éprouve alors pour mieux tenter de les faire partager à son lecteur.

Pour Barrès, le fleuve symbolise la puissance et la vigueur: « *Force, ampleur, immensité de cette nappe limoneuse qui dévale avec l'impétuosité d'un torrent* ». L'Euphrate émerveille le voyageur par ses couleurs, la force et la végétation qui le borde : « *Un fleuve immense, tout jaune, strié d'herbage vert et or, dont les flots semblent lents et gras, chargés de limon* »¹¹⁸. Mais l'écrivain-voyageur souligne aussi la sévérité et l'austérité de ce paysage fluvial : « *Aux rives, une mince bande de verdure, d'herbe douteuse, de petits arbres couleur de poussière. Nul horizon, toujours du vent, une monotonie solennelle.* ». S'impose alors la référence religieuse à Pascal et aux Écritures.: « *Sur les grandes berges jaunâtres, entre lesquelles fuit l'Euphrate, je crois lire le texte où Pascal exprime notre horreur de l'instabilité*

¹¹⁴ Lamartine, op.cit., p. 88.

¹¹⁵ Barrès, op.cit., p. 237.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

universelle : "Les fleuves de Babylone coulent, et tombent et entraînent... O ! Sainte-Sion, où tout est stable, où rien ne tombe !". « Ici- reprend Barrès – repose la plus vieille tristesse du monde : un soleil implacable épandu sur une large dévastation ». La référence à Pascal et à l’Ancien Testament confère au récit de voyage une dimension méditative et une profondeur historique exceptionnelles. Mais dans la mise en scène de la contemplation au fleuve légendaire, il n’est pas que cette dimension : le narrateur évoque son délire et son hallucination d’alors :

« Je crois voir danser des flammes sur l’autre rive. Sont-ce les djinns qui m’appellent, nymphes et satyres du désert, en qui s’incorpore cette immense nature en friche ? Quel flamboiement ! Et combien de telles fulgurations passent en mystère les ténèbres du nord ! ». ¹¹⁹

Ce fleuve symbolique semble partie prenante de l’atmosphère des *Mille et une Nuits* dont le voyageur s’inspire. La civilisation babylonienne et le mystère qui l’entourne tiennent une place cruciale dans le texte de Barrès qui n’a pas d’ambition scientifique. L’évocation de « nymphes », images féminines sexualisées, conforte la dimension fabuleuse et édénique de l’évocation. Après un tableau idyllique, entre un espace infini ouvert jusqu’aux cieux et un jardin clos sur sa profusion intime, mais sans autre présence humaine que celle, éphémère, du narrateur, apparaît sans transition le monde de l’imaginaire et ses personnages – nymphes et satyres. « Si j’allais errer au-delà du fleuve, peut-être une flamme ce soir, se glisserait sous ma tente. Ah, que j’aimerais connaître les amours des djinns avec les mortels ! ». Le déploiement de la phrase est suggestif et poétique sans être proprement descriptif. L’auteur semble suggérer la possibilité d’accéder à un monde irréel, surnaturel.

La Syrie est riche de ruisseaux et de rivières. Ces cours d’eau attirent les voyageurs et conduisent certains d’entre eux, comme Lamartine et Barrès, à des développements poétiques d’une tonalité particulière. Ces rivières offrent l’opportunité aux autres voyageurs de mettre en pratique leur savoir et leur science. Tel est le cas, par exemple, de Volney, qui revendique son refus de toute appréhension poétique : « les idées exagérées [...] nous ont accoutumés à parler des

¹¹⁹ Barrès, op.cit., p. 237.

*eaux de la Syrie avec un respect qui flatte notre imagination*¹²⁰ ». Volney, géographe expérimenté, fait d'abord mention des fleuves les plus importants de Syrie « *Nous aimons à dire le fleuve Jourdain, le fleuve Oronte, le fleuve Adonis* »¹²¹. Poujoulat affirme que l'Oronte est le plus grand fleuve de Syrie. Volney remarque dans ce fleuve un phénomène étonnant: contrairement aux autres fleuves du pays qui se jettent dans la Mer Méditerranée, l'Oronte, que l'on nomme en arabe *Alassi*, c'est-à-dire le désobéissant, se jette, lui, dans la Mer Morte. Le Jourdain serait, quant à lui, le cours d'eau le plus profond. S'ajoutent bien sûr les deux grands fleuves : le Tigre et l'Euphrate.

Les autres petites rivières ne méritent pas « *que l'on en parle* », insiste Volney, car ce ne sont que « *des torrents à cascades, et l'on conçoit que les montagnes qui les fournissent n'étant qu'à deux pas de la mer, leurs eaux n'ont pas le temps de s'assembler dans des longues vallées, pour former des rivières.* »¹²².

I.1.4- La nature cultivée.

Les références géographiques et historiques et les évaluations qu'elles impliquent offrent des repères et permettent de juger les actes humains à l'aune de la puissance des éléments. Cependant, les voyageurs soulignent volontiers que l'intervention de l'homme sur la nature est féconde, et favorise la productivité de la terre. Les fleuves, le climat, la fertilité du sol, sont certes la base d'une agriculture florissante. Mais c'est aussi le travail des paysans qui donne naissance à la variété des produits locaux et à la richesse agricole. Volney énumère ces produits de l'agriculture syrienne :

« Dans l'état actuel, malgré la barbarie d'un gouvernement ennemi de toute activité et de toute industrie, l'on est étonné de la liste que fournit cette province. Outre le froment, le seigle, l'orge, les fèves et les cotons-

¹²⁰ Volney, op.cit., p. 297.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Volney, op.cit., p. 297.

plantes qu'on y cultive partout, on y trouve une foule d'objets utiles ou agréables appropriés à divers lieux. »¹²³.

Il y a aussi d'autres denrées comestibles qui proviennent de terres voisines, comme le sésame de Palestine, le doura d'Égypte, le maïs de Balbek, le riz de Houlé, l'indigo du Jourdain et le tabac de Lattaquié. S'ajoutent à cette liste les produits de l'agriculture de montagne et les réussites de cultures nouvelles : « *on ne s'est avisé que depuis peu de planter des cannes à sucre dans les jardins de Saïd* »¹²⁴. La Syrie a une réputation particulière en matière de culture de l'olive : « *cette culture est répandue désormais dans toute les montagnes* ». Autre richesse en matière d'arboriculture : « *le mûrier blanc qui fait la richesse de tout le pays des Druzes* »¹²⁵. Dans certaines contrées l'on produit de « *belles soies* », ainsi que « *la vigne élevée en échalas ou grimpant sur les chênes [...] qui pourraient égaler ceux de Bordeaux.* »¹²⁶. Parmi les autres produits locaux remarquables par les voyageurs, on peut citer les pistaches d'Alep, les citrons, les pastèques, les poncires, les dattes, les oranges, les figues, les bananes et les pommes. Volney remarque également qu'« *on y compte vingt espèces d'abricots, dont l'une contient une amande qui la fait rechercher dans toute la Turquie* »¹²⁷.

A une autre échelle- plus circonscrite localement- Poujoulat énumère les ressources les plus importantes de la ville de Homs. Il souligne le fait que cette ville se classe parmi les villes les plus peuplées et les plus productives de Syrie : « *les principaux revenus des habitants sont les grains, le tabac et le raisin. On y fabrique des étoffes de soie* »¹²⁸. Ces considérations convergentes des écrivains-voyageurs ont, sans nul doute contribué à façonner une image toujours présente de la Syrie, terre de grands contrastes physiques et naturels mais aussi terre fertile aux aspects parfois édéniques.

¹²³Volney, op.cit., p. 300.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

I.1.5- La nature et les fléaux.

Les accidents naturels trouvent un écho considérable dans les écrits des voyageurs : tremblements de terre, inondations et ouragans ont marqué aussi bien les paysages naturels que les établissements humains qu'ils ont souvent laissés à l'état de ruines. Ce sont aussi ces dangers qui confèrent en partie une dimension d'aventure à l'entreprise des voyageurs. Lamartine, à titre d'exemple, qui chemine sur des sentiers dans une nuit orageuse au cours de laquelle il risque de périr, évoque, dans son récit un « *orage terrible pendant la nuit* ». Il précise : « *Le pavillon élevé [...] tremblait comme un vaisseau sous la rafale.* »¹²⁹. Il ne s'agit plus alors de la simple traversée d'une chaîne de montagnes, mais plutôt d'une aventure extrêmement dangereuse. Lamartine précise que ces accidents sont fréquents en Syrie et peuvent induire de véritables catastrophes : « *Les orages pareils sont fréquents à Damas, et entraînent souvent les maisons dont les fondations ne sont pas en marbre* ».¹³⁰

Les écrivains-voyageurs mentionnent plusieurs catastrophes notamment des tremblements de terre qui ont anéanti plusieurs régions syriennes et frappé en particulier Alep. Cette ville a souvent attiré voyageurs, scientifiques, archéologues, envoyés politiques et correspondants commerciaux et reste une incontournable destination pour les aventuriers et les voyageurs. Son antiquité, les panoramas qu'elle offre et les catastrophes naturelles qu'elle a connues nourrissent tout particulièrement la curiosité des voyageurs.

Cette région a souffert à maintes reprises des secousses destructrices. Poujoulat évoque par exemple « *des traces du violent tremblement de terre du 13 août 1822, qui renversa quarante mille maisons, sous les débris desquelles vingt mille personnes furent ensevelies* »¹³¹. Et Poujoulat lit les traces mêmes de la catastrophe dans les ruines de la citadelle d'Alep, énorme structure architecturale, symbole du mariage entre les deux cultures, occidentale et orientale, et entre deux styles, moresque et gothique.

¹²⁹ Lamartine, op.cit., p. 77.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Poujoulat, op.cit., p. 13.

Ce genre d'observation géographique et archéologique tient une place capitale chez Volney. Volney s'attache tout particulièrement à rappeler les grandes catastrophes naturelles et à identifier leurs traces géographiques :

« (...)certains incidents sont devenus tragiques, on a vu par des dégels et des tremblements de terre, des rochers perdre leur équilibre, se renverser sur les maisons et écraser les habitants. Il a y environ vingt ans qu'un accident semblable ensevelit, près de Mardjordôs, un village qui n'a laissé aucune trace »¹³².

Mais Volney note aussi des accidents naturels plus récents voire contemporains de son voyage : *« récemment, le 14 décembre 1783, lorsque j'étais à Alep, on ressentit dans cette ville une commotion qui fut si forte, qu'elle fit tinter la sonnette du consul de France. On a observé en Syrie que les tremblements de terre n'arrivent presque jamais que dans l'hiver, après la pluie de l'automne ».*¹³³

La précision de la date, ainsi que le témoignage oculaire du voyageur attestent l'authenticité du récit. Volney se met ainsi en scène comme observateur précis et par là même fiable. Prudemment, il propose même une hypothèse explicative : *« l'action des eaux sur terre et les minéraux desséchés est la cause de ces mouvements convulsifs. ».*¹³⁴

Les voyageurs ont évoqué rapidement un autre type de fléau : les éruptions volcaniques. Ce phénomène effrayant et désastreux a longuement menacé la population syrienne dans l'histoire. Les voyageurs notent qu'il n'est plus que des traces d'une activité volcanique lointaine dans le temps. C'est notamment le cas de Volney :

« (...) les sources bitumineuses et soufrées de lac asphaltite, les laves, les pierres-ponces, jetées sur ces bords, et le bain chaud de Tabarié, prouvent que cette ville a été le siège d'un feu qui n'est pas encore éteint.

¹³² Volney, op.cit., p. 284.

¹³³ *Ibid.*, p. 289.

¹³⁴ *Ibid.*

*On observe qu'il s'échappe encore du lac des trombones de fumée, et qu'il se fait de nouvelles crevasses sur ses rivages. »*¹³⁵

Certains voyageurs envisagent une autre menace : celle des inondations fluviales. Ils notent que ce fléau met en danger la population habitant sur les rives des fleuves, ainsi que la population littorale. De Volney à Barrès, presque tous les voyageurs se sont attardés sur ce risque de catastrophe.

Mais les voyageurs mettent aussi l'accent sur un autre type de fléau : les nuées de sauterelles et les ravages qu'elles opèrent sur les cultures agricoles. Volney, en a fait l'expérience. La nuée de sauterelles qui envahit en masse les champs et les terrains habitables, rase sur son passage la moindre trace de verdure. Volney semble se complaire à dépeindre ces attaques : « *La quantité de ces insectes est une chose incroyable pour quiconque ne l'a pas vue par lui-même : la terre est couverte sur un espace de plusieurs lieues. On entend de loin le bruit qu'elles font en broutant, les herbes et les arbres comme une armée qui fourrage à la dérobée.* »¹³⁶. Face à ce phénomène spectaculaire, un mélange de peur et d'étonnement submerge le témoin : « *On dirait que le feu suit leur traces. Partout où leurs légions se portent, la verdure disparaît de la campagne, comme un rideau que l'on plie, les arbres et les plantes, dépouillés de feuilles, et réduits à leurs rameaux, et à leurs tiges, font succéder en un clin d'œil le spectacle hideux de l'hiver, aux riches scènes du printemps* »¹³⁷. Les voyageurs notent aussi volontiers que ces nuées destructrices obscurcissent souvent le ciel.

I.1.6- La Syrie et la mer.

Mais le voyageur en Syrie revêt aussi une dimension maritime : « *Tout paysage où la mer n'entre pas pour élément n'est pas complet* »¹³⁸ écrit d'ailleurs Lamartine. Les paysages maritimes ouvrent souvent les récits de voyage en Syrie :

¹³⁵ Volney, op.cit., p. 287.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 290.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Lamartine, op.cit., p. 255.

c'est par la mer que les voyageurs arrivent dans le pays. Dans les récits de voyage, la mer est généralement à la fois une force actantielle, une matrice métaphorique et un espace doté d'une signification politique et religieuse. De plus, création spéculaire, la mer confère à l'être humain l'horizon qui lui permet de prendre la mesure de sa condition. C'est aussi un espace mythique où l'utopie- voire la folle fantaisie- trouve sa place. De plus, la mer reste, sur un plan historique, un symbole associé aux guerres religieuses du passé qui ont marqué la Syrie : les fameuses conquêtes médiévales et post-médiévales des croisades.

Barrès semble fasciné par les côtes syriennes, par l'espace fragile où la mer et la terre se rencontrent : « *En bas, la vaste mer immobile de Syrie, et des rivages où jouent la lumière et les ombres. Un des plus beaux abîmes du monde sur l'Hermon, le Liban et la vallée du Jourdain.* »¹³⁹. Le contraste oppose ici l'embrassement à la pénombre, qui cependant se nuancent et s'harmonisent. Lamartine, quant à lui, se complaît à contempler « *le plus beau lieu que je connaisse au monde* »¹⁴⁰. La côte syrienne est l'espace de prédilection des chevauchées de Lamartine : « *c'est là que j'allais tous les jours, moi-même passer quelques heures à cheval, tantôt courant sur les sable déserts qui dominant l'horizon bleu et immense de la mer syrienne, tantôt, au pas, rêvant sous les allées des jeunes pins, qui couvrent une partie de ce promontoire.* »¹⁴¹. Pour Lamartine la mer se marie harmonieusement à la montagne et en particulier à sa chaîne du Sannin¹⁴² : « *je levai les yeux alors vers le ciel, et je vis la crête blanche et dorée du Sannin, qui planait dans le firmament au-dessus de nous* »¹⁴³. Chez Volney, cette image du Sannin est certes indissociable de la mer. Mais la conjugaison de la mer et de la montagne ne revêt nullement pour lui une dimension esthétique. Elle est intéressante sur le plus scientifique et il n'est nul besoin de déployer une rhétorique particulière pour en rendre compte. Il faut remarquer que Lamartine ne reprend pas dans son récit de voyage en Syrie le cliché romantique de la mer agitée, violente et tourmentée : « *Du côté du Nord, vous apercevez un coin de la mer qui s'avance comme un lac dormant {...}* »¹⁴⁴. « *La mer est calme* », « *La mer*

¹³⁹ Barrès, op.cit., t.2, p. 259.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Un oiseau maritime.

¹⁴³ Lamartine, op.cit., t.2, p. 2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

est belle»¹⁴⁵. Pour Lamartine, il est une beauté de la mer quand on peut l'apercevoir dans sa contiguïté avec le désert : « *Cette mer est belle, elle étincelle, elle inonde de la réflexion de ses eaux, l'immense désert qu'elle couvre, attire l'œil ; elle émeut la pensée, mais elle est morte* »¹⁴⁶. Nous sommes très éloignés ici des représentations romantiques traditionnelles où la mer est souvent considérée du fait de son mouvement constant, de ses tempêtes comme le symbole de la vie et de ses passions. Cette image apaisée de la mer calme, belle et heureuse n'est toutefois pas constante chez Lamartine qui donne aussi à voir une autre figure de la mer, tourbillonnante et impitoyable :

« *La mer était forte en ce moment ; elle arrivait en larges et hautes collines bleues, et se dressait en crêtes transparentes en approchant des rochers, et y croulait avec un tel fracas que la rive en tremblait au loin, et que nous croyions voir vaciller l'arche marine que nous contemplions devant nous.* ».¹⁴⁷

Indéniablement, certains récits à dominante scientifique ou philosophique sont dépourvus de cette dimension esthétique de la mer. Nous le constatons, par exemple, avec Volney, qui ne fait qu'effleurer le sujet: « *ils s'extasiaient à la vue de la mer* ». ¹⁴⁸

Mais le voyageur, à la vue de la mer, prend aussi conscience de la distance qui le sépare de son pays, ressentant à la fois nostalgie et satisfaction. Mais le plus souvent dans le récit de voyage en Syrie, la mer est seulement mentionnée dans un ensemble naturel composite mais harmonieux. Lamartine se montre particulièrement sensible à cette harmonie :

« *Les détails de ce magique ensemble ne sont pas moins attachants que le coup d'œil général. A chaque détour de rochers, à chaque sommet de collines, où le sentier vous porte, vous trouvez un horizon nouveau, où les*

¹⁴⁵ Lamartine, op.cit., p.278.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.90.

¹⁴⁸ Volney, op.cit., p. 360.

eaux, les arbres, le rocher, les ruines de ponts, ou d'aqueducs, les neiges, la mer et le sable de feu du désert, encadrés d'une manière inattendue, arrachent une acclamation de surprise, et d'éblouissement. ».¹⁴⁹

Enfin, la mer apparaît souvent dans les récits comme l'instrument d'un destin qui a présidé au voyage lui-même. Cette métaphorisation, qui emprunte volontiers à la mythologie de la Grèce classique, peut intervenir au début comme à la fin du récit de voyage.

I.1.7- Les déserts de Syrie.

Le traitement littéraire du paysage désertique évolue de manière sensible au cours du XIX^e siècle. Le contact avec cet environnement hostile, morne, résistant à toute tentative de représentation en raison de son immensité a donné lieu à des descriptions détaillées et presque hypnotiques. Le désert n'est pas une destinée, mais une traversée dans l'infini, une quête de l'absolu. Les voyageurs, en y accédant, appréhendent d'abord la difficulté du parcours qu'ils tentent d'envisager. Dans ce monde inexploré, l'appréhension du vide conduit les voyageurs à s'aventurer, à se lancer dans l'aventure du voyage. Tout apparaît similaire sous les vagues de lumière qui occultent au premier abord tout relief. Les métaphores marines semblent alors s'imposer : vagues de dunes, rives du déserts, océans de sable, chameau présenté métaphoriquement comme vaisseau du désert. Le voyage, l'exploration de l'immense espace s'imposent alors comme un défi incontournable.

En revenant sur le symbolisme du désert, nous avons pu cerner, au cours de la lecture des récits de voyage, ce que ce lieu représente pour les voyageurs. Le mot *désert* ou *Sahara* désigne d'abord un espace sans vie ni trace de vie. Il s'agit plutôt d'une terre sauvage, inhabitée et abandonnée. Le désert a toujours été décrit dans sa virginité comme l'espace de solitude par excellence. Ce lieu ne peut être insignifiant pour le voyageur romantique, héritier de toute une tradition d'appréhension du désert. Celui-ci favorise la solitude, indispensable à l'introspection et au retrait sur soi. Le

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

désert est essentiellement symbole de néant, de méditation, de recherche de Dieu ou de soi-même. Le désert est l'espace par excellence de la désolation. Mais il est aussi traditionnellement l'espace de la vie érémitique et de la méditation religieuse. Il évoque également l'immensité propice à la quête spirituelle. Il peut être le désert de l'âme, en figurant le vide, le néant de la solitude. Il peut faire également appel au destin. Le désert semble par là même, sous la plume des voyageurs, particulièrement propice aux développements métaphoriques.

Pour Poujoulat, la confrontation avec le désert implique à la fois la perte de repères et la mise en échec de toute expression de signes : « *plus j'avançais vers le but de cette grande excursion, plus les difficultés et les craintes se multipliaient sur mes pas* »¹⁵⁰. La traversée du désert, comme nous l'avons dit plus haut, implique une préparation pour un voyage plein de risques. Volney évoque le désert en ces termes : « *Presque toujours également nue, la terre n'offre que des plaintes ligneuses clair-semées, et des buissons épars, dont la solitude n'est que rarement troublée par des gazelles, des lièvres, des sauterelles et des rats* »¹⁵¹. Ce tableau sera repris de manière quasi identique, cinquante sept ans plus tard, par Poujoulat. Ce dernier invite le lecteur à partager les sensations de fatigue et de souffrance qu'il a éprouvées :

« *Figurez –vous, sous un ciel ardent, des plaines immenses, sans maisons, sans arbres, sans ruisseaux, des horizons à perte de vue. Le sol stérile et dépouillé, ne présente que des rares herbes épineuses, qui semblent croître à regret. Des troupeaux de gazelles, des sauterelles, des belettes, des rats, un bédouin qui passe sur sa jument, en soulevant des tourbillons de poussière. C'est tout ce qui trouble parfois le silence de ces vastes solitudes.* ».¹⁵²

Le novice en matière de désert, risquerait à tout moment de s'y perdre s'il n'avait pas de guide nomade. Ici, le vide effraie Poujoulat : le silence associé au vide et à la nudité dans cet horizon, provoque un sentiment de désolation et de peur. Il est significatif que la présence humaine - « le bédouin » - soit ici la dernière nommée.

¹⁵⁰ Poujoulat, op.cit., p. 45.

¹⁵¹ Volney, op.cit., p. 353.

¹⁵² Poujoulat, op.cit., p. 45.

Impossible de résister à l'embrasement et à la luminosité comme il est, d'ailleurs, impossible de trouver dans ces étendues un élément connu ou un paysage familier. Sur l'ampleur du désert, le vide et l'austérité nue semblent s'emparer de l'horizon. Cependant, l'environnement du désert déclenche une intense fascination de l'œil, un ébranlement des sens. Il dépasse par là même toutes les attentes. La fascination du désert semble impliquer au départ une indétermination de la vision.

Le désert a donné lieu à des constructions imaginaires qui se sont fixées dans les imaginaires collectifs et dans la culture. Les métaphores du désert sont ici révélatrices. Volney, entre autres, développe la métaphore de la mer : « *quelque fois les yeux s'égarerent sur un horizon ras uni comme la mer* ». ¹⁵³ Chez Poujoulat, la métaphore de la mer a une dimension cosmique : « *Les Arabes ont donné à ce grand désert le nom de AL Bahaar (la mer) ; il y a dans cette dénomination arabe une poétique image dont chacun peut saisir la vérité.* » ¹⁵⁴. Convergence, fusion, anéantissement : le mouvement inverse de tous les objets et tous les êtres élimine la séparation de ces deux éléments terrestres fondamentaux. L'image du désert et de son immensité ne peut être indéniablement comparée qu'à celle de la mer. Ainsi ce tableau singulier associe-t-il, par un lien indéfectible, l'étendue de désert, à une image aussi incontestablement forte : celle de la mer. Lamartine, quant à lui, ajoute une troisième unité aux deux premières mentionnées plus haut. Il ajoute en effet l'image du ciel : « *Ici la mer, le désert, le ciel sont le cadre majestueux du tableau* ». ¹⁵⁵

Pour certains voyageurs-écrivains, le désert ne peut plus être présenté et décrit comme simple espace géographique. La personnification du désert se substitue à ce genre de caractérisation. Il est évident que la perception désertique fait intervenir des filtres culturels, au même titre que les différentes figures mentionnées plus haut. Mais en même temps il est impossible d'occulter la dimension réelle, concrète du désert. Le désert demeure en grande partie inaccessible à tous et par là même indicible. Éloignement et extension maximale des distances caractérisent la perception communément reçue du désert. S'il ne peut être habité, le désert est parcouru. Il est perçu comme l'espace par excellence du nomadisme.

¹⁵³ Volney, op.cit., p. 353.

¹⁵⁴ Poujoulat, op.cit., p. 46.

¹⁵⁵ Lamartine, op.cit., p.225.

Très nombreux sont les récits qui décrivent le lever et le coucher du soleil sur le désert. Ces segments révèlent un regard particulier sur les lieux, une attention aux moindres changements qui peuvent l'affecter et aux jeux de lumière. Lamartine évoque ainsi « *sur les vagues jaunes et dorées, où les caravanes des chameaux décrivent au loin leurs lignes serpentes.* »¹⁵⁶. Poujoulat décrit quant à lui le spectacle du lever du soleil sur la nudité du désert et sur les sables dorés :

*« J'avais admiré le beau spectacle du lever du soleil en plein mer, mais le spectacle du lever du soleil au désert m'a semblé plus majestueux, plus sublime. Je n'espère pas vous retracer la magnificence de ce spectacle ; on crie d'admiration à cet aspect, et c'est refroidir son impression que de chercher à décrire un tel tableau. Vous montrerais-je, au point de l'horizon où le soleil va se lever, ces innombrables petits nuages traversés par des rayons lumineux semblables à de longues flèches ? Peu à peu les rayons deviennent plus ardents, les bords du ciel resplendent, des gerbes de feu montent dans l'espace, et l'extrémité orientale du désert s'illumine ; tout à coup le large disque du soleil semble sortir du sein des sables et apparaît à l'horizon comme le cratère d'un volcan, le désert apparaît tout de feu : on dirait qu'un immense incendie enveloppe la terre et le ciel. Puis, toutes ces splendeurs lentement s'effacent, et le soleil recommence sa course. »*¹⁵⁷

L'œil du contemplateur apprécie les touches de lumière, les changements de tons, le mouvement de l'œil va du proche au lointain, de haut en bas, mais s'égaré aussi volontiers pour s'attarder sur les jeux dynamiques de la lumière. En décrivant ce spectacle de la nature, l'écrivain-voyageur cherche à transporter son lecteur dans l'espace même qui l'enthousiasme. Plus le périple dans le désert progresse, plus les risques se multiplient. L'image se transforme subitement et se dépouille de tout trait esthétique. La crainte de l'errance au sein d'une nature, jaunâtre, sauvage et inhabitée sans aucun signe de vie, trouble la tranquillité de l'esprit. Poujoulat commente cette situation du voyageur en ces termes : « *Ce*

¹⁵⁶ Lamartine, op.cit., p. 225.

¹⁵⁷ Poujoulat, op.cit., p. 47.

désert de Syrie a quelque chose d'effrayant, quelque chose qui accable l'esprit, le jette dans une tristesse profonde ». ¹⁵⁸

L'appréhension du vide conduit les voyageurs à s'interroger sur l'existence, sur le sens de la vie. Le désert offre en effet un défi de taille à ceux qui veulent l'affronter, le parcourir, afin de mieux le maîtriser. La mise à l'épreuve, physique et mentale, oblige à un dépassement de soi-même et exige courage et volonté. L'étendue désertique devient alors dans le texte littéraire une métaphore du néant. Volney insiste particulièrement sur l'inhumanité foncière du désert : « *Pour se peindre ces déserts que l'on se figure, sous un ciel toujours presque ardent et sans nuages, des plaines immenses à perdre de vue, sans maisons, sans arbres, sans ruisseaux, sans montagnes [...] En d'autres endroits le terrain se courbe en ondulations, ou se hérissé de rocs et de rocailles* » ¹⁵⁹. La nudité, la cruauté et le vide caractérisent le désert. La chaleur de la journée contraste alors avec le froid nocturne. Lamartine souligne quant à lui l'immensité du désert : « *Ce désert est une immense plaine à plusieurs gradins* » ¹⁶⁰. Barrès, sans doute influencé par le récit de Lamartine incorpore cette image dans son *Enquête aux pays du Levant*. Il insiste toutefois sur la positivité du désert sur le plan spirituel :

« *Un ciel sans nuage, un sol sans une ombre [...] ce grand paysage, d'une monotonie solennelle, laisse dans l'esprit un souvenir de puissance et d'éternité. C'est un tel repos, ces espaces qu'un seul motif remplit ! Cela empêche la dispersion. Il n'y a rien ici pour le colifichet.* » ¹⁶¹.

Le désert permet ainsi au voyageur de se poser les grandes questions fondamentales sur le néant, le caractère insaisissable de l'être, l'altérité et la mort. Mais l'écrivain-voyageur ne suggère pas immédiatement à son lecteur ce questionnement. Il s'agit d'abord pour lui de suggérer à son lecteur ce qu'est sur les plans des sensations, des impressions, des émotions, le choc de la première rencontre

¹⁵⁸ Poujoulat, op.cit., p. 47.

¹⁵⁹ Volney, op.cit., p. 353.

¹⁶⁰ Lamartine, op.cit., p.13.

¹⁶¹ Barrès, op.cit., p. 12.

avec le désert. Et n'oublions pas que l'écrivain-voyageur peut légitimement postuler une méconnaissance du désert par son lecteur.

Barrès insiste sur le fait que l'espace du désert est vide : non colonisé, non saturé de signes et de balises. Le désert apparaît comme un espace vierge et par là même, une échappatoire et un refuge qui permet de reprendre son souffle, autant sur le plan physique que sur le plan spirituel. Le voyageur qui s'engage dans ce désert, cherche le silence et l'absence de signes. Il ne peut cependant qu'être surpris de la monotonie de l'ondulation des collines sablonneuses, de la chaleur « intolérable », de la couleur kaki sillonnée des traces de pierres noires, opales et bétyles volcaniques, qui sont caractéristiques de ce lieu désolé. C'est toujours cette teinte uniforme, toujours cet aspect « *écroulé, abandonné sous le soleil* », qui est omniprésent à l'horizon. Mais intervient aussi, loin de tout nihilisme, la référence aux textes sacrés. L'imaginaire du désert réunit en effet trois figures essentielles : celle du nomade, celle de l'anachorète et celle du néant. Ces trois figures sont étroitement associées à cet espace particulier : « *Que ces témoins éternels, que ces survivants de la Bible sont en harmonie avec le désert !* »¹⁶². L'ambivalence du symbole est éclatante, à partir de la seule image de la solitude : ce peut certes être la stérilité, sans Dieu ; ce peut être aussi la fécondité avec Dieu, et due à Dieu seul. Le désert révèle en ce sens là la suprématie de la grâce : dans l'ordre spirituel, rien n'existe sans elle ; tout existe par elle et par elle seule. Le désert enfin, devient symboliquement le point de rencontre de deux éternités : l'éternité temporelle et celle de l'espace. Le voyage semble ainsi toucher à sa fin. Le texte de Barrès apparaît en ce sens comme une réécriture et compilation de la Genèse. La première traversée du désert est le plus souvent présentée comme propice à un véritable choc esthétique qui, selon le prince d'Orléans, Albert Philippe, touche particulièrement « (...) *le voyageur habitué aux nuances moins tranchées de nos paysages d'Europe, et frappé à l'aspect de ce désert sans limites, et de cette large oasis, véritable mer de verdure d'où sort la ville arabe étincelante de blancheur.* »¹⁶³.

¹⁶² Barrès, op.cit., p. 12.

¹⁶³ Le prince d'Orléans, *Damas et le Liban, Extrait du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860*, éd., W.Jeffs, Londres, 1861, p. 4.

Mais dans ce choc esthétique intervient aussi le double inverse, contradiction et cependant complémentaire du désert : l'oasis. L'oasis n'est pas le mirage : la vie et l'humanité y sont enfin possibles. De Vogüé notamment a tenté de suggérer à son lecteur tout ce que peut représenter l'oasis- qu'il tient d'ailleurs à distinguer du mirage- pour le pèlerin de la Mecque, le marchand de Bagdad et le chamelier de Nedjed, qui : « *ont parcouru durant de longs mois l'affreuse solitude du désert, subi les privations et les souffrances, rêvé l'ombre d'un arbuste et imploré la volupté d'un verre d'eau, pour la moitié des Asiatiques, dont l'incurie a fait de la terre une marâtre hostile, l'apparition soudaine de cette grande ville, de cette luxuriante verdure, de l'eau surtout, de l'eau, cette nécessité première et cette préoccupation suprême de l'Oriental, distribuée, ici avec une folle profusion, la réalisation du mirage dont le soleil les a leurrés tant de fois, semblent une vision de l'Eden et justifient l'enthousiasme* »¹⁶⁴.

Le texte paraît commencer par une fin (un espace nu), qui donne naissance à terme à la vision d'une absence circulaire où les choses et les objets disparaissent au profit d'une éternité d'absolu. Le montré et le caché, la profondeur et la surface renvoient à une même vérité, un espace vide, nu, où une absence croissante paraît s'imposer. Tous ces éléments font du désert un royaume de deux éternités temporelles et spatiales infinies.

Ainsi le paysage du désert se construit-il à l'aide de trois dynamiques essentielles, la manière dont le voyageur perçoit le désert, la mise en mots des perceptions et l'acte de lecture enfin.

¹⁶⁴ De Vogüé, op.cit., p. 73.

I.2- L'inventaire et la description des monuments et des sites historiques.

I.2.1- Palmyre ou l'ancienne *Tedmor*.

Attirés par la majesté du lieu, voyageurs et archéologues se succèdent à Palmyre à partir du XVIII^e siècle. Le site de Palmyre, quoiqu'on ait su bien depuis longtemps qu'il était la résidence de Zénobie, ¹⁶⁵reine des Palmyréniens, resta indemne et sans fouille jusqu'au début du XVII^e siècle, en d'autres termes, jusqu'à l'expédition archéologique entreprise par les deux Anglais Wood et Dawkins. Les récits de voyage en Orient des premiers voyageurs européens qui nous sont parvenus remontent au début du XVII^e siècle. Ces voyageurs se rendent en Mésopotamie, mais ne passent pas à Palmyre car leur itinéraire était fixé le long de l'Euphrate. Parmi ces voyageurs randonneurs, nous trouvons par exemple l'Italien Pietro della Valle en 1616 et le Français Jean-Baptiste Tavernier en 1630¹⁶⁶. L'insécurité de ces lieux et la menace des bédouins, occupants de cette terre, poussent les voyageurs à esquiver Palmyre. Les voyageurs venus de l'Europe au XIX^e siècle pour aller jusqu'au bout de leur rêve, voir Palmyre ensevelie sous le sable du désert syrien, subissent leur lot de mésaventures. Pougoulat souligne particulièrement ces risques : « *j'ai pu remplir la tâche que je m'étais exposée, mais que d'ennui, que de peines, que d'efforts pour arriver jusqu'à là.* ».¹⁶⁷

Dès le XVIII^e siècle, Palmyre devint une destination convoitée par les voyageurs malgré le danger potentiel. Les voyageurs français comme Giraud et Sautet en 1706 ont réussi à recopier des inscriptions épigraphiques palmyréniennes. Quoique les descriptions rapportées par le naturaliste Claude Granger en 1735, restent

¹⁶⁵ Annie Sartre- Fauriat et Maurice Sartre, *Palmyre La cité des caravanes-* découvertes Gallimard Archéologie, février 2008.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Pougoulat, *Voyage dans l'Asie mineure*, t. 2, p. 44.

imprécises, elles donnent du moins aux lecteurs une image de cette oasis de colonnades. Il faut attendre les années 1750 pour que la surprise que l'Anglais Robert Wood éprouva lors de la découverte des ruines de Palmyre, incite les voyageurs qui lui succèdent à se rendre dans cette oasis du désert de Syrie. Avant que les fouilles françaises, polonaises, suisses et syriennes mêmes ne fassent mieux connaître l'urbanisme de cette ville, marqué par de grandes voies à colonnades, les temples et les tombeaux, avec leur architecture et leurs sculptures originales, la publication de l'ouvrage *Les Ruines de Palmyre, autrement dite Tadmor au désert*, de Wood à Londres en 1753, connaît un fort retentissement auprès des contemporains. Cette publication marque une étape décisive dans la découverte de Palmyre « *Son récit est un infolio renfermant de magnifiques dessins de ruines de Palmyre* »¹⁶⁸ constate Poujoulat. A la suite de la découverte de Wood, voyageurs, peintres, pèlerins, et surtout archéologues se succèdent à Palmyre au fil des XVIII^e et XIX^e siècles. Le Français Louis François Cassas part en 1785 à Palmyre, suivi par deux négociants anglais qui n'arrivent pas à masquer leur déception et reprochent à Wood et autres voyageurs d'avoir embelli la réalité. Parmi les voyageurs français, dont les récits sont l'objet de notre étude, le premier voyage à Palmyre revient à Volney. Ici, les idées reçues et les clichés jouent un rôle capital dans les transformations des représentations de Palmyre. Volney, après s'être muni de ces ouvrages marque son accord avec les Anglais dépréciateurs de Palmyre, en admettant que les monuments de Baalbek ou de la Grèce, et ceux de l'Italie, voire ceux de l'Égypte, sont plus majestueux. Et il reproche à Wood son engouement pour Palmyre. Volney donne plus d'importance à Baalbek et à ses ruines dans son *Œuvre Complète et Voyage en Égypte et en Syrie* ainsi que dans *Les Ruines ou Méditation sur les révolutions des empires*. Volney mentionne également la Grèce et l'Acropole d'Athènes, ainsi que l'Italie romaine, sans en faire toutefois la moindre description. Cela n'implique pas pour autant que Palmyre soit négligeable pour Volney :

« *Je veux parler de Palmyre, si connue dans le troisième âge de Rome par le rôle brillant qu'elle joua dans les démêlés des Parthes et des Romains, par la fortune d'Odenat et de Zénobie, par leur chute et sa propre ruine sous Aurélien. Depuis cette époque, son nom avait laissé un beau*

¹⁶⁸ Poujoulat, *Voyage dans l'Asie mineure*, t.2, p.44.

*souvenir dans l'histoire, mais ce n'était qu'un souvenir ; et faute de connaître en détail les titres de ses grandeurs, l'on n'en avait que des idées confuses ; à peine même les soupçonnait-on en Europe, lorsque vers la fin du siècle dernier, des négociants anglais d'Alep, las d'entendre les Bédouins parler des ruines immenses qui se trouvaient dans le désert, résolurent d'éclaircir le récit prodigieux qu'on leur en faisait ».*¹⁶⁹

Lamartine partage l'appréciation de Volney et estime que la cité de Palmyre est moins attirante que celle de Baalbek : *« je désirais vivement voir les ruines de Tadmor ; cependant, (...) elles sont moins étonnantes que celles de Baalbek »*¹⁷⁰. Au terme de son passage en Syrie, autrement dit, à la fin de sa visite à Damas, Lamartine, à la fois perplexe et hanté par la doxa de ceux qui l'ont précédé, délibère avec le chef d'une tribu qui l'escorte pendant ce périple :

*« Un chef de tribu de la route de Palmyre, mandé par M. Baudin est arrivé ici ; il se charge de me conduire à Palmyre et de me ramener sain et sauf, mais à condition que je serai seul et vêtu en bédouin du désert, il laissera son fils en otage à Damas jusqu'à mon retour ».*¹⁷¹

Lamartine renonce à ce voyage pour des raisons diverses : *« je renonce à regret à cette course dans le désert »*¹⁷². La crainte du danger et la méfiance des bédouins le découragent. Il se décide finalement à retourner en France en renonçant à Palmyre :

*« Je désirais vivement voir les ruines de Palmyre, cependant [...] il faut au moins dix jours pour aller et revenir, et (...) ma femme ne peut pas m'accompagner ; le moment de rejoindre les bords de la mer, où notre vaisseau doit nous attendre, est arrivé, ».*¹⁷³

¹⁶⁹ Poujoulat, op.cit., p.162.

¹⁷⁰ Lamartine, op.cit., p.78.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 78.

¹⁷³ *Ibid.*

Les missions exploratoires se succèdent à Palmyre tout au long du XIX^e siècle. Bien que les travaux de Melchior de Vogüé en 1861 aient fait progresser la connaissance épigraphique de Palmyre, la cité reste inexplorée : « *Les ouvriers de Rome apportaient leur ciseau exercé et découpaient en dentelles de pierre les blocs énormes que les maçons de Palmyre avaient su élever sur les pilastres, disposer en corniches et en caissons.* »¹⁷⁴. Il faut ajouter que de Vogüé a focalisé son attention sur Baalbek et la Mésopotamie au détriment de Palmyre. Ainsi son opinion rejoint-elle celle de ses prédécesseurs Volney et Lamartine.

Contrairement à Volney, à Lamartine et à de Vogüé, qui affirment que la visite ne vaut guère les risques en cours, Poujoulat se rend à Palmyre malgré les escroqueries et les offenses des bédouins qu'il prétend avoir subies pendant le voyage: « *Vous verrez dans le récit de ma course au désert toutes les vexations que les bédouins nous ont fait essuyer* »¹⁷⁵. Poujoulat a réussi à dresser un tableau dans lequel il développe d'admirables descriptions d'un champ de ruines, d'une oasis de colonnades et des vestiges. Ce tableau lui permet d'infléchir l'image stéréotypée négative de Palmyre et de promouvoir l'image de la Palmyre merveilleuse et voluptueuse dont il rêvait, en étudiant le récit de Michaud « *Correspondance d'Orient* » en 1830. L'observation des ruines de Palmyre, chez Poujoulat, reste empreinte de romantisme et ne s'appuie pas sur des faits historiques attestés.

De Benjamin de Tudèle à Robert Wood, ou¹⁷⁶ de Volney à Lady Hester Stanhope, le voyage à Palmyre nécessite la mise en place d'une véritable expédition. Nombreux sont les voyageurs qui ont tenté de cerner les inépuisables richesses de ce lieu. Ces monuments, malgré le déchiffrement de la langue palmyrénienne et les études épigraphiques, sont appréhendés au XIX^e siècle à travers les légendes et les mythes. Il n'est pas encore d'étude véritablement historique de Palmyre : « *aucun voyageur n'a encore décrit d'une manière complète les ruines de cette ville* », constate Poujoulat⁽¹⁷⁷⁾. Il faut attendre le mandat français en Syrie au XX^e siècle pour que commencent de véritables études. C'est à Volney et à Poujoulat que nous devons en tout cas les

¹⁷⁴ De Vogüé, *Syrie, Palestine, mont Athos, voyage aux pays du passé*, p. 63.

¹⁷⁵ Poujoulat, op.cit., p.135.

¹⁷⁶ Annie Sartre- Fauriat et Maurice Sartre, op.cit., p.12.

¹⁷⁷ Poujoulat, op.cit., p. 135.

premières descriptions. Il faut ajouter que les travaux des premiers voyageurs-archéologues et numismates qui ont parcouru le désert de Syrie n'ont pas été inutiles ; malgré les risques, ils ont pu avoir accès à la cité de Zénobie et ont réussi à construire une première image de la cité. Leurs hypothèses concernant cette cité pouvaient être fondées ou non. Articulés autour de la problématique orientale, les différents récits dont nous disposons développent des théories globalement convergentes, malgré nombre de détails divergents. Quel que soit le genre de voyage envisagé -voyage scientifique, politique, voyage de découverte archéologique ou simple expédition- l'objectif commun est de partir à la découverte d'un Orient où Palmyre, cité à la fois orientale et d'une antiquité mythique- ville de Salomon- est une destination de prédilection.

Entre les deux voyageurs Volney et Poujoulat, nous remarquons une constante divergence d'interprétation et d'appréciation. A propos de Palmyre, leurs récits n'entament pas toutefois la vision convenue de la ville de Salomon.

I.2.1.1- La description de Palmyre.

Les grands monuments hétérogènes de la cité sont décrits et caractérisés par les voyageurs par ordre d'importance: les mille colonnes aux couleurs changeantes, le majestueux temple de Bêl, le château de Fakhr Ed-din perché sur son piton, etc. Les voyageurs soulignent l'hétérogénéité historique de ces traces monumentales mais insistent aussi sur le jeu des couleurs lié à l'émergence de l'oasis au sein du désert.

Poujoulat estime que Palmyre est « *située à cinquante lieues de Tyr, trente lieues de Damas et à vingt lieues d'Euphrate...* »¹⁷⁸. Volney, pour sa part, estime la distance pour arriver à Palmyre à « *trois journées d'Euphrate* »¹⁷⁹. Volney constate également que la cité de Zénobie est entourée par « *deux chaînes de montagnes, dont l'une se nomme, Djebel-Rouage, l'autre Djebel-Abiadh.* »¹⁸⁰. Le spectacle est impressionnant, notamment pour les voyageurs qui arrivent du haut des montagnes entourant la ville : « *En face de vous, sous vos yeux Palmyre apparaît* -reprend

¹⁷⁸ Poujoulat, op.cit., p. 136.

¹⁷⁹ Volney, op.cit., t.2, p. 141.

¹⁸⁰ Ibid.

Poujoulat - *tout à coup, c'est le spectacle le plus extraordinaire, le plus étonnant, qu'il soit donné à l'homme de contempler* ». ¹⁸¹Véritable jungle de colonnades fauves, les sanctuaires béants et les temples muets impressionnent les voyageurs. Volney rapporte d'ailleurs :

« *Il est presque impossible de s'imaginer rien de plus étonnant. Un si grand nombre de piliers corinthiens, avec si peu de murs et de bâtiments solides, fait l'effet le plus romanesque, que l'on puisse voir" tel est le récit de Wood.*» ¹⁸²

A ceci s'ajoute la contemplation de Volney :

« *Sans doute, la sensation d'un pareil spectacle ne se transmet point [...] pour en bien concevoir tout l'effet, il faut suppléer par l'imagination aux proportions. Il faut se peindre cet espace si resserré comme une vaste plaine [...], il faut se représenter que cette file de colonnes debout occupe une étendue de plus de treize cents toises, et masque une foule d'autres édifices cachés derrière elle*» ¹⁸³.

a) La colonnade.

Véritable oasis du désert, Palmyre, l'antique Tedmor, émerge soudainement des sables. Ici, pierres et palmiers se mêlent en un somptueux décor. La superficie de cette forêt de colonnades suscite des divergences d'évaluation. Chez Volney, cette forêt s'étend sur « *treize cent toises, et masque une foule d'autres édifices cachés derrière elle* ». ¹⁸⁴Tandis que Poujoulat estime que « *ces ruines, dispersées sur une lieue et demie d'étendue, sont enfermées dans une enceinte de remparts détruits sur*

¹⁸¹ Poujoulat, op.cit., p. 137.

¹⁸² Volney, un extrait de [*les Ruines de Palmyre*] rapporté par Volney dans son *Voyage en Syrie et en Égypte*, p.141.

¹⁸³ Volney, op.cit., p. 172.

¹⁸⁴ Ibid., p. 167.

plusieurs points. »¹⁸⁵. Le site, véritable champ de ruines, est tout simplement prodigieux, par sa taille, par la beauté des vestiges, par les couleurs et les détails architecturaux. L'harmonie de la composition urbaine, le tracé judicieux des avenues jonchées de vestiges mutilés et l'action des siècles et celle des hommes, sont à l'origine de son aspect mystérieux :

*«Une forêt de colonnes, des arcs de triomphe, des portiques, des palais, des temples, des tombeaux gigantesques, se déploient au milieu d'une plaine sablonneuse et blanchâtre, au-delà de ces imposantes ruines se déroulent, dans un horizon sans limites, les immenses profondeurs du désert.»*¹⁸⁶

La ville est démembrée et ses ossements pierreux, blanchis sous le chaud soleil de la steppe, recouvrent des dizaines d'hectares. Les débris qui gisent au sol conjuguent leurs formes pour nous remémorer ce que fut la grandeur et l'art de vivre de cette ancienne métropole. Volney, en se référant à ses prédécesseurs, remarque que la ville antique est traversée par un axe droit, grande avenue bordée de colonnes - plus d'un kilomètre de long. Ainsi Volney inclut-il dans son récit les remarques de ses prédécesseurs :

*« Les voyageurs que j'ai cités, ont fait sur ces questions des recherches intéressantes [...] : il faut lire dans le leur (leur récit), comment ils distinguent à Palmyre deux genres de ruines, dont les unes appartiennent à des tems très reculés, et ne sont que des débris informes, les autres, qui sont les monuments subsistants, appartiennent à des siècles plus modernes»*¹⁸⁷.

Pour Poujoulat, la scène est indescriptible. Poujoulat attire tout particulièrement l'attention de ses lecteurs sur la superposition des monuments : *« nous n'entreprendrons point une description détaillée des ruines de Tedmor, ce*

¹⁸⁵ Poujoulat, op.cit., p. 136.

¹⁸⁶ Ibid., p.137.

¹⁸⁷ Volney, op.cit., p. 172.

serait l'impossible. Une grande confusion, le désordre le plus complet, règne au milieu de ces débris. »¹⁸⁸. Le voyageur s'attarde à décrire le fantastique lever de soleil sur les monuments de Tedmor. Le soleil fait son apparition, donnant aux colonnes des couleurs kaléidoscopiques. L'effet éblouissant est incomparable. Il semble relever d'une mystérieuse magie :

« A la première vue, on pourrait penser que la teinte éclatante des ruines de Palmyre est artificielle, tant elle est vive, ardente ; mais on reconnaît bien vite que ce vêtement d'or est l'œuvre du soleil, bien plus chaud, bien plus resplendissant au milieu du désert de Syrie que dans la Grèce et l'Asie Mineure. ».¹⁸⁹

b) Les jardins de Palmyre.

Le pittoresque de cet espace aride, stérile et sablonneux, tient en fait à « *la tache verte* », immense jardin de palmiers qui entoure la ville. Une véritable oasis édénique revêt la ville des plus belles couleurs de la nature : les palmiers sont dispersés sur tout le périmètre de l'oasis. Une source mystérieuse distribue de l'eau dans les « *petits jardins où se croisent des palmiers et des oliviers* »¹⁹⁰ et revivifie la cité. Les aqueducs parcourent les ruines, circulent et serpentent également par des conduits et des canaux souterrains. Les voyageurs s'interrogent sur la source de ces ruisseaux, qui demeurent introuvables. Poujoulat évoque dans son récit la découverte d'une de ces sources par les archéologues anglais Wood et Dawkins. La provenance de la seconde source d'eau, qui irrigue à elle seule plus de la moitié des jardins, reste mystérieuse (« *le plus considérable de ces deux ruisseaux vient de l'ouest [...] on ignore le lieu de la source du ruisseau qui vient du nord [...]. Ces deux ruisseaux arrosent à peu de distance, au midi de la cité* »)¹⁹¹. Alors que Volney se contente de

¹⁸⁸ Poujoulat, op.cit., p. 140.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.188

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹¹ *Ibid.*

constater la présence de ruisseaux dans les jardins de Palmyre, « *les deux sources d'eau douce, que son sol possède, furent surtout un attrait puissant d'habitation dans ce désert aride.* »¹⁹²). Poujoulat s'attache à décrire avec précision la source d'un des deux ruisseaux.

c) Le Temple de Bêl.

Ce temple que l'on appelle tantôt le sanctuaire de Baal, tantôt le temple de Bêl, et tantôt le temple du Soleil, est pour les voyageurs l'endroit le plus ésotérique de leur périple. Dressé face à l'arc monumental, il est le plus grand et le plus majestueux édifice de Palmyre. Il est d'ailleurs l'un des mieux conservés. Volney et Poujoulat désignent le temple de Bêl sous l'appellation de « temple du soleil ». Volney et Poujoulat ont constaté que ce sanctuaire, avec une cella placée au centre d'un vaste espace sacré (téménos), fut un lieu religieux éminent des Palmyréniens. Le temple possède une cour centrale à portique, ainsi qu'un péristyle immense constitué de colonnades, remarquent nos voyageurs. S'ajoute un décor gréco-romain qui couvre l'interface du sanctuaire. Les voyageurs notent généralement que c'est ce temple, en premier lieu, qui capte les regards :

*« A l'extrémité sud-est de l'emplacement de la cité -explique Poujoulat- s'offrent les plus belles ruines du monde : celles de temple du Soleil. Ce qu'on voit d'abord, c'est une muraille en marbre de deux cents pas carrés [...], cette muraille d'enceinte, qui a souvent servi de lieu de défense aux bédouins, est flanquée de pilastres corinthiens d'un travail achevé »*¹⁹³.

La vue sur la colonnade au-delà du temple du Soleil, donne sur le château arabe. Ce château, symbole de la ville, est celui de Fakhr Eddine. Toutefois, l'évocation du château est presque absente dans les récits que nous traitons. Nous

¹⁹² Volney, op.cit., p. 173.

¹⁹³ Poujoulat, op.cit., p. 142.

n'avons presque aucun témoignage tangible de l'existence du château dans les récits de nos voyageurs peu intéressés, par les populations et les cultures médiévales à Palmyre. Le château remonterait au plus tôt au XII^e ou au XIII^e siècle, tout comme la fortification voisine du temple de Bêl.

d) Les autres temples et les nécropoles.

D'autres sanctuaires attirent l'attention des voyageurs- et notamment de Poujoulat-, comme celui d'Atargatis, celui de Nabu et Ben Mita ou bien le Bois sacré, ainsi que le temple de Baalshemin et celui d'Allat. Le panthéon de Palmyre réunit des dieux d'origines extrêmement diverses. Quelques-uns sont propres à Palmyre même ou à sa région. Poujoulat se prête volontiers à décrire ces temples à moitié en ruines :

*«A l'Orient de la grande galerie, s'élèvent quatre temples à moitié détruits ; les uns n'ont gardé que la cella, ou corps de bâtiment, les autres que leurs péristyles ; ces temples ne sont pas d'une grande dimension.»*¹⁹⁴.

Au-delà des murailles colossales, à l'ouest, à une demi-heure du temple du Soleil, la nécropole de Palmyre *«s'étend dans un vallon que les Arabes appellent Wadi-el-Kabour (vallée des Sépulcres). Les tombeaux portent un caractère d'architecture beaucoup plus ancien que les autres édifices de la cité.»*¹⁹⁵

En dépit de leur émerveillement devant la grandeur de la ville, les voyageurs expriment aussi leur surprise et leur désappointement : au sein de la cité, à côté du temple sur lequel peuvent se lire des inscriptions diverses remontant aux civilisations antiques, la présence de la misère offre un contraste frappant. Une telle pauvreté tire les voyageurs de la profondeur de leur contemplation. L'implantation de huttes « lamentables » et des cabanes des bédouins qui résident sur ces terrains, indigne

¹⁹⁴ Poujoulat, op.cit., p.146.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 147.

profondément les explorateurs-voyageurs. Volney dénonce avec ironie la présence d'hommes dans un tel endroit :

« Il est dans la cour de ce même temple un autre spectacle plus intéressant pour un philosophe : c'est de voir sur ces ruines sacrées, de la magnificence d'un peuple puissant et poli, une trentaine de huttes de terre, où habitent autant de familles de paysans, qui ont tout l'extérieur de la misère. »¹⁹⁶.

Poujoulat lui aussi fait part de sa profonde surprise et réproouve la présence de telles cabanes. Il utilise le champ lexical de la misère, faisant implicitement référence aux normes d'hygiène européennes. Ses commentaires sont teintés de jugements méprisants à l'égard des bédouins, dans une vision résolument ethnocentrique :

« (...) on a sous les yeux, tout ce qu'il y a de plus dégoûtant, de plus misérable confondu avec tout ce qu'on peut voir de plus riche, de plus beau ; cent trente cabanes de bédouins, construites en boue, sont adossées contre la muraille d'enceinte, et contre la magnifique colonnade, qui vaut, à elle seule, que l'on fasse le voyage à Palmyre. »¹⁹⁷.

I.2.1.2 - L'histoire de la cité de Zénobie.

A partir de la description et de l'identification de ces ruines, les écrivains-voyageurs tentent de restituer l'histoire de la ville. Connue dès le 3^e millénaire avant notre ère, Palmyre vit passer les Amorites, les Araméens et les Arabes. Hellénisée après la conquête d'Alexandre le Grand, la cité tomba au 1^{er} siècle sous la coupe de Rome. Après la chute de Petra, en Jordanie, elle acquit une extraordinaire prospérité. De cette époque, heureuse et lointaine, datent la plupart des monuments et vestiges

¹⁹⁶ Volney, op.cit., p. 170.

¹⁹⁷ Poujoulat, op.cit., p.144.

que les voyageurs découvrent sous le chaud soleil de la Syrie, le « plus vieux pays du monde ».

Palmyre, dont le nom est associé à la légendaire reine Zénobie, est une cité qui est née et s'est enrichie grâce aux routes commerciales des caravanes qui quittaient la côte méditerranéenne et la ville d'Alep, s'enfonçant, à travers le désert de Syrie, vers l'orient : la péninsule arabique, la Mésopotamie, la Perse, l'Asie Centrale et l'Inde. Palmyre était alors une ville cosmopolite, prospère et puissante. Mais, comme Baalbek et Petra, elle allait sombrer peu à peu dans l'oubli avant de renaître, au début du XIX^e siècle, grâce aux soins des archéologues. Volney se fait l'écho de cette image d'une Palmyre cosmopolite :

« De tout temps, Palmyre fut un entrepôt naturel pour les marchandises qui venaient de l'Inde par le golfe Persique, et qui de là, remontant par l'Euphrate ou par le désert, allaient dans la Phénicie ou dans l'Asie mineure [...] ce commerce dut y fixer, dès les siècles les plus reculés, un commencement de population »¹⁹⁸

Toutes ces constructions remontent aux II^e et III^e siècles de notre ère, époque à laquelle Palmyre, après de longs siècles d'obscurité, conquiert un rôle commercial et militaire de premier ordre. Au milieu du III^e siècle, la ville était devenue le boulevard de l'Empire en Orient, et ses chefs allaient prendre la direction du monde romain quand l'empereur Aurélien la brisa irrémédiablement en 273. La grandeur éphémère et l'étrange destin de Palmyre posent bien des questions : comment cette oasis connut-elle une prospérité qui lui valut un cadre urbain digne des plus grandes métropoles de la Méditerranée orientale ? Comment expliquer l'originalité de sa civilisation, qui emprunte au monde classique gréco-romain ? Les voyageurs se posent à l'égard de l'origine de cette cité mystérieuse de nombreuses questions. Volney s'interroge notamment sur sa fondation première. Alors que les historiens présupposent que Tadmor a été bâtie par Salomon, Volney, pour sa part, discrédite cette thèse, doute de cette histoire *légendaire* et pense que cette référence n'a aucun fondement : « Il y construit de bonnes murailles -dit l'historien Joseph- pour s'en assurer la possession,

¹⁹⁸ Volney, op.cit., p. 173.

et il l'appela Tadmour, qui signifie lieu des palmiers »¹⁹⁹. L'auteur développe une hypothèse qui s'oppose à celle de Joseph. Sa présomption se porte sur l'idée que Salomon n'est pas nécessairement le premier fondateur de Palmyre, en supposant que :

*« l'on a voulu inférer de ce récit que Salomon en fut le premier fondateur ; mais l'on en doit conclure que déjà ce lieu avait une importance connue. Les palmiers qu'il y trouva ne sont l'arbre que des pays habités : dès avant Moïse, les voyages d'Abraham et de Jacob, de la Mésopotamie dans la Syrie, indiquent entre ces contrées des relations qui devaient animer Palmyre ».*²⁰⁰

Il présume en outre que l'intérêt commercial de la cité a vivement incité le roi de Jérusalem Salomon à conquérir cette ville : *« Le roi de Jérusalem n'eut porté son attention sur un poste si éloigné, si isolé, sans un puissant motif d'intérêt »*²⁰¹. Or, cette conjecture va rester, même pour Volney, incomplète, puisqu'il s'interroge encore, dans son récit, sur l'origine de ces ruines dispersées. Nous nous proposons de rapporter un extrait du monologue de l'auteur autour de cette question : nous pouvons remarquer que Volney ne date aucun monument du règne de Salomon :

« A- est un château Türk, désormais abandonné. B- un sépulcre. D- une fortification turke ruinée. C- un sépulcre, on commence une suite de colonnes, qui s'étend jusqu'à R dans un espace de plus de six cents toises. E- édifice supposé construit par Dioclétien. F- Ruine d'un sépulcre. G- colonnes disposées en péristyles de temple. H- grands édifices dont il ne reste que quatre colonnes. I- Ruine d'une église chrétienne. K- file des colonnes qui semblent avoir appartenu à un portique, et qui aboutissent aux quatre piédestaux suivants .L- Quatre grands piédestaux M- cellule

¹⁹⁹ Volney, op.cit., p.174 : l'hypothèse de l'historien Joseph rapportée par l'écrivain-voyageur.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 174.

²⁰¹ *Ibid.*, p.174.

ou cage d'un temple avec une partie de son péristyle. N- petit temple foule de colonnes qui ont une fausse apparence de cirque... etc. »²⁰².

Poujoulat, comme d'autres voyageurs avant lui, s'interroge sur l'époque exacte de la fondation de Tedmor et tente de découvrir qui est le fondateur de la ville. Les ruines datent-elles d'un souverain plus ancien que la reine Zénobie ? Comme tous les voyageurs, Poujoulat tente de satisfaire à la fois sa propre curiosité et celle de ses lecteurs. Poujoulat, à l'instar de Volney, cherche à donner une explication à l'origine de cette cité : « *ces grandes ruines ont-elles appartenu aux édifices construits par Salomon ? Sont-ce là les restes de la cité bâtie par Zénobie, ou ceux de reconstructions des empereurs romains ?* »²⁰³. Poujoulat suggère que les édifices bâtis par Salomon furent effacés du sol lors de l'invasion d'Aurélien. Il s'appuie, pour cela, sur les écrits des historiens latins : « *Puisque les historiens latins ont écrit qu'Aurélien rasa la ville de Tedmor.* »²⁰⁴. Pour lui, ces édifices n'ont pu être bâtis que par un souverain antérieur à la reine Zénobie. En l'occurrence, ces monuments : « *que nous voyons aujourd'hui- reprend Poujoulat- ce serait donc ce qui reste de la cité rebâtie par Justinien* »²⁰⁵. Cette hypothèse est attestée ensuite par les monuments eux-mêmes, dont l'architecture est similaire à celle des monuments de la ville de Rome : « *c'est le goût exquis des beaux âges de la Grèce, et de Rome.* »²⁰⁶. Il faudra attendre l'expédition française en Syrie de 1860, pour que les regards des lecteurs sur cette ville commencent à changer.

²⁰² Volney, op.cit., p. 175.

²⁰³ Poujoulat, op.cit., p. 138.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.139.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

I.2.2- Les châteaux contemporains des Croisades.

Les écrivains-voyageurs évoquent souvent leur passage par des forteresses liées à l'histoire des Croisades. Il s'agit de châteaux plus ou moins importants, ou encore de forteresses et de citadelles colossales, comme celle d'Alep. Cependant cette dernière n'a pas retenu l'attention des voyageurs du XIX^e siècle. Les châteaux des Haschâshins ont été plus rarement évoqués. Ces châteaux constituent cependant une destination de prédilection pour quelques-uns comme Barrès.

Les travaux de fortifications entrepris par les Mamelouks sur les grandes forteresses, croisées conquises comme Marqab, le Crac et Yahmur ainsi que dans les grandes citadelles intérieures (Damas, Alep, Bousra) témoignent d'un aboutissement de l'architecture défensive : les tours, généralement quadrangulaires au Crac des chevaliers et à Marqab sont hautes et larges. Les portes disposent de protections importantes comme les accès coudés, les assommoirs, les bretèches, déjà expérimentés à l'époque ayyoubide. Les soucis de couverture de tir et de circulation améliorée sont omniprésents dans ces forteresses avec la multiplication des niveaux de défense des tours et des courtines. Cependant, les voyageurs-écrivains ne distinguent pas généralement ces ajouts et perfectionnements : l'art des fortifications est seulement pour eux l'héritage européen des Croisés.

a) La citadelle d'Alep.

Les écrivains-voyageurs passés par Alep remarquent tous l'imposante citadelle qui domine la ville. Les voyageurs-écrivains notent que c'est à la couleur de la citadelle que la ville doit son nom, (« Alep » en arabe signifie « blanc laiteux », en araméen « Halboun »). Ils notent aussi que cette citadelle a été disputée par tous les envahisseurs de la Syrie à travers l'histoire.

b) Les châteaux des Hashâshins.

La Syrie possède un nombre considérable de châteaux et de forteresses, que quelques voyageurs ont étudiés avec plus de précision. Certains de ces bastions leur paraissent des ouvrages mystérieux, notamment ceux du grand désert de Syrie, comme les châteaux des Califes Omeyyades, ou ceux bâtis sur des montagnes escarpées, comme les châteaux des Haschâshins ou des Assassins. Ces derniers ont notamment capté l'attention de Barrès qui recense les différents châteaux, en rappelant l'histoire de chacun d'entre eux, de son fondateur et de ses conquérants. Les rêveries de Barrès l'emportent également vers les hauts lieux historiques de Syrie qui font de ce pays une contrée fascinante et secrète. Ses visites aux châteaux des Assassins, et l'histoire qui lui est contée sur Hassan Sabah, Omar Khayyâm et Nizâm al-Mulk ont, pour lui, une dimension presque obsessionnelle. Barrès écrit :

*«Ce sont autant de thèmes que j'ai médités pendant des années et dont je puis dire, chose singulière, que j'ai eu la nostalgie. J'en faisais ma société, et il faut que je les expose au moins sommairement au lecteur, pour qu'il soit associé à l'environnement avec lequel je m'achemine dans leur horizon ».*²⁰⁷

Barrès, influencé par Quinet et Michelet, dans sa conception de l'histoire, cherche à comprendre la Syrie et son passé par le biais de ces monuments et de la tradition orale qu'y est attachée. Silvestre de Sacy, traducteur d'ouvrages arabes en français, et auteur de plusieurs essais concernant l'Islam et le monde oriental, avait fait mention du « *Vieux de la montagne* »²⁰⁸ et de « *la forteresse d'Anseriés* »²⁰⁹ dans ses *Mémoires d'histoire et de littérature orientales*, parus en 1818, qui contient l'article fameux intitulé « *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom* ». C'est cet article qui inspire à Barrès ses idées novatrices concernant la forteresse. Cette dernière est également évoquée par Baudelaire dans « *Les Paradis*

²⁰⁷ Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, édit, Plon-Nourrit, Paris, 1923, p. 244.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Barrès, *Mémoires d'histoire et de littérature orientales*, Paris-1818, p. 322/403.

artificiels »²¹⁰ où le poète rapporte son expérience du haschich et de l'opium. Baudelaire y décrit de façon clinique les effets de cette drogue. S'inspirant de son expérience personnelle, il suggère que la drogue permet aux hommes de se transcender pour atteindre l'idéal auquel ils aspirent :

*« Les récits de Marco Polo, dont on s'est à tort moqué, comme de quelques autres voyageurs anciens, ont été vérifiés par les savants, méritent notre créance. Je ne raconterai pas après lui comment le Vieux de la Montagne renfermait, après les avoir enivrés du haschich (d'où hachichines ou Assassins) dans un jardin plein de délices, ceux de ses plus jeunes disciples à qui il voulait donner une idée du paradis, récompense entrevue, pour ainsi dire, d'une obéissance passive et irréfléchie.[...]Le hashish, en effet, nous vient de l'Orient ; les propriétés excitantes du chanvre étaient bien connues dans l'ancienne Egypte, et l'usage en est très répandu, sous différents noms, dans l'Inde, dans l'Algérie et dans l'Arabie Heureuse. »*²¹¹

Barrès aborde ce sujet d'une autre manière et remplace le mot de « Haschischin », mot générique utilisé par Baudelaire et Sylvestre de Sacy, par le terme arabe spécifique « Afiyun » :

*« J'ai lu dans un vieux récit qu'à deux heures, de marche de Hama, je devais passer dans un lieu appelé Tell-Afiyun, ce qui veut dire la montagne de l'Opium. Un tel nom fait rêver celui qui va chez les Haschâshins, et semble un signe posé sur la route »*²¹².

Sur le plan historique, Barrès évoque l'histoire des châteaux des Assassins, en ayant recours à des témoignages plus ou moins solides : celui de l'écrivain écossais Walter Scott dans « *Châteaux dangereux* » (*Tales of my Landlord*, 4th series, *Castle*

²¹⁰ Cf., Baudelaire, *Les paradis artificiels* 1860.

²¹¹ Charles Baudelaire, *Petits poèmes en prose- Le Paradis artificiel*, 1821-1867 éd., Peyre de Bétouzet, H.. Éditeur scientifique, Paris, 1921 p.23.

²¹² Barrès, op.cit., p. 221.

Dangerous), et celui du voyageur suisse- allemand Burckhardt en 1812. Ce dernier visita ces châteaux et donna par la suite quelques tentatives d'explication sur leurs appellations arabes. Les châteaux des Assassins ou des Haschâshins, portent, selon lui, un nom qui serait relatif à la culture et à la consommation du Haschich dans cette vallée. La seconde hypothèse renvoie aux conflits sanglants qui opposèrent les Ismaéliens aux Anséries, ce qui légitimerait l'utilisation du terme « assassins ». Les habitants de la ville de Masyaf sont souvent des Ismaéliens. Alors que ceux de la ville de Qadmous sont Nossêris ou Ansériés. Ces peuples se sont fait la guerre de manière ininterrompue pendant plus de deux siècles, se disputant le contrôle des châteaux, qu'on appelle également « les châteaux des Croisés », ou encore « les châteaux de Saladin » et du fameux « *Vieux de la Montagne* »²¹³, Hassan ibn al Sabah. Au cours de sa quête des châteaux des Haschischins, Barrès visite les châteaux ismaéliens de Masyaf et ceux de Qadmous et de Qaalat- al Kahf, où il se déclare fasciné par les structures militaires des forteresses : « *Le propriétaire du château m'entraîne, pour me montrer une tombe.* »²¹⁴ relate Barrès. Il s'agit de la tombe d'un aïeul « *qu'il nomme Soleiman* » un ancêtre de Rachid-eddin- Sinan.

En arrivant au château de Qadmous, Barrès fait référence à un poème arabe traduit par *Clément Huart* et dont les derniers hémistiches évoquent les événements historiques terribles (guerres, prises de pouvoir, etc.) de manière très métaphorique :

« *Les perroquets de l'époque se sont tus, et au matin la chauve-souris était seule à parler. Les damiers se sont vidés de leurs pièces, et les pions sont allés à dame. Le corbeau a attaqué l'aigle avec impétuosité, et le petit du hibou a chassé la buse. Les ânes boiteux ont brait...* »²¹⁵

Ces vers cités par Barrès évoquent l'histoire des guerres des peuples des Assassins, mais avec des symboles énigmatiques issus de la nature (le corbeau, l'aigle, le perroquet et la chauve-souris). Et Barrès commente en ces termes : « *Voilà un petit*

²¹³ John Lewis Burckhardt ou Jean-Louis Burckhardt de Balf, connu dans l'Orient sous le nom de Sheikh Ibrahim, d'après *la Bibliothèque universelle des sciences, belles lettres*, « *Voyage en Arabie contenant la description des parties du Hedjaz, regardées comme sacrées par les Musulmans* », traduit par J.B.B Eyriès, éd., Arthus Bertrand, Paris, 1812-1832, t.2.

²¹⁴ Barrès op.cit., p.224.

²¹⁵ Traduit par le confrère de l'auteur, et rapporté dans le récit par l'auteur même.

poème obscur à souhait et qui par là pourrait plaire aux amateurs, si nombreux, d'énigmes »²¹⁶. Or c'est à Stanislas Guyard (1818-1883) que nous devons la traduction des poèmes de Rachid-eddin Sinan- tels qu'ils ont été reconstitués par Abou-Feras de Meïnaka- dans sa *Géographie d'Aboulféda-* en 1324. Cette traduction sera également reprise dans l'ouvrage « *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin* »²¹⁷, du même auteur. Mais Barrès préfère se référer pour cette citation à Clément Huard qui a publié en 1877 l'ouvrage intitulé *Un Grand maître des Assassins au temps de Saladin*.

Ces châteaux, construits par Rachid-Eddine Sinan ou conquis par ses prédécesseurs, renvoient au passé sanglant de la secte qu'il a fondée et confortée : « *on dit que c'est lui qui édifie la forteresse de Marqab [...] il répare Khawabi. Il parvint à constituer les Haschâshins de Syrie en secte indépendante des grandes maîtres d'Alamout.* »²¹⁸.

Les voyageurs notent les évolutions du château : le décor jusque-là discret vient se mêler aux ouvrages défensifs, tels que les archères et les bretèches. En effet, au-delà des dispositifs défensifs développés par les Ayyoubides, comme l'explique Barrès dans ses descriptions du château de Marqab, l'une des caractéristiques majeures de cette architecture militaire mamelouke est son évolution vers une fortification de prestige où le souci d'ostentation vient concurrencer les fonctions défensives initiales, et où le château devient le lieu de résidence du sultan ou du gouverneur et la vitrine du pouvoir dans les provinces récemment soumises. Cela se traduit également par la construction d'un grand nombre de bâtiments palatiaux, religieux et militaires. Il faut souligner que ces imposantes structures attirent Barrès. Dans son récit, le voyageur relate ses déplacements d'un château à l'autre dans des descriptions étayées et minutieuses. Ainsi, la manière dont il évoque ces forteresses traduit son admiration pour ces structures colossales. Du haut du château de Qadmous, bâti sur un rocher, la vue lui paraît panoramique : « *c'est un massif d'une centaine de mètres, à la pointe de l'angle dessiné par deux vallées qui se*

²¹⁶ Abou-Chama, un grand maître des Assassins du temps de Saladin, éd., du Caire du *Livre des deux Jardins*, s.d.

²¹⁷ Barrès, op.cit., p. 232.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 247.

rejoignent »²¹⁹. Il note que ce château fut autrefois la résidence du fameux Rachid – Eddine. C’est pourquoi il représente aux yeux des Ismaéliens un lieu saint, une destination de pèlerinage. Quant au château du Kaf, Barrès s’attache à dresser le tableau d’un chef d’œuvre structural inouï : « *me voici à pied d’œuvre* »²²⁰. Il remarque que ce château doit sa réputation à sa structure unique : « *le château se dresse à pic, à cent cinquante mètres au-dessus de ma tête, sur sa table de rochers.* »²²¹. Barrès souligne le fait qu’il s’agit d’une construction magnifique édifée par des mains humaines pour une population guerrière et belliqueuse, au centre d’un massif « *inextricable de rochers et de vallées, qui en empêchent l’accès.* »²²². Les vestiges témoignent, selon Barrès, du génie de ses constructeurs et de la vie fastueuse des habitants de cette terre malgré l’omniprésence de la guerre. L’évocation du Vieux de la Montagne, dont le discours prophétique est rapporté par le voyageur, est révélatrice de l’admiration de Barrès. Au cours de notre lecture du texte de Barrès, nous avons découvert son intérêt passionné pour la tradition orale de ce lieu. Chaque conte, porteur d’un message ou d’une leçon de vie, est, selon lui, révélateur des us et coutumes du peuple. Barrès parvient ainsi à réaliser ses souhaits et ses rêves. Ses émotions le portent non seulement à saluer les majestueuses forteresses, mais aussi à se recueillir sur les tombeaux de Sinan et Hasan : « *quelle émotion pour moi de lire sur place ces deux mots ! Et puis de saluer, en dehors de la forteresse, devant la côte Nord-est, le tombeau de Rachid-Eddine ! { ... } Il y a ici deux tombeaux, le sien et celui de Hasan-el-Askari* »²²³. La présence de ces deux tombeaux est, selon Barrès, révélatrice de l’importance de cette forteresse. Rachid-Eddine Sinan était le fondateur et le chef de la secte Ismaélite, Hassan El-Askari était le chef spirituel de la secte Nosséirite. La forteresse réunit donc les tombeaux des chefs des deux sectes ennemies. L’analyse scientifique n’a guère sa place chez Barrès ; les images historiques et poétiques se multiplient. L’attrait pour l’ésotérisme est ici évident. Quant au château de Qalaat Ollaîqah, Barrès associe la beauté à la richesse de son histoire tourmentée : « *l’histoire de tous ces puissants châteaux est toujours pareille.*

²¹⁹ Barrès, op.cit., p.236.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 241

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p.248

On ne les prenait quasi jamais de vive force, mais par trahison.»²²⁴. Ici l'auteur fait référence à la guerre au cours de laquelle Rachid Eddine s'est emparé, par la ruse, du château. Ces structures recèlent en fait quantité de vestiges d'architecture militaire, qui remontent aux époques les plus reculées. Et Barrès mentionne la lecture des voyageurs anglais Wood et Dawkins : « *Voilà le site tout transfiguré par ce beau sortilège de mes lectures...Et grâce à mes livres, dont mes poches sont remplies, je suis tenté de me croire le confident de cette vieille aventure* »²²⁵. La vue de ce magnifique château semble enivrer l'auteur : « *je suis ivre des souvenirs qui, de ces vallées sinistres, se sont réfugiés dans nos bibliothèques d'Occident* »²²⁶. Le château de *Marqab*, d'après sa dénomination *El-Marqab* ou la *Vedette* selon la traduction de Barrès – (Castrum Merghatum, d'après les chroniqueurs des Croisés), fut un des fiefs de la principauté d'Antioche et la résidence du Grand Maître des Hospitaliers, Barrès ajoute que ce château semble « *déjà appartenir à un autre système que le monde mystérieux des Ansariés* ». ²²⁷ « *J'y vais en maugréant, car je sors du domaine de mon imagination ; je m'éloigne de mes Haschâshins* ». L'histoire de ce château reste ambiguë. Certains voyageurs comme M.G. Rey, dont le témoignage semble plus fiable à Barrès, pensent que le château a été bâti par les Byzantins. Alors que d'autres, tel que Stanislas Guyard, considèrent que cette réflexion n'a aucun fondement et que Marqab a été fondé par Rachid- Eddine Sinan. Ici Barrès semble tout à fait perplexe, mais « *M. Rey, continue-t-il, en me donnant un doute, a gâté mon plaisir* »²²⁸. Barrès souligne sa perplexité et les difficultés qu'il éprouve pour décrire ce lieu. Les éléments topographiques brossés dans ce tableau attestent cependant la perfection de l'image et témoignent de la capacité artistique de l'auteur. Chez Barrès, les ruines ne sont pas présentées dans leur aspect négatif, mais au contraire dans leur aspect le plus poétique : « *là-haut, quel superbe développement de monastère, d'arceaux et de tours ruinés ! Des vieilles pierres d'un ton orangé, brûlées de soleil, où gîte tout un peuple de Nossêtris.* »²²⁹.

²²⁴ Barrès, op.cit., p. 251

²²⁵ *Ibid.*, p. 251

²²⁶ *Ibid.*, p. 259

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, p. 229

²²⁹ *Ibid.*, p. 264.

Le château de Khawabi, situé sur une montagne colossale, est, pour Barrès, un autre élément d'étonnement et de grandeur : « *quelle beauté, cette dure solitude guerrière !* ». C'est au sein du village Khawabi que ce château se trouve. L'entrée paraît à l'auteur semblable à celle de Marqab, quoique plus sombre. La même structure et le même style que Marqab semble avoir été reproduits. Khawabi est un château fondé par Hasan El Askari, le chef spirituel et guerrier des Nousseîris. L'aspect rural de ce village dont la misère est caractéristique, choque le voyageur. L'aspect d'« *un ciel déjà plein de nuit* »²³⁰ semble déprimer Barrès. Une autre vision, une image qui fait penser à l'aspect ténébreux de ce lieu, se révèle dans la physionomie des habitants : « *les hommes (sont) très sombres* »²³¹. L'auteur paraît de plus déçu de voir des rues « *pleines d'ânes et d'enfants qu'épouvante notre vue* ». Enfin, le circuit dans la vallée des Assassins a pour terme le château de la ville de Tartous. Mais Barrès ne développe aucune description de ce château, puisqu'il renonce à le visiter : « *Il paraît peu croyable qu'ayant si fort désir ce voyage, qui vient de m'enchanter, j'en sois déjà rassasié au point de ne pas visiter le château de Tartous.* »²³². Contrairement à la légende qui assure que ce château fût bâti par les Byzantins, Barrès assure qu'il appartenait aux Templiers. Les derniers grands châteaux croisés de la côte syrienne avaient été repris en main depuis la seconde moitié du XII^e siècle par les Templiers et les Hospitaliers qui y avaient entrepris d'importants travaux de restauration et de fortification, suites aux campagnes militaires des Seldjoukides, d'une part, et aux dégâts causés par les violents séismes de 1157, 1170 et 1202 d'autre part. Mais Barrès, fasciné par les forteresses médiévales, n'oublie pas les sites antiques de Homs, tels que le Temple du Soleil.

c) Un site antique d'exception : le Temple du Soleil de Homs.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

Ce temple que l'on dénomme aussi la *Pierre noire* est situé au centre du lac de Homs ou Emèse. Le site présente :

« un horizon monotone immense, sans un vallonnement, avec ça et là des Tells artificiels, corps de garde, défenses de jadis, seuls témoins des civilisations qui se heurtèrent ici, dix siècle avant Jésus-Christ...Oui, le culte du Soleil eût été superbement placé dans cette île, comme le temple d'Isis »²³³

Les fouilles de Renan, savant et assyriologue, éclairent ici Barrès, qui parcourt le site accompagné par un certain Contenau, missionnaire et pèlerin. Barrès est émerveillé par les particularités du lieu. Il, éprouve une forte nostalgie spirituelle dans ce lieu mystique. En s'appuyant sur le témoignage de Contenau, Barrès admet l'hypothèse qui suggère que le temple de la *Pierre noire* occupait initialement dans Emèse l'emplacement de la mosquée de Homs : « celle-ci a succédé à la cathédrale chrétienne ; on y trouve un puits surmonté d'une coupole qui repose sur six colonnes antiques »²³⁴. Barrès est fortement influencé par ses lectures, et réinvestit fréquemment les réflexions d'autres auteurs dans ses propres écrits. Par exemple, l'image du « bétyle » lui est inspirée par de Vogüé, qui avait pénétré dans ce même lieu quarante-deux ans plus tôt. Cette pierre vient d'Extrême Orient, et plus précisément de l'Inde. Il faut rappeler que Vogüé avait visité l'Inde avant de s'embarquer pour la Syrie. Pour Barrès l'Emeraude, qui est posée soigneusement à côté de cette pierre, que l'on appelle aussi Elagabalus, relève d'un choix artistique. L'harmonie des couleurs et des pierres symbolise, selon lui, l'amour ardent. Un symbole constitué de deux thèmes complémentaires, le feu et l'amour, un symbole qui lui semble révélé et inspiré par Descartes : « je n'aurais jamais fini d'épuiser les belles choses que Descartes a dites sur les germes de feu qui reposent dans le caillou, comme des germes de sciences dans l'homme. »²³⁵. La rêverie de Barrès sur le site antique du temple du Soleil de Homs mêle ainsi les cultures et les civilisations et prend par là même une dimension cosmique.

²³³ *Ibid.*, p. 282.

²³⁴ *Ibid.*, p. 8.

²³⁵ *Ibid.*, p. 11.

I.3 - Les villes syriennes.

I.3.1- L'aspect intérieur.

Les images communément reçues des villes syriennes que les voyageurs développent convergent dans des descriptions superficielles, avec des détails souvent imprécis et flous. Selon ces voyageurs, la plupart des villes syriennes conservent jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle une architecture traditionnelle. Ces villes se présentent comme des amas de maisons enchevêtrées, ceinturées par des remparts qui sont percés de portes donnant accès à des ruelles étroites. Ces ensembles, qui répondent à des besoins matériels et culturels, sont pourvus de marchés centraux. Les villes syriennes intègrent toutefois le développement d'un urbanisme moderne occidental, qui se caractérise par l'expansion de quartiers en dehors du centre historique concentré à l'intérieur des remparts. Ce nouveau modèle d'urbanisme dicte la création de nouveaux quartiers, de rues plus larges et de places dans des grandes villes comme Damas et Alep. Nos voyageurs affirment que ce type de constructions urbanisées ne voit le jour que dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, et plus particulièrement avec le mandat français de 1860. La Syrie ne connaîtrait ce type d'urbanisation qu'avec l'arrivée de l'architecture moderne et l'introduction de nouveaux matériaux venus d'Europe.

Les voyages en Syrie s'organisent autour de villes principales avec un certain nombre de villes escales. La recherche de l'esthétique pittoresque telle qu'elle se conçoit en Syrie se développe autour de « la couleur locale » des villes, du détail insolite et de l'ornement. Le pittoresque de l'Orient, c'est l'Orient immuable et préservé de toute influence occidentale, c'est l'Orient à l'état brut et vierge. C'est, en effet, ce à quoi fait allusion Barrès, en évoquant les aspects d'un urbanisme sophistiqué qui dénature, selon lui, la pureté de l'Orient et en particulier Damas :

« Une gare de chemin de fer, des fils télégraphiques, des tramways, tous les signes extérieurs d'un urbanisme banal. Ces apports d'un jour n'entament pas l'éternité d'un tel lieu »²³⁶.

Ce désir, ce sentiment du pittoresque s'affirment donc comme la recherche de tout ce qui oppose l'Orient à l'Occident. On peut la considérer comme une véritable démarche picturale. Cette problématique sous-tend l'écriture de la plupart des écrivains-voyageurs.

Chez Volney, dénonciateur du despotisme oriental, les petites villes semblent abandonnées : *« le voyageur n'y rencontre de toutes parts, que des maisons écroulées, citernes enfoncées, champs abandonnés »²³⁷*. Il faut rappeler que Volney est le premier à présenter les villes dans leur répartition en pachaliks, selon le régime administratif ottoman. Volney évoque la division de la Syrie en cinq pachaliks :

« Après que le sultan Selim I^{er} se fut emparé de la Syrie sur les Mamelouks [...], il divisa le pays en cinq gouvernements ou pachalics, dont la distribution subsiste encore ; ces pachalics sont celui d'Alep, celui de Tripoli, celui de Saïd, récemment transféré à Acre, celui de Damas, et enfin celui de la Palestine.»²³⁸

Les pachaliks qui concernent notre investigation et qui retiendront notre attention, sont le pachalik d'Alep et celui de Damas qui correspondent sensiblement à la Syrie actuelle.

Volney relève le désalignement des villes ainsi que la sinuosité de leurs rues « informes », qui font des villes syriennes d'obscurs « labyrinthes ». Lamartine, pour sa part, ajoute que les villes syriennes se caractérisent par la petitesse de leurs portes, l'étroitesse de leurs ruelles et la malpropreté de leurs quartiers, souvent présentés comme « sales » : *« nous errâmes quelques temps dans un labyrinthe*

²³⁶ Barrès, op.cit., p. 141.

²³⁷ Volney, op.cit., t.2, p. 41.

²³⁸ *Ibid.*, p. 41.

obscur de ruelles sales et étroites [...], nous arrê tâmes enfin à une petite porte basse et étroite, dans une rue où l'on pouvait à peine passer. »²³⁹.

Pour donner au lecteur une plus juste appréciation des dimensions des villes syriennes, les voyageurs ont recours à des comparaisons avec le connu, c'est-à-dire Paris ou Lyon, ainsi que d'autres villes françaises. Nous notons ce rapprochement entre Damas et Lyon ou Paris et entre Alep et Lyon. Lamartine, tout comme ses prédécesseurs, a recours à un procédé qui vise à transmettre plus clairement l'image de la ville arabe visitée : il établit une comparaison avec une ville française, et décrit ainsi l'inconnu avec des éléments connus. Lamartine décrit les quartiers damasquins avec un mépris ostensible, exprimant ainsi sa répugnance vis-à-vis des villes syriennes : « *On dirait un des plus misérables villages de nos provinces* »²⁴⁰. Lamartine jette un regard méfiant sur la ville de Damas, c'est pourquoi il tient à y entrer en habits arabes. Cependant du point de vue commercial, il associe Damas à Lyon : « *Damas est semblable à Lyon, une vaste manufacture* »²⁴¹. Les deux villes sont en effet célèbres pour leurs soieries.

Le prince d'Orléans, Albert Philippe, pour sa part, pour mieux différencier la Syrie de la France, met en parallèle Paris et Damas: « *le voyageur habitué aux nuances moins tranchées de nos paysages d'Europe, est frappé à l'aspect de ce désert sans limites, et de cette large oasis, véritable mer de verdure d'où sort la ville arabe étincelante de blancheur.* »²⁴². Ici la ville « *étincelante de blancheur* »²⁴³ désigne la ville de Damas, au centre de son oasis. Intervient aussi dans le même sens le témoignage du consul de France, Henri Guys, dans son récit du *Derviche algérien en Syrie*. De sa promenade dans la ville d'Alep, l'auteur a laissé une description révélatrice d'une certaine vision européenne de la ville arabe : « *l'habitude que j'avais prise de l'alignement de celles de France, et surtout de leur propreté, allait me faire oublier que, ce qui m'a choqué ici, c'est la même tortuosité, la même malpropreté des rues de mon pays* »²⁴⁴. Dans cet extrait, c'est en effet Guys qui décrit les rue d'Alep, en rapportant les propos du derviche algérien. Ce stratagème qui

²³⁹ Lamartine, op.cit., t.2, p. 56.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Le prince d'Orléans, op.cit., p. 4.

²⁴³ Barrès, op.cit., p. 144.

²⁴⁴ Henry Guys, *Un derviche algérien en Syrie*, éd., Just Rouvier, Paris,1845, p. 73.

consiste à rapprocher les images des villes syriennes et françaises devient pour les voyageurs un outil efficace pour suggérer une image de la ville syrienne. Barrès introduit dans ses descriptions, cette comparaison de Damas avec « *nos villes d'Europe* » ; ce qui lui permet de dégager la spécificité de l'urbanisme européen : (les villes européennes sont) « *quelque chose de voulu, une œuvre tenue dans toutes ses parties ; le plan qu'elles réalisent méprise, malmène, anéantit bien des vues qui nous plairaient* »²⁴⁵.

De Vogüé accroît la différenciation entre ville orientale et ville occidentale, dans une perspective nettement ethnocentrique. L'usage des pronoms personnels et des adjectifs possessifs qui leur sont liés (« nous, notre, eux, leurs ») est révélateur de l'intention de l'auteur : « *Le point de vue de l'Arabe est vrai pour lui, puisqu'il répond à sa mesure ; il est faux pour nous, si nous le jugeons avec la nôtre* »²⁴⁶.

Chez Lamartine, cette image d'une Damas « oasis entourée des jardins » se transforme brutalement en image négative. L'auteur dissocie les villes arabes des villes européennes en précisant que « *Damas est un pays sans rapport avec l'Europe* »²⁴⁷. Accompagné d'un certain Monsieur Baudin, Lamartine parcourt les rues de la ville, où il découvre la misère qui y règne. Puis il y distingue deux parties : des quartiers habités par les Arabes, en particulier, par les musulmans, et les quartiers chrétiens arméniens moins bien « entretenus ». Le voyageur se plaît à décrire les façades de cette seconde partie de la ville et dresse ainsi un tableau de la pauvreté et de la malpropreté de ses rues : « *nous avons circulé d'abord pendant assez longtemps dans les rues sombres, sales et tortueuses du quartier arménien* »²⁴⁸. Il constate, d'ailleurs, que les ruelles sont submergées d'« *un tas d'immondices et [d'] une mare d'eau et de fange* ». Les deux parties de la ville sont distinctes par leur aspect et séparées par « *une porte qui se ferme tous les soirs* ». Paradoxalement, la première partie de la ville semble plus soignée, mieux construite et ostensiblement luxueuse. Dans la partie musulmane de la ville résident les privilégiés, pachas et agas, qui tiennent entre leurs mains le pouvoir. L'aspect que nous venons d'évoquer, plus haut,

²⁴⁵ Barrès, op.cit., p. 144.

²⁴⁶ De Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*, p. 72.

²⁴⁷ Lamartine, op.cit., p. 63.

²⁴⁸ *Ibid.*, p 59.

dans les quartiers arméniens, disparaît. Ici « *c'est la noblesse du pays* » qui jaillit subitement. Le voyageur montre son éblouissement vis-à-vis des « façades » des palais qui donnent sur « *une plus large et plus belle rue* »²⁴⁹, que les pachas ont choisie pour leurs résidences. Mais Barrès évoque les animaux qui, la nuit, peuplent les rues de Damas, et que les voyageurs ont unanimement réprouvés : « *quelques chiens désabusés trottent sur les pentes ; des chèvres plus haut* »²⁵⁰. Barrès aligne son appréciation sur celles de ses prédécesseurs, à propos de l'hygiène des rues de Damas. Il blâme l'État ottoman de ne pas accorder un plus grand intérêt à l'infrastructure des villes et à la régularité des rues. Plus que la sinuosité, c'est la question de l'insalubrité qui gêne l'auteur : « *rues et ruelles s'enchevêtrent, obscures et tortueuses, couvertes le plus souvent de nattes ou de planches, et bordées de maisons bien sales, bâties de boue et de paille hachée.* »²⁵¹

Le prince d'Orléans ajoute aussi que les maisons « basses » juxtaposées forment « *des ruelles sales et étroites* » où le visiteur ne rencontre que des chiens égarés sans maître, qui concourent, eux aussi, à accroître les tas d'immondices, où ils trouvent autant d'abris que de nourriture. De Vogüé, quant à lui, se précipite à la recherche de cette Damas qu'il avait imaginée. Or cette réalité ne correspond guère à ce qu'il attendait: les portes de la ville lui semblent si petites qu'elles paraissent celles d'une « citadelle » et qu'elles ne ressemblent à « rien ». L'existence « *des douanes, des mosquées et des casernes bariolées de larges raies bleues et blanches, puis un fouillis de misérables mesures en torchis et en pisé* »²⁵² à l'entrée, lui semble absurde et l'indigne profondément. Dans ses descriptions de la ville syrienne, de Vogüé emploie une terminologie qui paraît condescendante. Il évoque les quartiers syriens par les expressions suivantes « *amas de maisons* » et « *labyrinthe de ruelles infectes* ». D'un point de vue littéraire, les termes employés expriment un net sentiment de supériorité. Mais, l'auteur prend aussi conscience du fait que l'organisation architecturale de la ville est le reflet de son organisation sociale.

Ainsi, les voyageurs fustigent-ils la structure de la ville arabe traditionnelle, pour son apparente désorganisation. Les villes syriennes d'avant 1860 étaient souvent

²⁴⁹ Lamartine, op.cit, p. 64.

²⁵⁰ Barrès, op.cit., p. 145.

²⁵¹ *Ibid.*, p.144.

²⁵² De Vogüé, op.cit., p. 72.

aménagées selon une structure spécifique qui remonte à la conquête islamique. Certes les villes conservent cette apparence islamique indéniable, mais elles portent aussi les traces d'une évolution architecturale occidentale. La Syrie a connu plusieurs civilisations- hellénique, romaine et grecque- qui se sont succédées à travers son histoire, depuis l'Antiquité. Chaque civilisation a donc apporté son influence architecturale et urbanistique. La ville de Palmyre, la citadelle d'Alep, la vieille ville de Damas, sont autant de vestiges de ces civilisations successives. Ces villes ont dû obéir, en effet, aux impératifs de comportements humains culturellement différents. Par conséquent, les villes syriennes présentent un véritable cocktail sur le plan de l'art architectural. Elles ont matérialisé des groupes sociaux différents en quartiers distincts, composés de maisons, centres de commerce et lieux de culte spécifiques. Il faut rappeler également que le style andalou que l'on appelle aussi arabesque ou mauresque, et qui couvre l'intérieur des bâtiments et des établissements religieux et publics ne s'y est intégré complètement que vers la fin du XV^e siècle. L'usage du béton et du fer, dans la structure moderne et urbaine, a marqué indubitablement la deuxième moitié du XIX^e siècle. Reprenant et réélaborant peut-être les habitudes des peuples qui résidaient sur ces territoires, l'occupation tant de l'espace que du plan des villes, a donné un cachet spécifique que les voyageurs remarquent dans leurs récits. La façon dont une ville arabe est construite, des maisons juxtaposées et enserrées, des rues enchevêtrées, et des khans centralisés, rend compte non seulement d'une culture ou d'un style architectural, mais aussi d'une problématique sociale. A vrai dire, la disposition de la ville arabe est relative à sa structure sociale singulière, et par conséquent, se rapporte à la manière dont cette société conviviale entretient ses relations internes.

Celle-ci est constituée par un agglomérat de groupes sociaux définis par un système original de liens familiaux, qui aboutit à l'élaboration de séries de groupes cloisonnés qui se juxtaposent les uns aux autres. Il s'établit entre ces groupes familiaux et cloisonnés des relations de voisinage, de clientèle et d'alliance.

En revanche, Damas, capitale historique, reste la plus belle ville de Syrie et la plus peuplée. Les voyageurs notent qu'elle attire à elle, voyageurs, pèlerins, commerçants, touristes etc. Son pittoresque réside dans sa vieille ville, et ses quartiers moresque, arabesque et gothique, ses grandes places, et ses fontaines dont les eaux provenant des affluents du Barada sont canalisées. L'atmosphère de la ville arabe est très éloignée de celle des villes occidentales. Dans la ville arabe « *l'on regarde*

*indéfiniment un rosier, un rossignol se détacher sur le néant.*²⁵³ ». Le mode de vie paraît particulièrement plaire à Barrès qui y trouve manifestement une vie idyllique : « *quel repos pour l'esprit ! Quel aimable ralentissement des fièvres trépidantes de notre industrie !* »²⁵⁴. Barrès y apprécie une échappatoire à l'urbanisme occidental. Il escalade la colline du Tage par la côte de Sâlehiyé, une colline « *ocreuse et ruinée* », qui procure une vue panoramique sur l'oasis de Damas et permet de « *mieux respirer* ». Les jardins, riches d'abricotiers, de pommiers, d'oliviers, entourent la ville, et forment un espace de repos agréable. A Damas, une chose semble côtoyer son contraire, mais l'harmonie est toujours conservée : Damas est la ville la plus ancienne au monde mais parfois avec des aspects « modernes », des maisons qui « *gênent la vue* ». Elle est « *si jeune, si vieille* », étalant « *ses misères et son immortel prestige* » au milieu de ses collines « fauves ». Cette ville est à la fois le seuil du désert et une « *fontaine paradisiaque* »²⁵⁵. Barrès y revendique la source de ses poésies, car c'est une des « *patries de l'imagination* » et également une des « *résidences de la poésie, un des châteaux de l'âme* ». Cette partie de la ville enchante non seulement Barrès, mais aussi de Vogüé. L'ascension du sommet de la colline de Salahiyah, est une promenade qui charme tous les visiteurs. La vue sur Damas depuis ce promontoire attire de Vogüé qui précise toutefois que, selon lui : « *le trait, incomparable en Syrie de ce paysage, c'est la zone opaque de verdure* »²⁵⁶. Cette ascension de la colline trouve aussi sa place chez de Vogüé : « *une de nos premières excursions a été l'ascension de la colline qui domine le faubourg nord-ouest de Salahiyah* »²⁵⁷. Le prince d'Orléans, Albert Philippe, pour sa part, quoiqu'il se montre sceptique à l'égard du caractère pittoresque de Damas, avoue que les jardins de la ville sont d'une surprenante beauté. Il développe de plus une évocation métaphorique et sensuelle de Damas, qu'il assimile à une femme qui cacherait ses trésors et ses éclats derrière une robe de misère :

²⁵³ Barrès, op.cit., p. 144.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁵⁶ De Vogüé, op.cit., p. 70.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

«Damas ressemble à ces femmes que je vois tous les matins, devant notre camp, couvrant leurs vêtements brodés d'un misérable voile de coton ; elle cache ses trésors et se présente sous un triste aspect à l'Européen qui la parcourt pour la première fois.»²⁵⁸

S'il exalte les sens du voyageur, l'imaginaire exotique de la Syrie se fonde également sur des descriptions pittoresques. La Syrie des récits peut être considérée comme une succession de tableaux. Elle y est sublimée par un foisonnement de détails, par une série de scènes de genre et par une multitude de descriptions minutieuses mêlant couleurs, odeurs, bruits et mouvements. Par le pittoresque, au prix souvent d'un effort de reconstitution du réel et du silence, le voyageur rend compte d'un Orient harmonieux, sublime et pur. Il reproduit ainsi à l'identique cette contrée rêvée et imaginaire des artistes et du grand public. Ici, l'apparence prime. C'est la reproduction à l'infini des mêmes scènes et des mêmes descriptions.

Alep a le même sort que Damas. Toutefois, suite à son évolution commerciale et à sa position géographique, la ville présente une allure véritablement urbaine. La ville ancienne d'Alep dont les bâtiments et les murs datent de plus de trois mille ans, est caractérisée par un plan d'architecture « *désaligné* » qui déplaît aux voyageurs. Malgré tout, la ville manifeste un pittoresque unique et est mieux entretenue que les villes des contrées voisines. Volney et Poujoulat constatent qu'Alep est une ville propre et que ses routes sont pavées, ce qui est étonnant pour Poujoulat : « *chose fort rare, dans les villes de l'Asie ottomane* »²⁵⁹. Volney remarque aussi qu'Alep est la ville « *la plus propre et la mieux bâtie de tout l'empire* »²⁶⁰, et qu'elle a connu une floraison économique remarquable. Guys, pendant son séjour à Alep, a pu dresser un autre tableau de cette métropole. Il précise en effet que la ville se distingue par « *l'irrégularité remarquable de ses nombreuses voies de communication, quoi qu'elles soient pavées* »²⁶¹. Les mêmes traits que l'on a constatés dans les descriptions de Damas, caractérisent, ici, les descriptions de la ville d'Alep. Les murs de la ville

²⁵⁸ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 9.

²⁵⁹ Poujoulat, *Voyage dans l'Asie mineure*, t.2, p. 12.

²⁶⁰ Volney, op.cit., p. 51.

²⁶¹ *Ibid.*

sont « *lézardés, ou en partie ruinés* »²⁶². Des huttes sont adossées à ces murs. Les anciennes parties de la ville sont dans un état si misérable que l'on rencontre souvent « *des amas de décombres et d'ordures* »²⁶³. L'auteur met en cause le « *manque absolu d'entretien* » qui rend les rues « *incommodes à parcourir* ». Or l'aspect moderne et urbain de la ville, qui étonne les voyageurs, est dû, d'après Guys, à son épanouissement commercial sur lequel se fonde cette splendeur architecturale : « *La ville d'Alep avait dû sa splendeur au transit du commerce de la Perse et de l'Inde par ses comptoirs* »²⁶⁴. La décadence presque totale dans laquelle se trouve la ville est la conséquence de deux éléments principaux. Le premier est la découverte de nouvelles voies maritimes, tandis que le second concerne l'Europe, car la renaissance industrielle vient remplacer les activités artisanales sur le plan même des échanges internationaux.

Ainsi les voyageurs finissent-ils par construire l'image globale des villes syriennes où le manque d'hygiène, l'étroitesse des rues et les plans labyrinthiques sont présentés comme des traits distinctifs et identificateurs.

I.3-2 Les villes syriennes et leurs caractéristiques générales.

La présentation des grandes villes syriennes.

Les villes syriennes constituent un passage obligé pour les voyageurs français du XIX^e siècle. Ces villes sont d'autant plus importantes qu'elles constituent le lieu idéal de rencontre entre les voyageurs et les autochtones, avec toutes leurs catégories sociales. Les voyageurs-écrivains sont conscients du fait que, bien plus que de simples agglomérats, les villes syriennes ont été le théâtre des civilisations

²⁶² Guys, op.cit., p. 73.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

successives depuis les siècles les plus reculés et qu'elles en portent les traces. Quand on parle de la Syrie, il importe de distinguer la Syrie ancienne de la Syrie moderne : la Syrie ancienne est gréco-romaine, alors que la Syrie moderne est musulmane, province de l'Empire Ottoman. Damas et Alep, villes principales de Syrie, se classent parmi les villes les plus anciennes au monde et recèlent en outre une grande partie du patrimoine architectural musulman. C'est pour cette raison historique et patrimoniale que les voyageurs lui donnent une grande importance. Cependant, la province ottomane d'Égypte et celle de Palestine prennent une plus grande place que la Syrie dans les écrits des voyageurs français. Ces contrées présentent en effet pour les voyageurs des intérêts majeurs qu'ils soient archéologiques (l'Égypte) ou religieux (la Palestine).

En Syrie, les voyageurs-pèlerins viennent visiter méthodiquement les lieux saints, même s'ils sont moins nombreux qu'en Palestine. Quand le pèlerinage n'est pas leur but premier, comme c'est le cas pour Volney, le prince Albert Philippe ou pour Guys, les voyageurs se rendent dans de grandes villes telles que Damas et Alep, qui constituent une incontournable destination, tandis que les autres petites villes de Syrie (Tartous, Lattaquié, Aintabe, etc.) ne sont que des villes-étapes. La visite des lieux historiques de Syrie constitue un itinéraire type pour les voyageurs-pèlerins, comme Lamartine, de Vogüé et Barrès. Mais, ces pèlerins se sont rendus d'abord dans les lieux saints, qui se situent à Jérusalem et dans tous les lieux sacrés de Palestine. Ils ne se rendent en Syrie qu'ensuite.

L'itinéraire des voyageurs en Syrie se fixe habituellement sur les villes les plus importantes que sont Damas, Alep, Homs, Hama, ainsi que sur certaines petites villes, peu étudiées et peu visitées. Damas est la ville de prédilection des voyageurs français. Vient ensuite Alep. Il faudrait souligner ici que tous les voyageurs ne se sont pas rendus dans toutes les villes ; certains d'entre eux ont résidé à Damas et n'ont pas vu Alep comme c'est le cas de Lamartine. Tandis que d'autres ont préféré Alep pour ses commerces et sa position géographique, (c'est le cas des consuls Henri Guys et M. Rousseau,) et n'ont pas vu Damas. Il en est aussi qui ont parcouru le pays sans se rendre à Alep ou à Damas, afin de visiter ce qui leur semblait essentiel. Tel est le cas de Barrès, qui donne la prééminence aux châteaux des Haschâshins plutôt qu'aux cités principales de Syrie.

Dans ce chapitre consacré aux villes syriennes et à leurs descriptions topographiques, nous chercherons à comprendre comment le regard porté sur les villes syriennes a eu un impact sur l'image de la Syrie présentée dans les écrits des voyageurs français du XIX^e siècle. L'étude des descriptions des villes, des commentaires et des appréciations qu'elles ont suscités est dès lors indispensable. Les voyageurs ont tendance à s'inspirer des écrits précédents, empruntant certaines images du pays fournies par leurs prédécesseurs, y ajoutant toutefois quelques précisions et observations. Ils authentifient ou invalident ce qu'ils ont appris dans des récits précédents, et réutilisent souvent clichés et stéréotypes en les développant.

a) Damas.

Nous trouvons chez Volney l'appellation « El-cham » pour désigner Damas. Cette expression arabe désigne la Syrie en général, qui s'étend de Jérusalem jusqu'au désert de la Syrie, en comprenant le Liban. Mais chez les Damasquins, ce nom désigne en particulier la ville de Damas. Nous trouvons, chez Volney, une autre dénomination : « Demechq » : *« les Arabes l'appellent el-cham, selon leur usage de donner le nom du pays à sa capitale. L'ancien nom oriental Demechq n'est connu que des géographes »*²⁶⁵.

Pour Volney, Damas, à la fin du XVIII^e siècle, occupe une superficie d'environ « *trois mille deux cents cinquante toises* »²⁶⁶, soit, d'après lui, « *moins d'une lieue et demie de circuit* ». Avec une population de quarante mille habitants dont la majeure partie est « *composée d'Arabes et de Turks* ». Parmi eux, Volney compte quinze mille chrétiens dont les deux tiers sont « *schismatiques* » c'est-à-dire orthodoxes. Alors que chez Poujoulat, nous trouvons une évaluation différente : Poujoulat, vers la fin de la première moitié du XIX^e siècle, estime le nombre d'habitants à Damas à cent mille, en reprochant à Lamartine son évaluation erronée de la population : « *M. de Lamartine a évalué à [quatre cent mille âmes] la population de Damas* »²⁶⁷. Il fait mention également de l'estimation de la population

²⁶⁵ Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, t.1, p. 155.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 157.

²⁶⁷ Poujoulat, *Voyage dans l'Asie mineure*, t.2, p. 168.

totale de la Syrie, donnée par Volney : «1793, Volney avait trouvé deux millions dans toutes les provinces de la Syrie»²⁶⁸. En fait ni Lamartine ni Poujoulat n'ont fourni d'estimation précise de l'ensemble de la population de Damas.

«La ville de Damas est d'une grande beauté et toute description, si longue soit-elle, est toujours trop courte pour ses belles qualités.» écrit Ibn Battûtaa (1304-1368) dans «*Les voyages*». Damas a été de tout temps une ville fascinante. Son histoire se développe, comme celle d'Alep, sur plusieurs millénaires. Tout ce que la région a connu comme conquérants est passé par Damas qui a connu l'influence de nombreuses civilisations dont celles des Assyriens, des Perses, des Grecs, des Séleucides, des Romains, et des Arabo-Ottomans. Elle fut l'un des berceaux du christianisme et vit Saint-Paul prononcer ses premières prédications, notamment dans l'église Hanania, la plus ancienne de Syrie, située dans le quartier chrétien de Bab Touma. Des traces archéologiques remontent au IV^{ème} millénaire avant notre ère. Damas est citée dans la Bible²⁶⁹, dans le livre de la Genèse (XIV, 15; XV, 2), et plusieurs fois dans les Livres des Rois et des Prophètes. La ville revêt, aux yeux du monde musulman, une importance capitale, pour ses arts et son rôle de capitale politique et culturelle islamique d'AL-dawla Omeyyade, dynastie des Califes sunnites. Quand elle est évoquée dans les récits des voyageurs du XIX^e siècle, Damas est encore soumise politiquement à la domination ottomane. Elle est la province favorite des pachas, qui rivalisaient pour obtenir son pachalik, comme le précise Volney, dans ses récits du conflit entre le cheikh *Daher* et *Capitan pacha*, et du conflit entre le pacha *Hossein* et *Asad bey*. Ce dernier cède finalement son titre à *Hossein* qui obtient le titre de pacha de Damas, après la séparation de Jérusalem du pachalik de Damas en 1756 : «*l'année suivante il obtint Damas : Asad déposé se retire dans le désert*». Peu après et suite à des événements sanglants liés au pèlerinage à la Mecque, ce titre va être décerné à Abdallah pacha (issu d'une famille damasquine) par grâce royale de la Porte ottomane.

Malgré les guerres et les invasions qu'elle connut, cette ville reste de l'avis des voyageurs la mieux conservée, Volney remarque cette bonne conservation de Damas : «*le pachalic de Damas, par sa situation, est plus exposé qu'aucun autre aux*

²⁶⁸ Ibid., p. 169.

²⁶⁹ (l'an 54), Saint Paul- Origine du Christianisme), p. 316.

incursions des Arabes bédouins ; cependant on observe qu'il est le moins ruiné de la Syrie »²⁷⁰. Ici Volney n'évoque que le danger des Bédouins au XVIII^e siècle, alors qu'il a existé bien d'autres périls pour Damas, comme les guerres que se firent les pachas, ou les conflits entre les Mamlouks et les Turcs avec pour enjeu la possession de cette riche province. De Vogüé, pour sa part, souligne l'ancienneté de la ville de Damas présente « *dans la Genèse, et [que] depuis lors l'histoire n'a jamais perdue de vue* »²⁷¹. L'écrivain-voyageur affirme que les Bédouins sont les seuls responsables de cette décadence qui a ruiné la ville. Il approuve le point de vue de Volney, en pointant du doigt la responsabilité des Arabes dans cette décadence : « *Le beau fruit de l'oasis a tenté tous les conquérants affamés du désert* »²⁷². Comme nous venons de l'indiquer plus haut, les voyageurs soulignent le fait que le pays a subi toutes sortes d'invasions qui ont occasionné de nombreuses destructions. De Vogüé mentionne chacun des peuples qui ont successivement occupé la Syrie : « *depuis le temps où les cheiks amorrhéens y poursuivaient Chodorlahomor, Assyriens, Mèdes, Egyptiens, Romains, Sarrasins, Turcs, y sont assez promené leurs armes pour éviter à l'archéologue la peine de glaner après eux.* »²⁷³. L'énumération des peuples envahisseurs de la Syrie vient disculper les bédouins comme seuls responsables des destructions de cette ville. De Vogüé souligne en outre le fait que les Bédouins n'y habitent pas. A son avis, seuls les Croisés se sont épargnés la participation à cette destruction. Le voyageur indique que contrairement aux autres, les Croisés ont participé à la reconstruction de cette ville : « *aussi Damas est-elle restée de ce fait l'une des villes saintes de l'islam.* ». Or, que reste-t-il de l'ancienne Damas au XIX^e siècle, après tous les assauts que les écrivains-voyageurs ne manquent pas de mentionner? Pour répondre à cette question, les voyageurs ont procédé à une description topographique de la ville de Damas. Chez Volney par exemple, nous trouvons cette image d'une lointaine « tache verte » en plein désert et d'« *une immense oasis* » :

« *Cette ville est située dans une vaste plaine ouverte au midi et l'est, du côté du désert, et serrée à l'ouest et au nord par des montagnes qui bornent d'assez près la vue. En récompense, il vient de ces montagnes une*

²⁷⁰ Volney, op.cit., t.2, p. 145.

²⁷¹ De Vogüé, *Syrie Palestine, Mont Athos*, p. 75.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

*quantité de ruisseaux qui font du territoire de Damas, le lieu le mieux arrosé, et le plus délicieux de la Syrie. »*²⁷⁴

Ce tableau d'une Damas assise au cœur d'un oasis immense, s'ajoute à ceux qu'avaient développés les voyageurs du XVIII^e siècle. Lamartine va particulièrement développer ce thème en lui conférant une dimension littéraire et artistique :

*« Je m'approche, et mon regard plonge, à travers l'échancrure de la roche, sur la plus magnifique, et le plus étrange horizon qui ait jamais étonné un regard d'homme : c'était Damas et son désert sans bornes à quelques centaines de pieds sous mes pas. Le regard tombait d'abord sur la ville, qui, entourée de ses remparts de marbre jaune et noire, flanquée de ses innombrables tours carrées, de distance en distance, couronnée de ses créneaux sculptés, dominée par sa forêt de minarets de toutes formes, sillonnée par les sept branches de son fleuve et ses ruisseaux sans nombre, s'étendait à perte de vue, dans un labyrinthe de jardins en fleurs, jetait ses bras immenses çà et là dans la vaste plaine, partout ombragée, partout pressée par la forêt, de dix lieux de tour, de ses abricotiers ses sycomores, de ses arbres de toutes formes et de toute verdure etc.»*²⁷⁵

L'évocation poétique de cette contrée révèle l'admiration du poète. C'est un intérêt personnel pour la ville, nourri par de nombreuses lectures, qui a mené Lamartine vers cette ville. Damas est ici, plus qu'un simple passage obligé dans un itinéraire culturel déterminé. Elle devient pour l'auteur un élément onirique, moment très attendu du voyage et du récit qui en rend compte. La description de Damas associe particulièrement la volupté de la ville à sa dimension spirituelle, (avec l'évocation des minarets et des mosquées), et reflète la sensibilité spirituelle et religieuse de Lamartine. Le registre poétique s'empare de l'image et intensifie son identité pittoresque. Les descriptions paraissent très personnelles, d'autant plus qu'elles se fondent sur des rêveries et de multiples émotions.

²⁷⁴ Volney, op.cit., t.1, p. 157.

²⁷⁵ Lamartine, op.cit., p. 53.

Il faut préciser que les voyageurs veillent, dans ces évocations, à constituer une image globale préalable de Damas, notamment de l'extérieur de Damas. Ce qui veut dire que cette vision globale peut différer de l'image intérieure de la cité. Le déguisement de Lamartine en habit arabe par exemple, présuppose une dimension secrète de la ville. Le prince d'Orléans, quant à lui, se montre surtout frappé de l'aspect de ce désert sans limites et de cette large oasis, qui encercle la ville de Damas : « *Véritable mer de verdure d'où sort la ville arabe étincelante de blancheur* »²⁷⁶. Cette différence bouleverse principalement « *les voyageurs habitués aux nuances moins tranchées de nos paysages d'Europe* » précise le prince d'Orléans. Il est indéniable que derrière l'image développée par ce dernier se cache une admiration particulière pour Damas même s'il sait aussi, nous le verrons, faire part des répugnances que lui inspire la ville.

b) Alep.

La ville d'Alep dispute le titre de ville la plus ancienne au monde à Damas. Connue autrefois par sa citadelle et ses maisons blanches, Alep a connu la civilisation paléo-babylonienne (2004-1595 av. J.-C.). Son nom « Alep », en arabe « Haleb », le lait, évoque allusivement la blancheur de ses habitats. D'après les historiens, son passé date de cinq mille ans. Dans cette ville, de grands marchands et des consuls sont venus s'installer comme M. Rousseau, le consul français en 1819, que Poujoulat mentionne en ces termes dans son récit : « *en 1819, M. Rousseau, consul de France à Alep ne trouve qu'une population de cent cinquante mille habitants* ».²⁷⁷

Guys jette un regard particulier sur la ville d'Alep : il la considère comme la ville la plus animée et la plus propre de Syrie. Cette ville revêt, selon lui, « *un aspect agréable* »²⁷⁸. L'immense colline au milieu d'une plaine constituée des débris accumulés par les milliers de générations qui y vécurent depuis plus de cinq millénaires, empêche les voyageurs de contempler la ville dans toute son étendue : « *parce qu'un immense château, qui s'élève sur une colline dans le centre*

²⁷⁶ Le prince d'Orléans, *Damas et le Liban*, op.cit., p. 4.

²⁷⁷ Poujoulat, *Voyage dans l'Asie mineure*, t.2, p. 18.

²⁷⁸ Guys, *Un derviche algérien à Alep*, p. 72, p.73.

de la ville, en dérobe aux regards une grande partie »²⁷⁹. Tout autour des glacis de cette gigantesque citadelle s'étendent les souks. Pour un étranger habitué à l'organisation des villes européennes, « la sinuosité » de la ville, et le désalignement des constructions jouent pour une part importante, dans l'excentricité de la ville : « *on reconnaît alors qu'aucun plan régulier n'a présidé à l'alignement de ses rues* »²⁸⁰.

Poujoulat l'appelle « *Alep ou Haleb* »²⁸¹ suivant la prononciation syrienne de la ville. L'auteur propose d'ailleurs plusieurs explications toponymiques. D'après lui, ce nom aurait d'abord à voir avec son fondateur : « *Alep ou Haleb, comme prononcent les gens de pays, fut fondée par Haleb- ibn- El-Mehr, lequel lui donna son nom* ». Alors que d'après la légende racontée par les autochtones, l'appellation de la ville remonterait à l'époque du voyage d'Abraham : en commémoration de cet événement, Chrétiens, Musulmans et Juifs, distribuaient du lait sur l'emplacement de la citadelle d'Alep : « *tout le monde venait au jour marqué, au pied de la colline, se demandait si Abraham avait trait {=Ibrahim Haleb=}. Ce dernier, suivant les traditions, est resté pour désigner le lieu où se faisait cette distribution.* »²⁸². En même temps, Poujoulat fait référence aux auteurs grecs, qui attribuent la fondation d'Alep à Séleucus. Les grecs donnèrent néanmoins à cette ville le nom de « *Berrae, en souvenir de la cité de ce nom en Macédoine* ».

Poujoulat précise qu'Alep, cette cité métropole, se situe « *au milieu d'une plaine bornée au septentrion par trois ou quatre petites collines sur laquelle la cité se prolonge* ». Au sud, *Berrae*, est entourée par le vaste désert de Palmyre, et enfermée d'une muraille qui « *couvre un espace de quatre mille de circonférence* ». Poujoulat indique que la ville dispose de neuf portes et qu'elle porte toujours, jusqu'au XIX^e siècle, des traces du tremblement de terre qui la secoua en 1822. Alep est riche en eau grâce à la présence du Koïk, qui : « *coule à quelques minutes à l'ouest d'Alep parmi de beaux jardins.* »²⁸³. Les observations de Poujoulat vont jusqu'à supposer que les

²⁷⁹ Poujoulat, op.cit., p. 18.

²⁸⁰ Guys, op.cit., p. 73.

²⁸¹ Poujoulat, op.cit., p. 18.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 18, 19.

eaux de la fontaine de Haillan, canalisées à Alep par des aqueducs, sont à l'origine du « bouton d'Alep »²⁸⁴. La ville est traversée par des canaux qui satisfont le besoin des habitants en eau. Suite à une baisse aiguë du commerce après la découverte de nouvelles routes maritimes, une partie de la population fut contrainte de quitter la ville et d'aller se procurer de quoi vivre ailleurs. Poujoulat rapporte dans son récit l'évaluation par M. Rousseau de la population d'Alep: « *M. Rousseau, consul français, ne trouva plus qu'une population de cent cinquante mille habitants* »²⁸⁵. L'auteur s'attarde sur l'importance économique de la ville. Il rappelle que la région d'Alep a une production agricole abondante, ce qui lui donne, d'après Poujoulat, une indépendance économique, d'autant plus qu'elle est la capitale économique et commerciale de la province de Syrie ottomane. Il note également qu'Alep est entourée de petits villages, peu peuplés, et du désert de Palmyre. Guys ajoute, lui aussi, à propos de la topographie de la ville, que les environs d'Alep sont des « déserts à plus de dix heures à la ronde »²⁸⁶.

Dans le récit de Guys le derviche, le personnage essentiel du récit, accuse les Bédouins et l'État turc de la ruine des routes et des habitats voisins :

*« Qui croyait que ce sont les autorité turques et les Bédouins qui ont concouru à ruiner le pays qui entoure Alep ? Les gouvernants, en fatiguant les habitants des villages par des corvées, et des avanies, les Arabes, en commettant continuellement des ravages sur leurs terres, ou en les mettant aussi à contribution. »*²⁸⁷

Nous pouvons remarquer que les voyageurs ont presque tous le même point de vue sur les Bédouins : ils critiquent leur attitude, ils jugent leurs actes irresponsables. Poujoulat mentionne de plus les effets des catastrophes naturelles (et notamment le tremblement de terre qui secoua Alep en 1822). Les voyageurs ne mentionnent pas d'autres facteurs possibles de la décadence des villes comme les guerres ou les conquêtes.

²⁸⁴ Petits tumeurs arrondies qui se forment sur la peau.

²⁸⁵ Poujoulat, op.cit., p. 18.

²⁸⁶ Guys, op.cit., p. 73.

²⁸⁷ *Ibid.*

c) Homs.

Poujoulat remarque que la dénomination de cette ville est variable : les Arabes l'appellent Homs, les Romains Emèse (nom que préfère Poujoulat), alors que les Turcs la nomment Humus. Volney note pour sa part cette synonymie : « *Homs, l'Emesus des Grecs* »²⁸⁸. Volney note que la ville se situe sur « *la rive orientale de l'Oronte* »²⁸⁹, et qu'elle possède une situation géographique stratégique sur la route de Palmyre. Homs constituait une halte pour les voyageurs qui se rendaient à Palmyre ou qui circulaient entre Damas et le Liban. L'importance de la ville tenait aussi au fameux Temple du Soleil. Poujoulat constate que l'ancienne ville d'Emèse est : « *bâtie au milieu d'une plaine dépouillé d'arbres* »²⁹⁰. Il constate également qu'elle est entourée par une muraille dont : « *la circonférence est d'environ trois mille. (Il précise toutefois qu') Homs n'occupe pas tout l'espace entouré* »²⁹¹. Sur ce point Poujoulat corrige le voyageur Pocoke²⁹² et lui reproche d'avoir pensé que les murs de la ville furent construits par « *les Chrétiens de la première Croisade* »²⁹³. Poujoulat affirme même que la ville n'a jamais appartenu aux Croisés.

L'époque de la fondation de la ville reste parfaitement inconnue de Poujoulat. En effet l'auteur écrit que, jusqu'à l'époque des Amalécites, la cité n'existait pas : « *On ignore l'époque de la fondation d'Emesse* »²⁹⁴. L'auteur prétend s'appuyer ici sur l'auteur arabe Méhémed Edib, et son « *Livre des Prières* ». A vrai dire, nous n'avons aucune information sur cet auteur auquel le voyageur se réfère ni sur son prétendu livre. Ce qui est plus curieux, c'est que Poujoulat pense que la dénomination de « cité de paradis » aurait mieux convenu à Homs, compte tenu de ses jardins et de son emplacement. Pour les musulmans, la ville doit son importance à la présence dans

²⁸⁸ Volney, op.cit., p.179.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Poujoulat, op.cit., t.2, p. 33.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Richard Pocoke, (1771-1772), voyageur et savant anglais, *Voyages de Richard Pococke en Orient, dans l'Egypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie...*, trad. de l'anglais, Neuchâtel, t.3, 1773.

²⁹³ Poujoulat, op.cit., p. 33.

²⁹⁴ *Ibid.*

sa citadelle du célèbre exemplaire du Coran écrit par Omar, le deuxième calife et « lieutenant du prophète Mahomet » :

« Les musulmans de l'antique Emesse disent qu'il y a dans la citadelle de cette ville un exemplaire du Koran écrit de la main même d'Omar [...] : Lorsqu'on ôte le livre saint de son endroit, où il est placé, chose forte rare d'ailleurs, dit la tradition, une pluie aussi abondante que celle du déluge tombe dans les terres de Homs »²⁹⁵.

Les tours que l'on trouve à chaque angle de la muraille témoignent du dynamisme militaire de la population ancienne de la ville : « *Emesse était une ville très importante, très peuplée, bien fortifiée* »²⁹⁶, note Poujoulat. En outre, le Temple du Soleil est devenu au XIX^e siècle une destination de premier ordre pour les voyageurs : « *Emesse comme Héliopolis et Balbek, adorait Baal, le dieu du soleil.* »²⁹⁷. Barrès, au cours de sa pérégrination, choisit, lui aussi, de se rendre au Temple du Soleil :

« (...) le temple du Soleil aurait eu fort bon air dans la petite île, au centre du lac de Homs, que nous longeons [...], le culte du Soleil eût été superbement placé dans cette île, comme le temple d'Isis que j'avais vu à Philae- continue Barrès- le plus vraisemblable est que le temple de la pierre noire occupait dans Emèse l'emplacement de la mosquée actuelle de Homs. Celle-ci a succédé à la cathédrale chrétienne [...] et Barrès ajoute, La mosquée d'Allah recouvre la sainte maison du Christ, qui s'est elle-même construite sur le temple du Soleil. »²⁹⁸.

Barrès remarque que les architectures des établissements publics de la ville sont révélatrices de l'état d'esprit de la population. Et il affirme que bien qu'elle ait changé, la population de Homs se caractérise par ses aspirations spirituelles.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 33,34.

²⁹⁶ Poujoulat, op.cit., p. 34.

²⁹⁷ Barrès, op.cit., t.2, p. 8.

²⁹⁸ *Ibid.*

D'après l'estimation de Poujoulat, la ville compte au début du XIX^e siècle quinze mille habitants, dont cinq mille Chrétiens. Volney n'a compté vingt ans plus tôt que deux mille habitants seulement. Mais Volney remarque également que grâce à sa situation géographique, la ville est « *fréquentée par les Bédouins du désert, qui viennent faire leurs provisions de l'année.* »²⁹⁹. Il note que les jours de foire, la ville reçoit une foule de populations diverses : Bédouins, ouvriers, paysans, artisans et étrangers. Poujoulat rapporte qu'il est arrivé dans la ville un jour de foire :

« *le lendemain de notre arrivée à Homs était un jour de foire ; les portes de la ville avaient été ouvertes de meilleure heure que de coutume pour laisser entrer les habitants des campagnes qui viennent vendre leurs produits de leurs terres* »³⁰⁰

Poujoulat souligne ensuite le caractère désordonné, cosmopolite et exotique d'un marché où les bédouins se vantent à très haute voix de leurs chevaux qui ne cessent pas de hennir.

d) Hama.

La ville de Hama, ou de Hamah est la quatrième ville syrienne. Poujoulat suggère que Hama est « *l'ancienne Epiphania* ». Volney, pour sa part, estime la population de cette ville à quatre mille âmes, soit le double de celle de Homs. Cependant, Poujoulat évalue cette population dans la première moitié de XIX^e siècle à « *vingt quatre mille habitants* », parmi lesquels il distingue « *six cents Chrétiens* »³⁰¹. Il rappelle que cette ville doit sa renommée à ses énormes norias dont elle a l'exclusivité et qui tirent l'eau de l'Oronte pour arroser vergers et jardins. Ces norias sont aussi anciennes que la ville elle-même. Les voyageurs français s'y rendent pour voir ce dont Volney a fait mention le premier : « *Hama, célèbre en Syrie, par ses*

²⁹⁹ Volney, op.cit., t.2, p. 179.

³⁰⁰ Poujoulat, op.cit., p. 37.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 31.

roues hydrauliques. Elles sont en effet, les plus grandes que l'on y connaisse »³⁰². Or, Poujoulat remarque que ces machines font « *un bruit d'enfer en tournant* ». Ces roues hydrauliques présentent un système particulier qui permet de conduire les eaux dans les canaux des jardins autour de la ville et de les arroser. Ces norias assurent parallèlement, la circulation des eaux dans les aqueducs, et fournit aux habitants l'eau potable. Elles créent ainsi dans la ville un aspect pittoresque et édénique, où tout se mêle, maisons, arbres, canaux... Ce sont ces jardins qu'évoquent les voyageurs et qui donnent à la ville son originalité une verdure perpétuelle, où s'entremêlent, grenadiers, abricotiers, pommiers, cerisiers. Ces jardins sont à l'origine « *de paysages délicieux, et pleins d'originalité* »³⁰³. Poujoulat souligne cet aspect en citant un poème arabe : « *contemple la ville de Hamah, et ses eaux répandues sur les différents points (...) le fleuve rebelle fait tourner de nombreuse machines dont le mouvement est soumis à ses lois* ».³⁰⁴

La beauté rustique de ces anciennes machineries est d'autant plus saisissante que leur chant régulier se poursuit de jour comme de nuit et semble venir du fond des âges. Le spectacle est encore plus féérique lorsqu'un voyageur étranger l'observe la nuit depuis « *le jardin qui donne sur le fleuve* »³⁰⁵. Par contraste avec Poujoulat, Barrès interprète le bruit des norias différemment : « *sous ses voiles arabes, avec la chanson éternelle que, jour et nuit, elle élève d'une voix forte dans une des boucles de l'Oronte !* »³⁰⁶, La ville exerce son charme singulier sur Barrès qui s'étonne de la beauté unique de la ville : « *quelle ville attrayante !* ». L'écrivain-voyageur se résout, pour mettre en place une description complète de la ville, à citer un auteur contemporain. L'auteur fait référence ici à une scène décrite par Raymond Recouly :

« Une petite ville, cachée, serrée dans un repli zigzaguant de l'Oronte, enjambant la rivière de tous ses ponts, plongeant ses maisons, ses palais

³⁰² Volney, op.cit., p. 179.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Poujoulat, op.cit., p. 31.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Barrès, op.cit., p. 218.

dans cette eau précieuse, dont elle tire l'ornement de ses fontaine et la parure de ses jardins : c'est Hama. »³⁰⁷.

Poujoulat remarque que la ville se tient dans une vallée « étroite », entre deux collines « *toutes plantées des arbres fruitiers* ». La ville est semblable à un grand parc, où des aqueducs serpentent, venant de l'Oronte ou Al-ssie, (qui signifie le rebelle) : « *l'Oronte divise Hamah en deux parties : quatre ponts jetés sur le fleuve rejoignent les deux parties de la cité* »³⁰⁸. Poujoulat constate que la situation géographique de Hama sur la route commerciale entre Alep et Tripoli fait d'elle une oasis particulière, ainsi qu'un lieu de repos, où les caravanes font halte. Il remarque également que cette caractéristique lui a donné « *quelque activité* », et que son sol est très fertile. Mais Volney s'indigne du fait que : « *la culture exposée au rapines de Motsallam et des Arabes est languissante* »³⁰⁹. Ce pacha *Motsallam* aurait imposé arbitrairement des impôts supplémentaires, et bien sûr impopulaires, auprès des paysans. A l'intérieur de la ville, les écrivains-voyageurs découvrent des khans, un bazar et des bains publics dont l'eau est conduite depuis l'Oronte par les machines. Ils notent que la construction en briques rouges caractérise la ville et ses mosquées dont la plus ancienne est la grande Mosquée qui remonte au quatorzième siècle et qui abrite les cercueils en ébène incrusté d'ivoire de deux princes ayant régné sur Hama au XIII^e siècle.

Les autres villes comme Aintabe, Tartous et Masyaf n'ont retenu qu'une faible attention de la part des voyageurs. Nous trouvons par exemple une seule mention de la ville de Famié chez Volney et de la ville de Lattaquié chez Guys. Bien que la ville de Lattaquié soit grande et donne sur la Méditerranée, son port restait inconnu de la plupart des voyageurs, qui entraient en Syrie par le port de Tripoli ou par celui de Beyrouth, qui constituaient au XIX^e siècle, les deux entrées principales maritimes de Syrie.

³⁰⁷ Barrès, op.cit., p. 218.

³⁰⁸ Poujoulat, op.cit., p. 31.

³⁰⁹ Volney, op.cit., p. 180.

I.3-3 Les maisons syriennes traditionnelles.

Les voyageurs se rendent volontiers dans les anciens quartiers considérés comme les mieux conservés. Ils notent que les familles syriennes se regroupent dans des habitations étroitement regroupées. La maison bâtie traditionnellement est complexe pour les voyageurs. Ils considèrent généralement qu'elle répond aux besoins pour lesquels elle a été construite et qu'elle se transforme au fur et à mesure des nouvelles exigences. La maison répond toujours à la manière de vivre de ses habitants. Les différents espaces de la maison vont de la pièce unique partagée à des espaces destinés à un seul usage ou à un seul type d'occupant. La disposition et la vie de la ville syrienne, dans son unité de base – la maison- renvoient en fait à la structure de la société. A la base, sa formation a été déterminée par un système original de liens familiaux, qui est fondé sur la préférence du mariage endogamique, ce qui génère le repli des lignées sur elles-mêmes. Les voyageurs présument que ce système aboutit à la constitution de séries de groupes cloisonnés qui se juxtaposent les uns aux autres. L'homme se sent engagé dans l'entité « société » quand il donne sa référence familiale exprimée par le nom de son père. Les écrivains-voyageurs remarquent qu'il s'établit entre ces groupes cloisonnés des relations de voisinage, de clientèle et d'alliance et que se constitue par là une hiérarchisation sociale des groupes familiaux fondée sur l'entretien de relations mutuelles.

La plupart des voyageurs sont reçus dans des maisons traditionnelles syriennes. Quel que soit leur propriétaire, consul ou commerçant français, Arabe chrétien ou Arabe musulman, elles sont toutes construites dans les styles et les formes dits « *Tiraz Chami* »³¹⁰. Certains voyageurs trouvent un hébergement dans des couvents lazaristes ou des caravansérails. Volney loge dans un couvent maronite pendant plus de sept mois, en tentant d'apprendre l'arabe et en se servant de ce lieu comme logement. Poujoulat profite de l'hospitalité de la famille d'un médecin français dont il fait l'éloge dans son récit : « *notre médecin devint notre ami, et nous*

³¹⁰ Architecture typiquement syrienne.

avons été établis chez lui comme nous l'aurions été dans notre propre demeure. »³¹¹. Lamartine est accueilli par Monsieur Baudin, un ancien consul français reconverti en commerçant. Lamartine fait l'éloge de l'hospitalité de cette personne : « *La maison de M : Baudin, où il a eu la bonté de nous préparer un logement, est dans ce quartier* »³¹². Le narrateur a l'opportunité, parallèlement, d'entrer dans les sérails des agas turcs, chez qui il a pu apprécier l'architecture arabe et sa richesse artistique : « *les deux agas chez lesquels je suis entré m'ont reçu avec la politesse la plus exquise* »³¹³. A partir de la prise en compte de cette hospitalité, nous pouvons comprendre la nature des données à partir desquelles les voyageurs ont présenté au lecteur français les descriptions minutieuses de la maison syrienne et de ses composantes. Ces présentations, qu'il s'agisse de la qualité ou de la nature des éléments architecturaux et artistiques constituant le décorum de la maison orientale, révèlent le degré d'information préalable des voyageurs quant à l'habitat syrien traditionnel.

a) Les types de maison.

L'architecture traditionnelle de la Syrie, est le fruit, on le sait, d'une culture très ancienne reflétant les rapports de l'homme avec son environnement naturel et social. L'architecture et les arts décoratifs ont subi une évolution importante au cours des siècles. Les voyageurs font état des constructions diverses, et souvent traditionnelles, mais aussi des influences des styles étrangers qui sont généralement les apports des divers peuples qui ont, à différentes époques, envahi la Syrie. Les voyageurs ont pu observer plusieurs types de maisons orientales. Il s'agit, tout d'abord, des maisons typiquement syriennes, appartenant aux Syriens de la classe moyenne. La maison est alors de taille moyenne rectangulaire et comprenant plusieurs pièces. Elle ne comporte qu'un seul étage ou se réduit à un rez-de-chaussée. Mais il est aussi un deuxième type de maison : une maison à galerie qui comprend un ou deux étages et des escaliers apparents sur la façade. Ce type de demeure plaît aux

³¹¹ Pougoulat, op.cit., p, 20.

³¹² Lamartine, op.cit., p. 65.

³¹³ *Ibid.*

voyageurs. Ils notent qu'elle comporte une terrasse, une fontaine ornée généralement de mosaïques et des arcades en nombre impair.

C'est ce type de maison que décrit Lamartine quand il évoque son propre logement chez son hôte M. Baudin. Il s'avère qu'en règle générale, à cette époque, ce type de maison n'appartient qu'aux Chrétiens ou aux Arméniens ainsi qu'aux hauts fonctionnaires de l'Empire ottoman. Il y a un troisième type de maisons : il s'agit d'une demeure à cour centrale. Elle comporte des pièces adjacentes bordant les côtés d'une cour aménagée comprenant souvent un bassin ou une fontaine. Ce type de maisons est caractéristique des quartiers anciens de la ville de Damas. Enfin, les voyageurs évoquent des maisons à hall central à la manière turque. Les voyageurs prêtent moins d'attention aux habitats des campagnes. Seul Barrès, qui visite les villages et les châteaux des Haschâshins, observe les habitations rurales. Les descriptions des demeures de village sont exceptionnelles. Par ailleurs, certains écrivains-voyageurs, comme Poujoulat et Volney, ont consacré une description particulière aux tentes des Bédouins nomades. Les descriptions des maisons de Damas, font apparaître plusieurs types d'habitats.

1) La maison à patio.

Il s'agit d'une maison avec hall situé au cœur de la maison. Ce type de demeure, dont le hall comporte une fontaine et des plantes, retient l'attention des voyageurs. Ces maisons appartiennent souvent aux familles riches, comme nous l'avons déjà précisé. Elles comportent un ou deux étages. Leur forme rectangulaire est différente de celle autres maisons. Lamartine évoque un volume cubique à toiture pyramidale en tuiles et de triples arcades sur la façade principale, ainsi qu'un balcon et des fenêtres à volets qui s'ouvrent vers l'extérieur. A l'intérieur, Lamartine précise que les chambres s'organisent autour d'un grand hall ou "dar", lieu de réception somptueux avec un volume spacieux. Le pavement est en marbre, des motifs géométriques ou floraux multicolores décorent les murs. Il arrive aussi aux voyageurs de noter que les vitres colorées des arcades créent une ambiance intérieure chatoyante.

2) La maison à cour centrale.

Les écrivains-voyageurs remarquent que ce type de maison est plus répandu à Damas et que les Syriens préfèrent généralement cette architecture traditionnelle. Cette maison comporte souvent un étage dans lequel plusieurs pièces répondent aux besoins de la famille. Les voyageurs font souvent mention d'une cour centrale avec un bassin, qui est bordée par une pièce appelée « D'iwan » ou « Dar », c'est-à-dire salon. Ce schéma est localement dit « *Traz Chami* », ou modèle syrien. C'est la maison patricienne de Damas par excellence.

3) La maison à jardin.

Comme le soulignent les voyageurs, cette maison appartient exclusivement aux pachas turcs. Car le fait d'avoir un jardin dans la ville est un signe de luxe. Ce type de maison ne retient guère les regards des voyageurs, du fait qu'elle est le plus souvent inaccessible. Elle comporte plusieurs étages. Ses murs extérieurs massifs sont en pierre.

4) La maison "moderne".

Ce type d'habitation est en fait semblable aux maisons européennes. Les voyageurs signalent l'apparition de ces demeures dans l'extension de la ville, dans les nouveaux quartiers syriens. Les matériaux usités pour la construction sont le béton et le fer. Ce type de maison met en jeu le style architectural le plus récent. Certains voyageurs signalent qu'elle comporte un "rez-de-chaussée" où se trouvent les salons et la salle à manger, une cuisine et un couloir. Les voyageurs notent également que le sol est parfois pavé ou parqueté.

Certains voyageurs suggèrent que les maisons n'ont connu cette modernité qu'avec l'introduction du béton et du fer européen au moment du mandat français de 1860. Ces voyageurs remarquent aussi que les maisons, dites « traditionnelles » subissent de nombreux changements : le plus visible d'entre eux, réside dans l'ouverture de la maison sur l'extérieur avec l'apparition de balcons, de fenêtres, et de façades décoratives. D'autres voyageurs refusent au contraire de voir dans l'architecture syrienne une quelconque influence européenne. Leurs

descriptions témoignent de villes syriennes entièrement imperméables aux influences étrangères.

5) La maison rurale.

Barrès souligne le fait que la variété des habitats ruraux reflète l'extrême diversité des conditions régionales et ethniques. Les voyageurs notent généralement l'aspect misérable de cet habitat. Comme nous l'avons indiqué plus-haut, les renseignements ne sont ni suffisants ni précis en ce qui concerne les maisons des villages. Seul Barrès a développé quelques rares descriptions. Il note que les paysans habitent des maisons regroupées en villages et que ces demeures sont souvent situées près des fontaines ou des rivières.

Il s'avère qu'en règle générale, la plupart de nos voyageurs sont moins disposés à décrire les maisons que les grands monuments du passé : faute d'accès facile, par manque d'intérêt, par insuffisance d'observation, à cause aussi de la possibilité limitée de les observer surtout de l'intérieur. De ce fait, les descriptions que nous avons des maisons orientales sont incomplètes et parfois floues. Certains voyageurs se contentent de montrer ce qui leur paraît exotique ou précieux. En général, ces éléments observés par les voyageurs présentent un intérêt singulier en matière de fantaisie ornementale. Les voyageurs mettent souvent l'accent sur ce qui attire leurs regards et retient leur attention en matière d'architecture et de décoration voire d'ameublement. D'autres ont tendance à comparer ce que l'œil est habitué à voir en « Europe » avec ce que « l'Orient » peut leur offrir d'exotique, au niveau de la construction, des outils impliqués et des ornements.

b) Les intérieurs citadins.

L'aspect misérable qui caractérise les façades des maisons à Damas est généralement déploré par les voyageurs. Certains d'entre eux assimilent la physionomie de ces demeures à celles des « prisons ». Prenons, par exemple,

Lamartine qui évoque leurs modes de construction: « *Les maisons sont construites de boue, elles sont percées sur la rue de quelques petites et rares fenêtres grillées dont les volets sont peints en rouge* »³¹⁴. Les maisons sont souvent basses avec une porte « surbaissée », qui ressemble à « *des portes d'étables* »³¹⁵ explique Lamartine. Un aspect « *dégoûtant* » règne dans l'environnement et à l'entrée des maisons : le voyageur aperçoit « *un tas d'immondices et une mare d'eau et de fange* »³¹⁶. Nombreux sont les voyageurs qui partagent cette appréciation. Ce sont cependant ces maisons, selon eux, qui créent le pittoresque de la ville. La diversité des constructions reflète la diversité des cultures et des ethnies. La maison dans laquelle entre Barrès appartient à un Juif, appelé « *Daoud-Arari* » et est soupçonnée de receler de nombreuses richesses : « *ils me mènent à la maison accusée, pareille à toutes les autres, et d'un extérieur misérable.* »³¹⁷

Pour le prince d'Orléans, qu'elles soient modernes ou anciennes, les maisons de Damas présentent toujours des signes de décadence en matière de construction et d'architecture. Cette décadence est, selon lui, le résultat de la négligence et de l'ignorance :

« *Aussi suis-je revenu de la visite des maisons modernes de Damas, les yeux fatigués et l'esprit attristé ; ne pouvant plus douter de la décadence de cette race arabe, jadis si bien douée, dépourvue aujourd'hui de ce simple bon sens qui fait distinguer le beau du laid.* »³¹⁸

Henri Guys donne une description similaire des maisons alépinnes. Il note que les maisons d'Alep sont souvent caractérisées par un mur qui encercle la maison de sorte que l'on ne peut pas apercevoir ce que la maison recèle. L'accès à la maison est irrémédiablement limité pour un étranger. Les portes sont petites et basses et ne portent aucune décoration. En général, l'extérieur est « *en tout point aussi insignifiant ici qu'à Alger, les façades se composent partout de grands murs sur lesquels sont percées des rares fenêtres, ou plutôt des lucarnes élevées et garnies de barreaux de*

³¹⁴ Lamartine, op.cit., p. 59.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Barrès, op.cit., p. 147.

³¹⁸ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 19.

fer et de grilles. Des portes petites et basses sont en général les seules ouvertures qui donnent sur la rue»³¹⁹.

Poujoulat remarque que les portes des demeures traditionnelles sont munies de serrures de bois. Il note toutefois que dans les demeures somptueuses, les portes sont en ébène et ivoire, le décor de marbre, de porphyre et de pierre serpentine et orné de peintures dorées ou de bleu azur.

c) Les matériaux de construction.

Les maisons orientales sont le plus souvent construites en pierre et en terre. Les matériaux de construction sont en fait constitués des éléments disponibles localement (argile, pierre, éléments mixtes), comme le soulignent Poujoulat et Lamartine. Barrès, plus attentif aux campagnes syriennes, affirme que la boue est un élément quasi essentiel pour la construction des maisons rurales. Il note que cette boue est souvent mélangée de poils de chèvre et de foin.

Les voyageurs, déambulant dans les ruelles et les quartiers des villes syriennes, découvrent en premier lieu, nous l'avons vu, les façades des maisons, qui donnent souvent au voyageur et par là même au lecteur une impression de misère et de malpropreté. Il reste à découvrir la maison syrienne de l'intérieur. Cette image de misère est-elle confirmée par les voyageurs ?

d) L'intérieur des maisons syriennes.

Les voyageurs manifestent généralement leur surprise à la vue de l'intérieur des maisons syriennes. Ils découvrent ce que ces maisons cachent derrière leurs murs, ce qu'ils ne s'imaginaient guère. Chez les Syriens, la maison est le lieu le plus décoré : les ornements, les guirlandes, les festons et les arabesques sont en effet omniprésents. Lamartine nous renseigne plus amplement sur la forme et la taille

³¹⁹ Guys, op.cit., p. 73.

moyenne d'une maison orientale. Il distingue trois catégories de maisons à Damas, relativement à la richesse et au niveau social. En premier lieu, les maisons des pachas et des grands fonctionnaires : elles sont souvent les plus colossales et les plus décorées. En deuxième lieu, celles des grands et moyens commerçants qui forment les nouveaux quartiers. Ces demeures sont souvent moins somptueuses. Enfin, les logis populaires sont en général simples et même misérables et constituent la part majeure de l'habitat. Lamartine brosse son premier tableau en soulignant l'élégance et le luxe dissimulés, qu'il découvre au domicile de son hôte, M. Baudin :

« Nous franchîmes un corridor sombre et surbaissé, nous nous trouvâmes, comme par enchantement devant une cour pavée de marbre, ombragée de sycomores rafraîchie par deux fontaine moresques, et entourée de portiques de marbre et de salons richement décorés : nous étions chez M. Baudin. Cette maison est comme toutes les autres maisons de chrétiens de Damas, une mesure au dehors, un palais délicieux au-dedans »³²⁰.

L'imaginaire européen de l'architecture orientale se dégage spontanément de cette description. Lamartine évoque les intérieurs richement ornés de marbre ou de pierres sculptées, les patios somptueux aux dallages de carreaux blancs et noirs, les meubles de bois incrusté de nacre ; bref tout ce qui met en valeur le savoir-faire traditionnel des artisans syriens. Il remarque également que la cour intérieure, fermée sur l'extérieur constitue le centre à partir duquel sont distribuées les nombreuses pièces. Le prince d'Orléans, Albert Philippe relève un autre élément caractéristique : la porte de l'entrée est basse, puis on doit passer par un corridor sombre pour se retrouver dans une cour aménagée et décorée :

« celui qui franchirait la porte étroite et les murailles hautes, qui cachent la riche demeure d'Abdallah bey à la curiosité du passant, à la jalousie du voisin et à la rapacité du pacha, et qui, traversant ses cours de marbre aux fontaines ombragées d'orangers, s'assayerait dans l'un de ses salons lambrissés, ne me trouverait pas trop hardi de comparer ces plafonds à

³²⁰ Lamartine, op.cit., p. 57.

caissons, ces marqueteries de bois, et d'écaïlle, ces mosaïques en pierre dure, ces frises sculptées aux chef-d'œuvre de la Renaissance. »³²¹

La richesse architecturale et ornementale qui se dissimule derrière ces murailles surprend le voyageur. L'intérieur de la maison syrienne ne ressemble absolument pas à son aspect extérieur. Cette découverte contredit donc la première attente de voyageur. Un extérieur pauvre, sale et misérable camoufle un bel intérieur. Les Syriens et surtout les Chrétiens damasquins sont habitués à cacher leurs richesses à l'intérieur de leurs maisons. Ils justifient souvent cette dissimulation par la crainte de la rapacité des Turcs. (Nous reviendrons sur cette question).

De Vogüé tire de cette expérience une leçon : « *le grand attrait et la grande originalité de Damas, le seul côté de la ville, qui puisse défier sans péril les caprices de l'imagination, ce sont les intérieurs des maisons* »³²². Cette révélation de la beauté et du pittoresque des intérieurs est en sens un hommage rendu aux Syriens. Cette richesse intérieure des habitations, éclipsée derrière des murailles, fait tout le pittoresque pour les écrivains voyageurs. Le voyageur reconnaît toutefois qu'avant de s'introduire dans les domiciles, il s'attendait à entrer dans une cabane, vu la pauvreté ambiante. Jusqu'au moment où il passe par l'entrée via un couloir « *borgne et timide* », le voyageur n'a aucune idée de ce que la maison peut receler : « (...) *on ne sait jamais, si l'on tombera dans une cabane ou dans un palais* »³²³. L'auteur ne précise pas le statut social du propriétaire de la maison qu'il visite. Il note toutefois que, comme tous les voyageurs européens, il ne fréquente que des notables syriens : « (...) *nous ne frappons qu'aux meilleures portes.* »³²⁴. Cependant de Vogüé ajoute que la disposition intérieure de ce type d'habitations est « *à peu près la même partout* »³²⁵. Donc, ce ne serait qu'une idée générale de l'agencement interne des habitations syriennes qui pourrait être déduite du témoignage de l'auteur : une cour rectangulaire et parfois ronde, le sol pavé de marbre, à dallage « précieux », un bassin d'eau qui se situe au centre de la cour, et parfois une fontaine. Le voyageur note que

³²¹ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 19.

³²² De Vogüé, op.cit., p. 77.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

le lieu est fleuri par « *des orangers, des citronniers, des grenadiers* », qui ombragent une vasque « *limpide* », et emplissent la cour « *de parfums de leurs fleurs et de l'éclat de leurs fruits.* ». Le narrateur ajoute par ailleurs que ces domiciles présentent « *des galeries ou des appartements* »³²⁶. L'auteur précise que cette partie de la maison s'appelle « Sélamlik » ou « Salmalikoum ». Ce qui signifie en langue arabe, salon de parade, pièce de réception des invités. Le mot « Sélimalik » signifie en effet « Bonjour » ou « Salut ». L'auteur précise que cette pièce est souvent la plus décorée et la mieux meublée de la maison. Les Syriens, précise l'auteur, ont l'habitude de se glorifier de leur salon ou « d'iwan ». Le voyageur développe une description précise des éléments constitutifs de ces salons : « (...) *salon de parade, parqueté, dallé de marbre, ou simplement tapissé de nattes, partagé en deux par un degré qui exhausse la moitié honorable de la pièce.* ». Dans certaines maisons, dans le salon, ou bien dans une cour qui fait face au salon et en est séparée par des vitres, une fontaine alimentée par plusieurs jets d'eau introduit une harmonie particulière. Ces jets d'eau sont alimentés par les conduits provenant du Barada, « la rivière qui traverse Damas ». Ce qui accorde aux maisons de Damas « *ce luxe suprême de l'Orient ; des contrats séculaires, qui constituent souvent la plus grande valeur de l'immeuble, et assurent à chacun la part qui lui revient.* »³²⁷. La partie familiale de la maison est, selon la tradition, exclusivement accessible aux membres de la famille. Cette règle empêche, par conséquent, les voyageurs d'y entrer. Les voyageurs reconnaissent que pour cette raison, nous avons une image incomplète de ces intérieurs tant du point de vue de l'architecture que des ornements et de mobilier.

Le voyageur considère que ce type de maisons n'appartient qu'à à une catégorie privilégiée de la population syrienne. Cette précision contredit le début de sa description, où il explique que ce type de demeure est : « *à peu près la même partout* ». L'auteur précise même que « *cet ensemble harmonieux et complet ne se retrouve plus à Damas que chez deux ou trois privilégiés.* ». La disparition de ce luxe est, selon lui, le fait de « *la morsure du temps, la ruine des familles* »³²⁸. Ce à quoi il ajoute un second facteur entraînant la disparition de ce « luxe » : l'invasion de

³²⁶ De Vogüé, op.cit., p. 77.

³²⁷ *Ibid.*, p. 78

³²⁸ *Ibid.*, p. 77.

nouveaux styles « européens », qui se sont introduits en Syrie dans la deuxième moitié du XIX^e : « *Dans les constructions modernes, le plan traditionnel est respecté, mais tout est décadence lourde et bête* »³²⁹. De Vogüé note que ces demeures modernes ont la préférence des Juifs alors que les Chrétiens et les Musulmans préfèrent en général les anciennes maisons : « *les Juifs enrichis sont les seuls à bâtir* ». L'auteur évoque avec ironie la décoration de l'une de ces demeures juives :

« *Chez l'un d'eux, nous avons admiré une fontaine portée sur des lions sculptés par un plâtrier italien, et des panneaux ornés de palmiers de marbre, au feuillage en relief, avec des serins empaillés posés entre les branches. C'est le dernier mot du goût israélite.* »³³⁰

De Vogüé souligne le fait que les maisons juives contiennent beaucoup d'objets précieux importés d'Inde, d'Italie ou de France.

Lamartine quant à lui, constate que les murs intérieurs sont souvent revêtus de marbre « *noir ou blanc* », que les vignes grimpantes couvrent l'interface des murs et que les salons qui donnent sur la cour à fontaine sont « *vastes, voûtés* ». Lamartine affirme que ces salons sont ouverts aussi bien aux hommes que aux femmes. Il note que les parois sont percées de petites fenêtres, qui laissent « *jouer librement l'air extérieur* ». Par ailleurs, il découvre un aspect particulier de la vie domestique : le clivage entre les esclaves et les maîtres dans la maison est très ostensible. Il affirme que la maison est construite de sorte que les eunuques et les esclaves soient séparés des membres de la famille. Il constate que tous les salons sont « *composés de deux plans* ». Au premier niveau « *inférieur* » se tiennent « *les serviteurs et les esclaves* ». Le second niveau est réservé uniquement au maître, à sa famille et à leurs convives. Ce second niveau est surélevé de quelques marches et entouré d'« *une balustrade en marbre ou en bois de cèdre merveilleusement découpé.* »³³¹. Traditionnellement, dans ces habitations opulentes, les salons espaces de parade, sont luxueusement ornés. Dans certaines de ces demeures, le voyageur a pu apercevoir une fontaine ou un jet d'eau murmurant, qui occupe le milieu du salon au bord duquel « *des vases de*

³²⁹ De Vogüé, op.cit., p. 77.

³³⁰ *Ibid.*, p. 80.

³³¹ Lamartine, op.cit., p. 59.

fleurs » ajoutent une touche pittoresque. L'auteur signale de plus que les parois sont revêtues de marbre et « *de stuc et peintes en arabesques de milles couleurs* ». Guys, pour sa part, confirme cette description de son prédécesseur. Il ajoute toutefois quelques précisions :

*«Le devant des chambres, c'est-à-dire les deux ou trois mètres carrés qui sont entre la porte d'entrée et le plancher, également élevé à trente à quarante centimètres du sol est aussi pavé en mosaïque chez les riches, et en marbre ou simple pierre polie chez les autres.»*³³².

En matière d'architecture et d'ornement, le paroxysme de la précision dans la description est atteint par Lamartine. Il visite en effet les palais des agas qui sont des demeures colossales. La superficie qu'occupent ces palais suscite l'étonnement de Lamartine. (Il s'agit de sérails de deux agas amis de M. Baudin, son hôte).

Lamartine note que la qualité des matériaux est ici d'un autre ordre, le bâti est à base de pierre et « *tout est dans le style arabe* »³³³. Des objets rares et précieux retiennent l'attention du voyageur : des monuments sculptés à l'italienne, des tableaux qui recouvrent les parois. Ce sont là autant de signes d'opulence :

*« L'intérieur de leur palais est admirable : une cour vaste ornée de superbes jets d'eau et plantée d'arbres qui les ombragent ; des salons plus beaux et plus riches encore que ceux des Arméniens. Plusieurs de ces salons ont coûté jusqu'à cent mille piastre de décoration ; l'Europe n'a rien de plus magnifique, tout est dans le style arabe, quelques-uns de ces palais ont huit ou dix salons de ce genre. [...] leur luxe consiste en palais, en jardins, en chevaux, en femmes »*³³⁴.

L'ameublement oriental, son caractère somptueux et exotique attirent souvent l'attention des voyageurs.

³³² *Ibid.*, p. 60.

³³³ Guys, op.cit., p. 67.

³³⁴ *Ibid.*

e) Le mobilier.

Malgré la difficulté d'accès aux parties intérieures des maisons, la plupart des écrivains-voyageurs s'attachent à la description des meubles. Comme l'exigent les traditions, l'étranger, quels que soient son origine et son statut, ne peut être accueilli qu'au « D'iwan » et ne peut absolument pas dépasser les limites de celui-ci. Seuls les femmes, les enfants et les eunuques ont droit d'accéder au cœur de la maison. Pour cette raison, les descriptions de l'ameublement ne peuvent être que partielles. Très souvent, les voyageurs se contentent de mentionner les équipements du « d'iwan » ou salon : la seule pièce dont l'accès est permis aux étrangers. Certes, certains voyageurs ont pu, par un moyen ou par un autre, entrer dans des demeures syriennes telles que celles des Arméniens, où ils ont pu estimer la valeur des meubles. Il ne faut pas prendre ces maisons pour l'unique exemple et le modèle immuable de la maison syrienne, car d'une maison chrétienne à une autre, musulmane ou arabe, on s'aperçoit que la différence est énorme, autant au niveau de la construction qu'au niveau du mobilier. Volney s'empresse de préciser au lecteur que le mobilier chez les Syriens est d'une sobriété extrême. Pour Volney, le mobilier dans une maison syrienne consiste tout modestement en « *tapis de pied, en nattes, en coussins, en matelas, quelques petits draps de coton, des plateaux de cuivre ou de bois qui servent de table, quelques casseroles, un mortier, un meule portable, quelques porcelaines et quelques assiettes étamées.* »³³⁵.

Le regard de Volney ainsi que les renseignements qu'il fournit sont incomplets, car d'une part, Volney ne nous donne que quelques brefs renseignements sur le mobilier syrien sans préciser si ces meubles constituent l'équipement du salon de réception (d'iwan), ou sont plutôt des éléments de cuisine. En effet, tout paraît ici confondu. D'autre part, l'auteur ne précise pas non plus si ces meubles dont il fait mention sont l'apanage des maisons de la classe moyenne ou de classes plus aisées. Par ailleurs, il paraît peu probable que les quelques petits meubles mentionnés dans son récit soient tout ce qu'une maison peut contenir. Le degré de généralité de cette évocation indique que le voyageur n'a peut-être pas vu plusieurs maisons ou qu'il n'a pas du tout été introduit dans ces habitations. Ces informations stéréotypées peuvent

³³⁵ Volney, op.cit., p. 293.

aussi avoir été tirées du récit d'un de ses prédécesseurs. Ensuite l'auteur s'empresse d'expliquer que cette modestie du mobilier chez les Arabes tient au « *gouvernement, qui ramène tout au strict nécessaire* ». Il attribue également la cause de cette médiocrité du mobilier au mode de vie des Arabes nomades, qui n'ont pas besoin de nombreux meubles pour vivre. Il souligne le fait qu'en Europe une maison dispose de tout le confort nécessaire alors qu'en Syrie « *tout notre buffet avec son argenterie de son service de table, en un mot, tout notre menuiserie et ébénisterie y sont des choses ignorées* »³³⁶. Lamartine décrit, lui aussi ce qu'une demeure syrienne inclut comme ameublement dans ses différentes pièces. Il précise que le salon dispose d'un « *divan recouvert d'étoffes précieuses et de tapis infiniment fins* »³³⁷ disposés délicatement au fond de la pièce. A ceci l'auteur adjoint un autre élément qui relève du goût oriental : la présence d'« *un magnifique tapis de Perse ou de Bagdad* » ainsi qu'« *une grande quantité de coussins, ou de matelas de soie épars au milieu de l'appartement.* ». Dans la partie intérieure de la maison, séparée par une paroi, Lamartine précise que « *les femmes et les enfants sont accroupis ou étendus* ». Les berceaux des enfants sont sur le plancher. Alors que les hommes ou les maîtres, sur les tapis ou parmi les coussins, sont assis sur un divan, tenant en main un chapelet de la Mecque. De Vogüé, pour sa part, ajoute une précision : dans les maisons modernes, l'ameublement n'est plus le même que dans les habitations traditionnelles. Ces demeures modernes sont envahies par les meubles européens. A la lecture du texte de Guys, nous avons constaté qu'en matière de description de l'ameublement, le voyageur donne un peu plus de détails que les trois autres. Le salon, comme nous le décrit l'auteur, est meublé d'« *un sofa* » disposé autour du salon. La partie qui reste est « *couverte de tapis ou de nattes. Le sol est rehaussé de quarante à cinquante centimètres de la cour, toujours pavée de marbre de diverses couleurs et souvent avec un luxe qui prouverait que la richesse fait les bons ouvriers.* »³³⁸.

Toutefois, Guys remarque l'absence de canapés et de fauteuils chez les Syriens, à l'exception des chaises que les habitants utilisent pour s'asseoir sur la terrasse ou dans la cour intérieure devant le jet d'eau. La plupart de ces inventaires et

³³⁶ Volney, op.cit., p. 293.

³³⁷ Lamartine, op.cit., p. 60.

³³⁸ De Vogüé, op.cit., p. 81.

descriptions de l'ameublement des maisons syriennes relèvent avant tout des manques et révèlent de ce fait un point de vue européocentriste.

I.3.4-Les lieux de culte et les établissements officiels.

Les récits des voyageurs du XIX^{ème} siècle, abondent en informations sur l'architecture et l'histoire des lieux de culte, que ceux-ci soient musulmans, chrétiens ou juifs.

1) Les mosquées.

Les voyageurs reconnaissent généralement que la mosquée n'est pas uniquement un lieu de prière mais également un lieu d'apprentissage des savoirs et d'exercice de la justice et de la politique, où l'Imam peut exprimer, au nom des musulmans, ses sentiments de loyalisme envers le sultan ou dénoncer certaines déviances politiques ou administratives.

La Syrie recèle un certain nombre de ces lieux de culte dont le plus renommé à Damas, est la Grande Mosquée des Omeyyades à laquelle les écrivains voyageurs accordent une place importante.

A. La Mosquée des Omeyyades.

La grande mosquée des Omeyyades est le monument le plus visité par les voyageurs. La construction de cette mosquée fut entreprise en 705, sous le règne du calife Walid 1^{er}, ce qui en fait l'un des premiers grands lieux de culte érigés par les musulmans. Au cours de leurs visites, les voyageurs admettent qu'elle représente l'archétype de la beauté architecturale dans l'ensemble du monde musulman, de l'Inde à l'Atlantique. Ils comparent la beauté des mosquées d'autres villes à celle de

la mosquée de Damas. Ils notent que la décoration de la façade de la cour est faite de mosaïques et de marbre et que l'intérieur de l'édifice est rythmé par deux rangées de colonnes parallèles à la façade, qui délimitent trois nefs où prennent place les fidèles, face au mur de la Qibla. Quasiment tous les voyageurs soulignent le fait qu'un grand nombre de fûts de colonnes et de chapiteaux sont d'origine antique. A l'extérieur du mur, ils remarquent un édifice modeste qui abrite la tombe de Salah Eddine El-Ayoubi (1138-1193).

Les descriptions de l'intérieur de la mosquée sont généralement imprécises : intervient là l'interdiction d'accès aux non musulmans. En dépit des interdictions « fanatiques », le prince d'Orléans raconte qu'il a pu entrer dans la grande Mosquée des Omeyyades, en se camouflant dans la nuit, avec la complicité de certains autochtones, de certains cheikhs « *qui se sentaient coupables, en vendant à des infidèles l'entrée de la mosquée, et dont la physionomie trahissait une lutte intérieure entre la cupidité et le fanatisme* »³³⁹. Le voyageur se montre donc courageux et intrépide en entreprenant cette démarche périlleuse : il a échafaudé un plan pour s'introduire de nuit. Il réussit à pénétrer dans la cour de la mosquée en passant d'abord « *sous les arcades de la cour des ablutions* », où il entre sur un « *gigantesque parvis de l'ancien temple païen* ». ³⁴⁰Ici, le prince d'Orléans fait allusion à la construction originale de la mosquée, qui était anciennement une église ou une basilique. Il remarque en ce sens certains éléments architecturaux tels que les « *colonnes corinthiennes supportant une toiture de charpente* »³⁴¹ qui ne peuvent être caractéristiques que d'une construction chrétienne. Il souligne enfin la qualité artistique exceptionnelle de cet édifice : « (...) *un architecte ou un savant trouverait sans doute dans cette mosquée des documents précieux pour l'histoire et pour l'art* »³⁴². Le voyageur s'indigne toutefois de la présence de mendiants aux abords de la mosquée, ce qui défigure, selon lui, ce lieu magnifique.

Lamartine développe les mêmes constats et les mêmes appréciations : il affirme que la grande Mosquée des Omeyyades a été construite sur les fondations de

³³⁹ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 16.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 17

³⁴¹ *Ibid.*, p. 15

³⁴² *Ibid.*, p. 15

l'église consacrée à « *saint- Jean Damascène* »³⁴³. La transformation des églises en mosquées indigna un certain nombre de voyageurs. À ce propos, Barrès développe sa propre réflexion religieuse et historique. Lors de ses visites aux châteaux des Haschâshins, et surtout près du château de Marqab, l'écrivain fait allusion à ce phénomène : « *Dans ce haut ciel, à travers les restes du château, et près de la chapelle transformée en mosquée, nous assistons à une petite scène de fauconnerie.* »³⁴⁴. D'autres voyageurs voient cette transformation comme « un mariage » des deux ouvrages religieux, et la mise en place de deux établissements religieux au même endroit est, pour eux, un élément de pittoresque. Lamartine, pour sa part, rapproche la mosquée des Omeyyades du « *saint Sépulcre de Jérusalem.* »³⁴⁵. Lamartine explique que cette mosquée se caractérise par un mélange de formes architecturales : le monument est, selon lui « *lourd, vaste, et de cette architecture byzantine, qui imite le grec en le dégradant, et paraît construite avec des débris.* ». L'architecture islamique apparaît donc comme la dernière période de ce monument. Du fait de l'interdiction d'accès, Lamartine se contente de contempler la mosquée. Il indique que « *les grandes portes de la mosquée étaient fermées de lourds rideaux* »³⁴⁶. C'est pour cette raison, qu'il juge regrettable de ne pas pouvoir y entrer : « *je n'ai pas pu voir l'intérieur.* ».

Quant à de Vogüé, il réussit à pénétrer dans la grande Mosquée des Omeyyades de Damas. Il dresse d'ailleurs un tableau de l'intérieur de la mosquée « *où le ghiaour est aujourd'hui admis, sans trop de peine, sous la protection d'un cawas du consulat* »³⁴⁷. Est-il besoin de souligner que le voyage de de Vogüé a été effectué en 1872, à une époque où les non-musulmans, sous la protection française, pouvaient franchir le seuil des mosquées. De Vogüé défend, lui-aussi, la thèse selon laquelle cette mosquée n'était, à l'origine qu' « *une ancienne basilique chrétienne* »³⁴⁸. Et l'écrivain-voyageur fait part de l'état de la mosquée :

³⁴³ Lamartine, op.cit., p. 72.

³⁴⁴ Barrès, op.cit., p. 260.

³⁴⁵ Lamartine, op.cit., p. 72.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Suite aux événements sanglants qui ont opposé les Chrétiens en Syrie et surtout à Damas à des fanatiques syriens, la France est intervenue en envoyant des forces militaires pour protéger la communauté chrétienne.

³⁴⁸ De Vogüé, op.cit., p. 76.

« Voici bien la cour en forme de carré long, entouré sur trois côtés d'un cloître à un rang d'arcades, et, sur le côté orienté, d'un vaisseau à trois nefs. Les colonnes, presque toutes de marbres, précieux, à lourds chapiteaux byzantins, qui supportent ces nefs, proviennent seules de l'ancienne basilique, vraisemblablement bâtie sur le même emplacement. Au centre des trois nefs, une coupole protège une fontaine. Une petite chapelle à grillages curieusement ouvragés, surmontée, d'un dôme cannelé, renferme, selon les habitants de Damas, le tombeau de saint Jean-Baptiste. L'église chrétienne était en effet dédiée au précurseur. Dans l'immense parvis, nous remarquons sur un édicule en forme de baptistère, et sur le mur même de la mosquée des mosaïques fort anciennes et bien conservées. On en voit également à la mosquée de Malek-Daher. Les Minarets des quatre angles, indépendants de l'œuvre principale, sont originaux, sobrement décorés de rosaces déliées, d'arabesques, de stalactites et de culs-de-four. Le tout est bâti par assises alternées de pierres blanches et noires, comme la cathédrale de San-Lorenzo à Gênes. »³⁴⁹.

B. Les autres mosquées évoquées ou décrites.

Poujoulat est le premier à s'intéresser au nombre de mosquées dans les villes qu'il visite. D'après ses évaluations, la ville d'Alep compte cent mosquées : « *les musulmans ont cent mosquées, dont quelques-unes sont remarquables comme œuvre d'architecture* »³⁵⁰. Guys s'interroge, quant à lui, sur la qualité de ces mosquées. Il faut se rappeler que le récit du *Derviche algérien* met en scène, comme l'indique bien son titre, la vie d'un derviche algérien qui s'est installé à Alep. Ce derviche (Fakih) étant musulman a le droit de pénétrer librement dans les mosquées alépine, contrairement aux non-croyants et aux non-musulmans. C'est donc le derviche qui développe les descriptions des mosquées d'Alep.

³⁴⁹ De Vogüé, op.cit., p. 76.

³⁵⁰ Guys, op.cit., p. 101.

A l'encontre de Poujoulat, Henri Guys compte environ « *une vingtaine de grandes mosquées et deux fois autant des Mesdjeds (oratoires)* ». ³⁵¹ Le narrateur fait la distinction entre *Mesdjeds* et mosquées : une mosquée, d'après lui, sert « *pour la prière de vendredi* » et possède une tribune où se tient l'imam pour prêcher, alors que le *mesdjed* est le lieu des « *réunions des jours ordinaires* » ³⁵². La beauté des mosquées d'Alep est particulièrement soulignée par Poujoulat :

« *Parmi les monuments qui attestent l'ancienne prospérité des habitants d'Alep, et qui maintenant témoignent de leur indifférence, les mosquées tiennent naturellement le premier rang, autant par leur nombre que par les restes de leur magnificence.* » ³⁵³

Poujoulat développe toute une réflexion sur les fonctions de la mosquée. Celle-ci est d'abord, selon lui, le lieu des pratiques rituelles, ainsi que le lieu d'enseignement religieux. La mosquée peut aussi témoigner de l'ancienneté de l'islam dans la ville, et par là même de l'enracinement religieux de la société dans l'islam. Le voyageur, avec un œil d'architecte et de décorateur, accorde un intérêt particulier à la construction des minarets et des "mihrab" ³⁵⁴. Il note que ces constructions ont avant tout une valeur religieuse. L'auteur du *Derviche algérien* observe que les mosquées sont mieux entretenues que les autres établissements. En cherchant les raisons, il découvre le fait que chaque mosquée possède des biens-fonds qui lui sont propres. Il indique que ces fonds sont prélevés systématiquement sur les impôts et qu'il est aussi une seconde source financière plus importante que la première : les pécheurs, pour racheter leurs fautes, lèguent des biens aux mosquées. Il dégage, en outre, un troisième facteur : certains riches musulmans prélèvent une part de leur fortune pour l'entretien ininterrompu des mosquées, tout en dotant celles-ci des produits issus de leurs biens et de leurs fiefs. Aussi, « *ne devait-on*

³⁵¹ Poujoulat, op.cit., p. 12.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Guys, op.cit., p. 101.

jamais s'attendre à les voir tomber en ruine, puisqu'on pouvait veiller à leur conservation par des réparations convenables. »³⁵⁵

Toutes ces évocations ne donnent pourtant qu'une image superficielle des mosquées. Leur fonctionnement interne n'apparaît pas parce qu'elles n'ont pas été visitées par les voyageurs. De Vogüé est sans doute le premier voyageur du XIX^{ème} siècle à séparer la description des minarets de celle de la mosquée elle-même. Les voyageurs, en général, ont dressé un tableau des mosquées en Syrie. Ils se sont généralement intéressés d'abord à l'œuvre architecturale principale, au bâtiment carré, où les musulmans prient, puis à la cour centrale et au parvis qui sont contigus au bâtiment qui sert aux ablutions. Ils ont ensuite porté leur attention sur la coupole, qui confère à la mosquée une majesté et une dimension spirituelle particulières. Enfin, ils signalent généralement les minarets, qui sont aussi un autre chef d'œuvre d'architecture, et qui parviennent à une hauteur de quatre à sept étages. Pour Damas, les écrivains voyageurs signalent généralement le caractère exceptionnellement important dans l'art musulman de la mosquée et du palais des Omeyyades.

2) Les églises et les synagogues.

Comme nous l'avons souligné, les voyageurs se fixent comme destination principale et ultime les hauts lieux de l'Orient chrétien. Nombreux sont les voyageurs dont l'objectif est le pèlerinage : Poujoulat et Barrès optent en ce sens pour l'itinéraire des Croisés. Les voyageurs venus d'Égypte visitent de plus volontiers les écoles franciscaines ou lazarisites à Damas ou à Alep.

Les églises syriennes, qu'elles soient orthodoxes ou catholiques, suscitent toutefois peu de descriptions et de commentaires. Il faut rappeler que les églises et les chapelles orthodoxes ne sont guère au centre des préoccupations des voyageurs et que la communauté chrétienne, et notamment catholique, ne représente qu'une petite minorité et souvent marginalisée du fait de ses nombreuses divisions.

³⁵⁵ De Vogüé, op.cit., p. 76.

Les voyageurs se contentent généralement de rappeler que la grande mosquée des Omeyyades, située au cœur de la vieille ville, a été bâtie à l'endroit où se dressait autrefois une église chrétienne. La tradition veut que la tête de Saint Jean-Baptiste, vénéré par les musulmans sous le nom du prophète Yahya, repose dans un reliquaire conservé au centre de la mosquée. Certains voyageurs signalent aussi que deux autres sanctuaires rappellent la place capitale qu'occupa Damas dans la vie de Saint-Paul : la chapelle de Hanani et l'église de Bab Kassane, qui s'élève à l'endroit où Saint Paul s'échappa de Damas en franchissant les remparts dans un panier.

Poujoulat est le premier voyageur qui évalue le nombre des églises à Alep. Il se contente en fait de les énumérer : « *on compte douze églises, appartenant aux Arméniens, Maronites, aux Syriens et aux Francs établis à Alep.* »³⁵⁶. Les églises de Damas et celles des autres villes comme Hama et Homs n'ont pas été l'objet de ses observations. Barrès, pour sa part, visite les écoles lazaristes qui lui apparaissent dans « *leur émouvante misère* »³⁵⁷. Ce sont, en bref, les lieux saints « chrétiens », tels qu'ils ont été présentés dans les récits des voyageurs. Poujoulat fait par ailleurs mention de deux synagogues dans la ville d'Alep. D'après lui, ces lieux sont dans une misère absolue : « *les juifs possèdent deux synagogues, temples sans éclat, sans richesse, comme la triste nation, à qui elles servent d'asile pour la prière.* ».

3) Les établissements officiels.

Ces établissements consistent souvent en tribunaux, écoles, caravansérails et hôpitaux. Ils sont rarement visités par les voyageurs. Ils ne semblent présenter, pour eux, qu'un intérêt accessoire. Poujoulat, pour sa part, énumère quelques-unes de ces structures dans la ville d'Alep. Il y compte « *quarante caravansérails, dix ou douze médressés, deux hôpitaux (morestan), un pour les hommes, et un pour les femmes* ». L'auteur fait encore mention de deux bibliothèques publiques dans la ville. Il note aussi la présence des « Kora'a ou Kutab », les écoles coraniques et les traces de collèges qui semblent abandonnés. Poujoulat observe tout particulièrement l'état

³⁵⁶ Poujoulat, op.cit., p. 12.

³⁵⁷ Barrès, op.cit., p. 147.

d'entretien de ces établissements. Il établit une comparaison entre leur état ancien et l'état actuel, après la guerre entre les Mamelouks et les Turcs. Il faut préciser qu'à l'époque du périple de Poujoulat, la Syrie dépendait administrativement et militairement du pouvoir de Mehmet Ali dont le fils Ibrahim gouvernait la Syrie après sa prise du pouvoir en 1773. Le Caire était la capitale des Mamelouks. Suite à ces événements, la Syrie connut une dévastation quasi-totale. L'auteur s'attache ainsi à mettre en relief et à établir un parallèle entre les établissements de Syrie et ceux d'Égypte : « *vous trouvez sur les bords du Nil, des hôpitaux, des écoles, des fabriques, des établissements d'utilité publique ; mais rien de tout cela ne se rencontre en Syrie...* ». Il faut noter que Poujoulat utilise le lexique arabe comme « médressés, morestan, » ce qui confère une couleur locale à ses évocations.

Dix ans plus tard, Henri Guys, remarque que le derviche algérien s'étonne de l'état de la ville. Publics ou privés, administratifs ou charitables, ces établissements manquent d'entretien. L'auteur constate néanmoins que les mosquées sont mieux entretenues. Cela est dû, bien évidemment au recours à leurs fonds propres. Le narrateur, par ailleurs, attire l'attention du lecteur sur un fait récurrent : il note que dans la ville d'Alep, on aperçoit des cours vides, des décombres et des vestiges. Ces vestiges sont ceux de mosquées abandonnées. Les décombres sont aussi ceux d'établissements de charité. Guys déplore cette situation et dénonce la négligence de l'Etat turc. Le derviche commence d'abord par évoquer l'état des bibliothèques intégrées au sein des mosquées, ainsi que des « *collèges* » consacrés à l'enseignement coranique. Le derviche remarque aussi qu'Alep ne dispose d'aucun hôpital. D'autres établissements sont abondamment mentionnés comme les maisons de charité. L'auteur souligne que ces maisons, où les voyageurs et les pauvres peuvent trouver un abri, sont souvent réduites à l'état de ruines. Les asiles sont également fermés en raison, selon lui, de la négligence turque :

« (...) *les deux beaux portiques que l'on voit encore donnent une haute idée de qu'avaient été ces bâtiments et des revenus dont la piété publique les avait pourvus, mais qui, par l'incurie du gouvernement, n'ont servi qu'à enrichir d'infidèles gérants.* »³⁵⁸.

³⁵⁸ Poujoulat, op.cit., p. 352.

D'autres établissements, tels que les bibliothèques, les écoles et les places publiques, ont également retenu l'attention des écrivains voyageurs. Guys en donne une description générale dans son récit, mais dans un sens un peu différent de ce que nous venons de voir ci-dessus. Ces bâtiments à vocation intellectuelle ne sont pas mieux conservés que les établissements précédemment évoqués. L'auteur insiste sur le mécontentement du derviche, qui les parcourt régulièrement, en sa qualité de *fakih*.

D'après le derviche, ces établissements d'instruction « n'ont pas été très remarquables aux beaux temps d'Alep, et ils sont aujourd'hui dans un état tel qu'ils méritent à peine une mention particulière... »³⁵⁹. Les locaux sont petits. Les collègues sont réduits à une seule pièce humide et sombre.

Le hammam, lui aussi, tient sa place dans les descriptions architecturales des voyageurs. Guys remarque que le bain public est l'unique espace, où aucune distinction sociale n'est prise en compte. Tout le monde fréquente ce bain public sans distinction de classe. Une coupole couronne le hammam. Ce lieu de convivialité est assidûment fréquenté par les femmes et les harems. Dans le chapitre consacré aux coutumes, nous traiterons de l'importance sociale et traditionnelle de ce lieu dans la société arabe du moins telle que les voyageurs la perçoivent. Ce lieu paraît fasciner les voyageurs. Le hammam retient particulièrement l'attention de Lamartine, qui s'empresse de le présenter d'un point de vue architectural. Lamartine remarque que le hammam est inaccessible aux hommes pendant les jours réservés aux femmes. Le voyageur mentionne quelques traits distinctifs de ce lieu. Lamartine n'indique pas s'il y est entré ou non : il se contente de rapporter ce que sa femme lui a confié de l'intérieur de ce lieu. Il n'y a donc aucun témoignage oculaire direct, en ce qui concerne le fonctionnement du hammam. Lamartine note que ce lieu est doté de coupoles qui servent à éclairer les salles de la lumière du jour et que toutes les pièces sont pavées de marbre avec des « *compartiments de diverses couleurs* »³⁶⁰. Les murailles, elles aussi, sont revêtues de marbre voire de mosaïques. Des sculptures en « *moulures ou en colonnette moresques* »³⁶¹, ajoutent une touche pittoresque. Lamartine³⁶² indique que la chaleur dans les pièces est graduée : la première pièce est

³⁵⁹ Guys, op.cit., p. 105.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 116.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

³⁶² Lamartine, op.cit., p.151.

à une température de l'air extérieur, les secondes sont tièdes pour habituer le visiteur à la température plus élevée. Les autres pièces sont de plus en plus chaudes jusqu'à la dernière, où les bassins contiennent des eaux qui produisent des vapeurs brûlantes. Des robinets versent de l'eau froide et permettent de tempérer l'eau chaude. A l'intérieur des bains, l'auteur précise que l'on peut bénéficier de massages et de soins particuliers : des masseurs et des laveurs proposent toujours leurs services.

Les écrivains-voyageurs notent que les établissements administratifs, pénitentiaires, exécutifs et militaires paraissent eux aussi moins entretenus. Guys évoque les prisons d'Alep, qui sont au nombre de trois : « *une au sérail, l'autre chez le cadi, et la troisième dans la maison du nakib* »³⁶³. A ceci s'ajoute la maison d'arrêt du pacha qui est la plus redoutée. Dans ses descriptions de la prison, l'auteur signale que ce bâtiment est divisé en deux parties : la première n'est qu'une grande antichambre pour plus de deux cents détenus. Alors que la partie interne consiste en une grotte « *basse et obscure* », qui peut contenir des centaines de prisonniers. Ces prisons ne sont pas semblables : chacune met en jeu un système indépendant et relatif à l'importance de ceux qui les dirigent. L'auteur estime que la prison du Cadi est la plus considérable. Guys évoque par ailleurs les bâtiments administratifs. Il mentionne dans son récit plusieurs institutions : les tribunaux, les conseils généraux, la chambre de conseil, le divan ottoman etc. L'auteur évoque ces établissements en soulignant leur aspect fonctionnel. Il souligne leur dimension architecturale généralement colossale et somptueuse. Guys suggère par là leur importance autocratique et fustige sévèrement leur fonctionnement corrompu :

« *Les administrations et les tribunaux ne sont que des vains simulacres, c'est en sauvant les apparences que les employés font aller la machine gouvernementale, emportant dans sa marche bien des gens, tantôt dessus, tantôt dessous, selon qu'ils sont puissants ou misérables* »³⁶⁴.

Nous retrouvons là les représentations traditionnelles du « despotisme musulman ». Cependant les voyageurs reconnaissent par ailleurs que la ville syrienne assure globalement une certaine sécurité à l'ensemble des communautés

³⁶³ Guys, op.cit., p. 107.

³⁶⁴ Ibid., p. 142

et a su répondre, jusqu'à une époque récente marquée par les dévastations et la décadence, aux besoins administratifs et économiques de la société.

4) Les bazars et les khans de Syrie.

Les récits des voyageurs soulignent la différence des deux institutions commerciales : le bazar et le khan.

a) Les bazars.

Pour les voyageurs, le bazar constitue l'espace idéal pour découvrir l'Orient dans ses différents aspects : ethniques, commerciaux et sociaux. Le bazar est le lieu par excellence de rencontre de l'autre. Loin d'être mis à l'écart ou esquivé par les voyageurs, le bazar est, avant tout, le théâtre typiquement oriental et populaire dont les acteurs principaux sont les Syriens qui font du commerce, toutes ethnies confondues. Le bazar étant tout à fait exotique pour les voyageurs, ceux-ci lui accordent une importance particulière. Les écrivains-voyageurs décrivent fréquemment les bazars, notamment celui de Damas et celui d'Alep. Tous les voyageurs ou presque se rendant en Orient sont passés par ce lieu qui manifestement les attire. Sur le plan urbain et architectural, Volney remarque que ce bâtiment est construit sur plusieurs étages, avec un rez-de-chaussée, deux étages et des boutiques contiguës. Il constate de plus la localisation généralement centrale du bazar. Lamartine, quant à lui, adopte une démarche singulière : il raconte que, revêtu d'un habit local, il a pénétré dans ce lieu en tant que commerçant. Il ne se contente pas dès lors de décrire. La réalité du fonctionnement du bazar est ici matière à réflexion. Le voyageur, bien que conservant son identité d'étranger, cherche à découvrir et à comprendre les ramifications et les divers aspects de ce lieu pour lui étrange. La visite du bazar de Damas constitue, pour Lamartine, une occasion, non seulement de mesurer réellement l'étrangeté du lieu, mais aussi de pénétrer dans la société syrienne et d'en connaître la mentalité. En parcourant le bazar de Damas, Lamartine souligne le fait que la construction de ce lieu est unique dans le sens où il s'étend sur « *environ une demi-lieue de long* ». Bâti à deux ou trois étages, ce bazar est couvert de : « *charpentes* ». L'auteur note également un détail : ces bazars sont constitués de « *larges rues* » couvertes. Et ces

rues sont bordées de boutiques, d'échoppes, de magasins et de cafés. Le promeneur précise en outre que ces boutiques adjacentes sont « *étroites et peu profondes* »³⁶⁵. Lamartine indique que ces marchands sont bien souvent assis devant leur boutique, un chapelet à la main ou une pipe à la bouche. Il précise que les boutiques sont remplies de toutes sortes de marchandises. Pour le marché des tissus par exemple, les magasins sont remplis « *surtout d'étoffes des Indes, qui affluent à Damas par les caravanes de Bagdad* »³⁶⁶. Lamartine s'étonne de la foule grouillante et des nombreux négociants qui fréquentent le bazar. Ce spectacle plus que tout autre le conduit à réfléchir aux différences entre l'Orient et l'Occident. L'imaginaire oriental, qui le hantait depuis longtemps, se concrétise dans l'observation de cette foule qui remplit le bazar. La visite de ce dernier se présente donc comme l'occasion de mesurer la différence entre les deux civilisations et les deux cultures. Lamartine note de plus l'omniprésence de la misère. Il insiste en particulier sur ce thème quand il visite le marché des esclaves. Lamartine précise que la condition d'esclaves en Syrie se trouve cependant atténuée par le bon traitement que les maîtres réservent généralement aux esclaves. Après avoir cheminé dans le grand bazar de Damas, Lamartine est fasciné par le spectacle des clients, la bigarrure et le chatoiement des costumes. Il note aussi la présence dominante des Bédouins dans le bazar. Ceux-ci sont réputés pour leurs chevaux de race arabe qu'ils troquent en échange des marchandises dont ils ont besoin. Le narrateur constate que le bazar ne fonctionne pas comme il l'imaginait : les marchés sont répartis par type de commerce en des secteurs précis : « *chaque genre de commerce et d'industrie a son quartier à part dans les bazars* »³⁶⁷. L'auteur des *Souvenirs et Impressions* se rend d'abord au marché des armes, où il observe les boutiques d'armes et de poignards. Avec regret, il cherche en vain un poignard syrien d'une ancienne trempe réputée à Damas. Il note alors qu'« *on n'y fabrique que des sabres d'une trempe commune, et l'on ne voit chez les armuriers que de vieilles armes presque sans prix* »³⁶⁸. Lamartine fait part ici au lecteur de l'amour des armes chez les Arabes et les Turcs. Il ajoute que les marchés des armes sont les

³⁶⁵ Lamartine, op.cit., p. 66.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁶⁸ *Ibid.*

plus étendus et les plus visités. A l'inverse le marché des bijoutiers n'impressionne nullement Lamartine. Ce dernier considère que les bijouteries orientales « *n'ont aucun art, et aucun goût dans l'ajustement de leurs pierres précieuses ou de leurs perles* ». L'auteur note toutefois que les Arabes possèdent une grande variété de bijoux.

Pour le marché de meubles, les descriptions restent sélectives ou imprécises. Le voyageur explique que, compte tenu de leur mode de vie, les Arabes ont peu de choses à aménager car tout doit être portatif pour eux. Sur ce marché, cet amoureux des chevaux qu'est Lamartine admire les harnais et les selles. La richesse décorative du harnachement des chevaux, et toutes les pratiques artisanales concernant la sellerie intéressent vivement Lamartine :

« Les selliers sont les plus nombreux et les plus ingénieux ouvriers de ces bazars : rien n'égale, en Europe, la grâce, l'art, la richesse des harnais de luxe qu'ils façonnent pour les chevaux des chefs arabes ou des agas du pays »³⁶⁹.

L'admiration de Lamartine pour les chevaux arabes se décèle dans ses descriptions des selles et des harnais, ainsi que des colliers en cuir. Aux descriptions de selles et de colliers en cuir, l'auteur ajoute que ces colliers sont ornés de glands « *d'argent et d'or* » et de touffes de perles, ainsi que les brides des chevaux. Lamartine rapporte qu'il en a acheté à bas prix. Il considère enfin que ce marché est infiniment plus élégant que ce qu'il peut trouver en Europe. Puis, il se dirige vers le marché des comestibles. Ici, il remarque plus d'ordre que dans les autres marchés : il constate que les magasins sont propres et bien organisés. Ensuite, le voyageur insiste sur l'élégance des magasins et leur attrait pour l'œil. La variété des produits locaux, les fruits et les légumes sont au centre de l'observation de l'auteur. Pour leurs couleurs attrayantes et « vernissées », ces produits méritent d'être remarqués. La galette, plus que toute autre chose, tient une grande place chez Lamartine, car son odeur et sa fraîcheur ainsi que son épaisseur sont différentes des galettes dont il a l'habitude. Elles sont, selon lui, si appétissantes qu'il se propose d'en goûter

³⁶⁹ Lamartine, op.cit., p. 69.

quelques-unes. Il souligne d'ailleurs qu' « *il y en a une innombrable variété pour les différentes heures et les différents repas du jour* »³⁷⁰. Chaudes et fraîches comme des « gaufres », et d'une saveur parfaite, elles ouvrent l'appétit du voyageur : « *nulle part je n'ai vu une si grande perfection de pain qu'à Damas* »³⁷¹ explique Lamartine. Il remarque, de plus, qu'il ne lui en coûte rien, car en France le prix du pain est très élevé par rapport à la Syrie. Au cours de sa visite au bazar de Damas, les ruelles le conduisent, en outre, aux ateliers de fabrication des chaises et des coffres. Lamartine s'attarde un instant sur cette « *grande industrie* ». Il explique que les coffres et les chaises sont fabriquées en bois rouge, magnifiquement sculptés et gravés d'arabesques. Il en achète d'ailleurs quelques-uns. Il est un autre aspect auquel Lamartine ne résiste absolument pas : les parfums orientaux mélangés à l'odeur du bois, de l'encens et des épices, qui emplissent le marché, sans oublier bien entendu la senteur magique du café et de la pipe, qui se répand devant les cafés arabes. Le café, en cours de torréfaction, attire particulièrement le visiteur. Attaché à donner de la Syrie l'image la plus proche de ce qu'il estime être la réalité, Lamartine s'évertue ainsi à décrire des scènes de la vie quotidienne telles qu'elles se présentent à ses yeux. Séduit par la concrétisation de tout un imaginaire oriental, Lamartine étudie minutieusement chaque scène et chaque détail.

Barrès mentionne, quant à lui, le bazar de *Meïdan* : « *je descends le long faubourg du Meïdan, sous un ciel d'immortelle jeunesse* »³⁷². À la vue des Bédouins et de leurs montures, « les chameaux », et sensible aux odeurs désagréables de ce « faubourg » oriental, Barrès apprécie peu le bazar « *un peu écœurant* »³⁷³. La présence des « *Arabes du désert* », qui incarnent pour lui « *la force animale* », se révèle un élément majeur de son dégoût du bazar. Il reconnaît toutefois que cette image des nomades peut présenter aussi « *une beauté éphémère, de barbarie fière et malpropre* »³⁷⁴. Dans la narration de sa promenade dans le Meïdan, Barrès ne cesse de développer des images de la vie des Arabes. Tout d'abord, au milieu de la foule, Barrès remarque comme son prédécesseur, la posture des négociants : assis sur

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Barrès, *op.cit.*, p. 142.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

l'estrade, taciturnes, en train de contempler le va-et-vient. L'auteur met de plus l'accent sur l'ardeur du soleil. Le promeneur attire également l'attention du lecteur sur la « *fourmilière des métiers* » qui animent ce bazar, et ce que Barrès appelle « *des milliers de petites scènes* » qui donnent vie à la ville. Enfin il note parmi les particularités de ce lieu, le bruit que font les passants d'un côté, et les vendeurs de l'autre, voire les interpellations des marchands. Le prince d'Orléans, l'auteur de *Damas et le Liban*, remarque que les marchands de Damas sont très insistants. Ils savent, selon lui, faire plus de « *commérag* » que de vente. Il explique aussi que ces commerçants ne prêtent guère attention aux clients. Il note cependant que, quand il s'agit des clients « *étrangers* », qui paraissent riches, les marchands se les disputent. Ils vont même jusqu'à se battre pour attirer cette catégorie de clients : « *Ici les compliments, pompeux préambules, les intermèdes de pipe et de café* »³⁷⁵, bien qu'ils soient ennuyeux et superflus, sont le fondement du commerce, car ils contraignent plus ou moins l'acheteur à mener à bien ses affaires. L'auteur conclut son observation en semblant réduire « *l'Orient pittoresque* »³⁷⁶ à son bazar, à ses jardins, aux cris nasillards des vendeurs, à cette foule bigarrée et aux cris des écoliers ainsi qu'à l'odeur de « *café mystérieux* ». Ici l'auteur s'interroge : si le pittoresque de l'Orient, qui a longuement charmé ses visiteurs, n'était qu'apparent où serait donc le charme ? Et il continue en ces termes la critique de la superficialité de l'exotisme oriental : « *Je redoute, pour mon compte, la séduction de ce plaisir trop facile* »³⁷⁷. De Vogüé, lui aussi, partage ce point de vue avec le prince d'Orléans, et ajoute que le bazar de Damas est sans surprise et manque d'« *un peu de variété* »³⁷⁸, à l'exception de la présence de quelques Persans et de quelques Juifs.

Guys s'attarde plus que les autres sur le bazar d'Alep. Commerçant lui-même, l'auteur excelle dans la description de ce spectacle et de ses scènes quotidiennes. Il montre tout d'abord la différence entre *les souks* ou les *balistans* et les bazars. Il explique que les bazars sont « *une continuation* »³⁷⁹ couverte des rues. Alors que les souks sont, en effet, de « *véritables marchés séparés et qu'on ferme le soir* »³⁸⁰. Cette

³⁷⁵ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 9.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

³⁷⁸ De Vogüé, op.cit., p. 82.

³⁷⁹ Guys, op.cit., p. 80.

³⁸⁰ *Ibid.*

confusion de dénomination était visiblement récurrente chez ses prédécesseurs. Puis l'auteur du *Derviche algérien* procède à un historique de l'affaiblissement considérable du commerce dans la ville d'Alep. Le consul souligne pourtant la grandeur du bazar d'Alep. Ville industrielle et commerciale ainsi que carrefour de caravanes, Alep possède un bazar dont l'étendue est relative à son importance présente et passée. Le voyageur fait allusion au nombre de marchés que le bazar intègre, à son opulence et à ses innombrables boutiques ; mais il souligne aussi le fait que cette notoriété commerciale dont la ville se vante, n'appartient plus qu'à un passé car ses boutiques et ses places sont tombées en ruine : « *Ces débris sont autant de témoins de la misère des temps présents* »³⁸¹. Au cours de son parcours dans le bazar, le promeneur note la présence de marchandises européennes, notamment en matière de produits industriels, tels que le mobilier et le textile. Par ailleurs, la déambulation dans le marché des comestibles le conduit à découvrir la diversité de ces produits orientaux dont les Aleppins se vantent. Mais le voyageur s'étonne ici, quand il découvre que chez les traiteurs arabes, les mets sont, contrairement à ce qu'il avait appris auparavant par ouï-dire ou par les Aleppins eux-mêmes, d'une qualité médiocre : « (...) *mais, comme je n'ai pu avoir de ceux-ci que des ragoûts très-communs, d'ailleurs fort mal préparés, je me suis promis de ne pas plus vanter la cuisine du bazar que sa pâtisserie.* »³⁸². Ce à quoi il ajoute qu'au bazar il est des boutiques dont la spécialité est le sorbet, ou comme il le nomme le « *heïtalié* ». Il souligne que les façades de ces boutiques sont attrayantes, du fait que les marchands les garnissent de « *plats et de vases de différentes formes, le tout d'une extrême propreté [...]. Ils ont d'ailleurs soin d'ajouter à la netteté de leurs vases, la plupart en belle porcelaine et en cristal, l'attrait des fleurs qui est si puissant sur les esprits orientaux.* »³⁸³. Pour Guys, cette subtilité des marchands et ces petites astuces sont un moyen efficace d'attirer tant les clients que les spectateurs et les voyageurs. Sa promenade s'arrête, enfin, sur les cafés syriens au charme particulier. L'auteur fait l'éloge des cafés et de la manière de préparer le café à Alep. Guys tient en fait le discours d'un connaisseur en matière de commerce.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 81.

³⁸² Guys op.cit., 342.

³⁸³ *Ibid.*

b) Les Khans.

Nous avons remarqué, chez certains voyageurs, une autre confusion : entre le *khan* et le *caravansérail*. Il est donc indispensable de préciser les similitudes et les différences entre ces deux établissements. D'une part, sur un plan architectural, le khan et le caravansérail présentent la même configuration et le même type de construction. D'autre part, ils ont la même fonction et la même utilisation. Ils sont d'ailleurs, similaires et indissociables l'un de l'autre, si ce n'est que le khan est souvent situé au centre des villes, adossé au bazar, son annexe. Alors que le caravansérail se situe, comme nous le montrent les voyageurs, en dehors des villes, sur les routes commerciales.

Guys précise que le « khan »³⁸⁴ ou « kan » est un type d'édifice qui s'est amplement répandu en Orient. Il ajoute qu'il est un des éléments caractéristiques des villes syriennes, et que c'est un bâtiment comprenant une cour rectangulaire sur laquelle ouvrent des pièces à usage de chambres, de magasins ou parfois d'ateliers. Dans les descriptions de ce bâtiment et de ses dépendances, le voyageur cherche à éclaircir la fonction et les divisions de cet établissement. Il note que le khan forme un enclos, comme les autres établissements publics dans les villes arabes. Malgré cet isolement et cette clôture, le khan demeure constamment, dans son fonctionnement, en relation avec toutes les activités commerciales de la ville. L'auteur constate aussi que ce double aspect lui permet de recevoir des étrangers et de les faire entrer dans les villes, tout en les maintenant à l'écart. L'auteur le range parmi les structures urbaines et sociales les mieux adaptées aux besoins de la ville et des négociants. Guys précise également que le khan appartient à l'État et que le khan constitue un espace où les caravanes pour la Mecque, la Perse et Bagdad font escale. Il montre, de plus, que c'est une espèce de « *fondouk ou caravansérail* » qui permet aux voyageurs et aux caravanes de se reposer. A cela, il ajoute que le khan, du fait de son mauvais état, ne permet de loger que les voyageurs pauvres. Il précise de plus que ses magasins ne sont employés que pour des marchandises « *grossières* ». Guys conclut en précisant que le khan d'Alep est, avec celui de Damas, le plus prestigieux de la Syrie, et que les deux khans présentent le même type de configuration et d'organisation urbaine.

³⁸⁴ Guys, op.cit., p. 342.

Le prince d'Orléans Albert Philippe, de son côté, se plaît à développer une image plus proche et plus vivante du khan. En déambulant dans le bazar de Damas, le voyageur note la présence d'un bâtiment adjacent au bazar. Il remarque une sorte de dépôt de marchandises où les commerçants stockent leurs cargaisons :

« Presque tous les négociants ont leur principal dépôt dans l'un des khans de la ville. Aisés à défendre contre le pillage, le vol ou l'incendie, ces khans offrent en outre de grandes facilités de charger et décharger les marchandises, puisqu'ils servent de point de départ et d'arrivée à toutes les caravanes. »³⁸⁵.

C'est chez Lamartine que nous trouvons les informations les plus précises à propos de la construction du Khan de Damas. Au milieu du bazar de Damas, le poète aperçoit un bâtiment grandiose couronné d'une coupole. Le voyageur découvre, par la suite, qu'il s'agit du « *kan d'Hassade-Pacha* »³⁸⁶. L'auteur considère cet établissement commercial comme le « *plus beau kan de l'Orient* ». La voûte formée par la coupole rappelle, selon lui, « *celle de Saint-Pierre de Rome* »³⁸⁷. Il note que cette coupole repose sur des piliers de granit, derrière lesquels se trouvent de nombreux magasins et des escaliers conduisant aux étages supérieurs, où les négociants louent leurs chambres et leurs bureaux d'affaires et déposent leurs marchandises. Le voyageur explique aussi qu'il y a des veilleurs qui assurent la sécurité de ces lieux jour et nuit et que l'on y trouve aussi de grandes écuries pour les chevaux des voyageurs. Lamartine repère, en outre, « *de belles fontaines, jaillissantes* » qui rafraîchissent indéniablement le kan. Ce kan lui fait penser à une « *espèce de Bourse du commerce de Damas* ». Il s'attarde sur la porte du kan, bel exemple d'art décoratif, l'arabesque ajoutant au bâti un aspect splendide qui attire l'attention de l'auteur :

« La porte du kan d'Hassade-Pacha, qui donne sur le bazar, est un des morceaux d'architecture moresques les plus riches de détails et les plus

³⁸⁵ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 10.

³⁸⁶ Lamartine, op.cit., p. 72.

³⁸⁷ *Ibid.*

grandioses d'effet, que l'on puisse voir au monde. L'architecture arabe s'y trouve tout entière. »³⁸⁸.

L'image du kan développée ici se révèle à l'inverse des autres récits, pittoresque et totalement positive dans toutes ses dimensions. Cependant Lamartine s'indigne de l'état dans lequel se trouve ce monument. Il précise en outre que la construction du kan ne remonte pas à plus que de quarante ans, que les kans sont une propriété des pachas, et que ce sont eux qui les gèrent et les administrent en prélevant, en conséquence, d'énormes impôts sur les négociants.

Quant au caravansérail que Poujoulat trouve, pour sa part « à moitié ruiné »³⁸⁹, il a pour fonction première le logement des voyageurs et des caravanes. Volney, pour sa part, préfère l'appeler « *kan, ou Kervan-sérai* »³⁹⁰. A l'encontre de Lamartine et des autres voyageurs, Volney précise que le kan se situe « *hors de l'enceinte de villes* ». Il décrit les compartiments de « l'hospice »³⁹¹ comme « *des cellules où l'on ne trouve que les quatre murs, de la poussière et quelquefois des scorpions.* ». Il ajoute que les voyageurs doivent se nourrir de leurs propres provisions et cuisiner avec les modestes ustensiles portatifs dont ils se sont munis pendant leur voyage. Barrès, de son côté, passe une nuit au caravansérail. Il évoque le manque d'hygiène et la présence d'animaux et d'insectes qui contribuent à l'infection de ces lieux et plus globalement à la saleté des villes.

I.4- Les animaux et l'hygiène.

1.4.1-Les animaux.

³⁸⁸ Lamartine, op.cit., p. 72.

³⁸⁹ Poujoulat, op.cit., p. 22.

³⁹⁰ Volney, op.cit., p. 282.

³⁹¹ *Ibid.*

En Syrie, les voyageurs-observateurs distinguent trois présences animales : celle des animaux domestiques (les chevaux, les chameaux et les moutons etc.), celles des animaux sauvages et celles des animaux errants en permanence (les chiens, les chats et les pigeons).

a) Les animaux domestiques.

1- Les chevaux.

Les voyageurs s'accordent pour affirmer que les chevaux sont les animaux les plus soignés et les mieux entretenus par les Arabes. Ils reconnaissent qu'ils ont une grande valeur chez ces derniers. Selon les voyageurs, le lieu idéal pour observer une grande variété de races de chevaux arabes, est le bazar, et plus précisément le marché des animaux. Guys, au cours de sa visite au bazar, a vu des chevaux, des chameaux, des moutons, des ânes et des mulets. Pour ce qui concerne les chevaux, il reprend un dicton arabe, qui met en valeur le cheval : « *Son dos est un talisman ; son ventre un trésor* »³⁹². Chez certains, son usage est limité au déplacement, chez d'autres, il va beaucoup plus loin que cela. Le cheval, tel qu'il est présenté dans les récits des voyageurs, représente autant l'honneur que la distinction sociale dans la société arabe du XIX^e siècle. Les voyageurs rapportent que c'était déjà le cas dans les sociétés préislamiques. Guys explique que les Arabes ne vendent pas leurs chevaux à leur véritable prix compte tenu de la valeur sentimentale qu'ils y attachent. Guys ajoute que les Syriens traitent leurs chevaux comme les Européens leurs chiens. Le cheval tient une place importante dans cette société autant que chez certains voyageurs, qui, comme, Lamartine et Poujoulat, éprouvent un amour particulier pour cet animal. Cette convergence apparaît dans la manière dont ils évoquent ce sujet avec une grande admiration. Dépassant les relations difficiles qu'il a entretenues avec les Bédouins, Poujoulat s'arrête devant cet animal rempli d'énergie, qui galope dans le désert. Cet amour s'exalte au moment où le voyageur aperçoit le cheval d'un chef de tribu

³⁹²Guys, op.cit., p. 342.

bédouine, au cours de son périple vers Palmyre. Il affirme que chez les Bédouins, « *la naissance d'un noble poulain est un plus grand sujet de joie et de félicitation que la naissance d'une fille de la tribu.* »³⁹³. A propos de l'amour des Arabes pour leurs chevaux, le narrateur écrit que les Arabes aiment leurs chevaux plus que leur femme. Il note, par ailleurs, qu'ils connaissent mieux « *la généalogie de leurs coursiers que celle de leurs propres ancêtres* »³⁹⁴. Il ajoute qu'ils ne les frappent jamais, ni avec un « éperon » ni avec « un fouet ». Au moindre signe « *le cheval s'élançe avec la légèreté du vent* », c'est ainsi que le coursier répond à son maître. Il remarque que les juments sont plus nombreuses que les étalons et rappelle que les Arabes préfèrent les juments car elles ne hennissent guère. Cette qualité est essentielle, aux yeux des Bédouins, notamment lors des expéditions nocturnes. Le voyageur indique que c'est aussi pour leur douceur qu'ils s'y attachent : en plein désert, les Bédouins peuvent les traire pour subvenir à leurs besoins. Les étalons, eux, sont vendus dans les villes. Dans ses descriptions physiques des chevaux, Poujoulat souligne la beauté de ces créatures :

« Akmed, fils de Méziede, montait le seul étalon de notre caravane ; ce cheval était admirable ; son œil sauvage lançait des éclairs ; son poil était brillant et noir comme l'ébène ; sa crinière était superbe ; il avait trois pieds blancs et une petite marque blanche sur le front. Je n'avais jamais vu un aussi bel animal ; c'était bien là ce coursier d'Arabie dont l'Écriture a tracé le portrait : ([le hennissement de ses naseaux est terrible. Il creuse du pied la terre, il s'égaie de sa force ; il vole au devant des guerriers ; il se rit de la peur, il ne la connaît pas ! il ne se détourne point de l'épée, il affronte les flèches, qui sifflent et le fer étincelant des dardes et l'éclair des javelots. Il écume, il frémit, il dévore l'espace, il tressaille d'aise au bruit de clairon. Il flaire de loin la bataille, la voix tonnante des chefs et les cris de victoire...]) »³⁹⁵.

³⁹³ Poujoulat, op.cit., p. 64.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Poujoulat, p. 65 : de l'Écriture sainte 2^e ch., p.39.

Lamartine, quant à lui, manifeste le même amour, plus ardent encore que celui de Poujoulat, pour les chevaux arabes. Il en achète d'ailleurs trois. Au fil de sa visite des châteaux des agas, il aperçoit des chevaux qui l'éblouissent. Il raconte que l'aga lui a montré son écurie qui contient une trentaine de chevaux de la race d'Arabie de Palmyre. L'auteur s'exclame : « *Rien de si beau ne s'était jamais offert réuni à mes yeux* »³⁹⁶. Il indique que les plus beaux chevaux du désert de Palmyre sont en général de « *très-haute taille* », que leur robe varie du gris sombre au blanc, que leur crinière est brillante comme « *de la soie noire* ». Il précise aussi que leurs yeux « *à fleur de tête* » sont de couleur marron foncé. Il n'oublie pas non plus de remarquer leur force et leur vitesse, ainsi que leur ample encolure. Lamartine ajoute que l'esprit des chevaux en Syrie est « *plus prompt et plus développé qu'en Europe* »³⁹⁷. Le cavalier Lamartine les étudie tous et les caresse afin de pouvoir acheter un cheval qui lui plaise. Son choix se fixe finalement sur un jeune étalon : « *je me décidai pour un jeune étalon blanc, de trois ans, qui me parut la perle de tous les chevaux du désert.* ». Il admire, non seulement les chevaux arabes du désert, mais aussi, leurs ornements et leurs harnais de cuir. Les colliers et les talismans que les chevaux portent, ainsi que leurs selles de bois et de cuir chez les agas, sont un élément important du pittoresque oriental pour les voyageurs.

2- Les chameaux.

Les chameaux ne fascinent pas autant les voyageurs. Les voyageurs ne mentionnent cet animal que lorsqu'ils évoquent les caravanes et les Bédouins. La mention du chameau se limite donc, dans les récits de voyage, à des séquences précises faisant référence au transport des marchandises dans le désert. Volney évoque ce moyen primitif mais néanmoins efficace de transport :

« *Le chameau est plus usité dans les plaines, parce qu'il consomme moins et porte davantage. Sa charge ordinaire est de sept cents cinquante livres* »

³⁹⁶ Lamartine, op.cit., p. 65.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 66

*de France. Sa nourriture est de tout ce que l'on veut lui donner, paille, broussailles, noyaux de dattes pilés, fèves, orge, etc.»*³⁹⁸

L'auteur rappelle encore la capacité du chameau à supporter les fardeaux les plus lourds sur de très longues distances. Il ajoute que cet animal, s'adaptant à la nature dans laquelle il vit, peut faire des trajets très longs sans jamais boire ni manger, et qu'il se ménage des réserves dans son système organique : ses organes mêmes se sont adaptés à la nature désertique. Volney rapporte que les chameaux sont lents et qu'ils ont « *une haleine cadavéreuse* »³⁹⁹. Guys précise, quant à lui, que les Bédouins exercent leur commerce dans la vente des chameaux et des chevaux. Chez Lamartine, le chameau apparaît aussi dans l'évocation du pèlerinage à la Mecque. Chez Poujoulat, l'image de l'Arabe est étroitement associée à son chameau. L'écrivain-voyageur remarque aussi que la littérature arabe fait une place à ce type de monture. C'est le cas des légendes d'*Antar ben Shadad*, qui, pour payer la dot de la femme qu'il aime, devait lui offrir deux cents chameaux.

b) Les animaux errants.

Les écrivains-voyageurs semblent généralement redouter les animaux errants. Les voyageurs manifestent leur vive répugnance à l'égard de ces animaux « errants » qu'ils croisent dans les rues des villes. Les chiens égarés, selon eux, se nourrissent des immondices et remplissent les villes. A la tombée de la nuit, les voyageurs notent que les chiens constituent un véritable danger, et qu'il devient alors risqué de sortir. Volney brosse un tableau burlesque où il associe le mode de vie de ces chiens errants à celui des Arabes qui vivent en communauté. Il mentionne avec dérision qu' :

« On est surtout choqué d'y voir une foule de chiens hideux qui n'appartiennent à personne. Ils forment une espèce de république indépendante, qui vit des aumônes du public. Ils sont cantonnés par

³⁹⁸ Volney, op.cit., p. 384.

³⁹⁹ *Ibid.*

famille et par quartiers, si quelqu'un d'entre eux sort de ses limites, il s'ensuit des combats qui importunent les passants.»⁴⁰⁰.

Ce mode de vie rappelle celui des milices et des brigands que l'auteur a dû voir ou dont il a entendu parler. Volney juge sévèrement cette situation. Il reproche aux Turcs et aux Syriens de ne rien faire pour trouver un remède à ce problème, qui importune les passants et les étrangers : « *Les Turcs qui versent le sang des hommes si aisément, ne les tuent point* »⁴⁰¹. L'auteur explique que les Syriens les laissent libres de circuler sous prétexte qu'ils participent à l'élimination de la saleté dans les villes, en se nourrissant des « *charognes* », qui emplissent les rues. Il affirme qu'il existe aussi des chacals qui se cachent dans les jardins, les cimetières et les décombres. Il en conclut que : « *dans un tel pays, la vie ne paraîtra sans doute ni sûre ni agréable* ». Cet aspect de la vie citadine retient aussi l'attention du prince d'Orléans, Albert Philippe. Tout comme ses prédécesseurs, le prince d'Orléans est rebuté par cette apparence misérable des chiens « *galeux couchés en travers du chemin* »⁴⁰². Barrès signale pour sa part, que la ville d'Alep est submergée par les chiens errants et enragés. Guys, qui parcourt quotidiennement la ville d'Alep, indique qu'elle est envahie par des animaux divers qui provoquent des épidémies. Parmi ces animaux, l'observateur évoque d'abord, comme tous les voyageurs, les chiens errants. Il affirme que ce phénomène participe à la dégradation des villes, du fait que ces animaux occasionnent des graves maladies pour les animaux domestiques et les hommes eux-mêmes. Il reconnaît toutefois une certaine utilité à ces hordes animales errantes : ils jouent le rôle de gardiens, leurs excréments sont utiles dans les tannerie et débarrassent la ville des charognes. Guys assimile d'ailleurs ces chiens errants aux « *cigognes d'Allemagne* » ou bien aux « *vautours en d'autres pays* ».

Guys constate par ailleurs que les pigeons couvrent le ciel d'Alep et que ces oiseaux bénéficient d'un soin particulier de la part des habitants. Ceux-ci veillent à les nourrir et à les loger. Selon le derviche algérien, ces oiseaux sillonnent le ciel des villes. L'État turc interdit aux habitants la chasse aux pigeons conformément à un précepte coranique. Guys note également que les Aleppins aiment élever des chats

⁴⁰⁰ Volney, op.cit., p. 225.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 282

⁴⁰² Le prince d'Orléans, op.cit., p. 9.

dans leurs logis. Il remarque qu'un grand nombre de ces chats sont eux aussi errants. Mais Guys rappelle que les musulmans aiment les chats parce que Mahomet demande dans un précepte de la *Sunna* de prendre soin de ces animaux. Le voyageur se montre surpris de l'affection des Syriens pour les chats. Il explique que cette affection se porte si loin qu'ils font des « legs » aux mosquées pour assurer l'entretien de ces animaux : « *je m'en suis assuré en visitant la mosquée Bahramié, et en voyant accourir les chats retraités à l'heure de distribution de viande de mouton qu'on leur fait chaque jour.* »⁴⁰³. L'auteur relève aussi qu'il existe une loi condamnant à une amende quiconque tue un chat. Guys rappelle de plus le danger que représentent les populations de rats. (Cette observation l'amène, par ailleurs, à réfléchir au sujet du fameux « *bouton d'Alep.* »), L'explorateur préconise fermement d'éviter tout contact avec ces rats destructeurs et dangereux : « *Si l'on se méfie d'eux, ils s'enflamment d'une telle colère que rien ne saurait résister à leur dents : ballots, caisses, barrique, tout est percé par eux pour entamer le contenu, et le détruire même* »⁴⁰⁴. Guys ajoute qu'à Alep existent des oiseaux de mer, que l'on appelle *les goélands*. Ces oiseaux envahissent le ciel d'Alep chaque fois que s'annonce un orage. Il est encore d'autres oiseaux : il s'agit des étourneaux qui forment des vols semblables à « *d'épais nuages* ». Enfin, en ce qui concerne les oiseaux, l'auteur fait mention de corbeaux qui affluent dans les rues.

Avant d'entrer dans la ville d'Alep, Barrès, pendant son séjour au caravansérail, déplore la présence massive des moustiques qui infestent les airs et les terres. Il fait le même constat pendant son séjour à Alep. Il finit par trouver les raisons de ce mal : les marécages, situés à proximité de la ville.

c) Les animaux sauvages.

Volney semble avoir souhaité mener à bien un inventaire exhaustif de la faune syrienne. Parmi les animaux sauvages, Volney a remarqué les gazelles et les chevreuils. Dans les marais et les montagnes, l'observateur aperçoit aussi des

⁴⁰³ Guys, op.cit., p. 341.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 344.

sangliers, mais « *moins grands et moins féroces que les nôtres* »⁴⁰⁵. Il évoque, par ailleurs, des loups, des cerfs et des daims. Il note la rareté des renards, mais remarque qu'en contrepartie, il y a une prodigieuse quantité d'espèces de chacals que les Syriens appellent traditionnellement « *ouâoui, par imitation de leur cri ; et en Égypte Dîb ou loup* ». Volney révèle, en outre, qu'en matière de gibier, les lièvres sont en quantité aussi abondante que les perdrix du désert. Il cite plus rapidement d'autres animaux comme les lapins, les colibris, les francolins et les pélicans.

1.4.2- L'hygiène.

En matière de salubrité et dans un souci de préservation de la santé, les voyageurs développent l'inventaire des risques et des dangers. La qualité de l'air et des eaux les préoccupe tout d'abord. Volney constate qu'en Syrie en général, les maladies les plus répandues sont la dysenterie, les fièvres inflammatoires et les fièvres intermittentes, qui sont la conséquence d'un régime alimentaire mal équilibré, caractérisé notamment par l'excès de mauvais fruits, non mûrs et de légumes crus. Il ajoute que les Syriens souffrent de maux d'estomac, pour les mêmes raisons. Il évoque également « la petite vérole » qui se répand en Syrie et qui peut devenir parfois mortelle. Volney constate que les eaux des fleuves et des puits sont souvent jaunâtres et sablonneuses, ce qui provoque certaines maladies. L'air est également, d'après l'auteur, un élément occasionnant des maladies dangereuses. En évoquant la question de la salubrité de l'air et de l'eau, Volney analyse un phénomène très répandu à Alep : *le bouton d'Alep*. Volney suggère que le facteur essentiel provoquant cette irritation épidermique, est l'air sec de la ville. Il développe cette explication, en montrant que bien qu'il soit « *très-salubre pour quiconque, n'a pas la poitrine affectée* »⁴⁰⁶, l'air sec et vif d'Alep cause en même temps une « *endémie* » : cette endémie est le bouton d'Alep, que le philosophe préfère appeler « *dartre d'Alep* ». Volney montre comment ce bouton se développe progressivement : « *c'est en effet un bouton qui, d'abord inflammatoire, devient ensuite un ulcère de la largeur*

⁴⁰⁵ Volney, op.cit., p. 303.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

de l'ongle »⁴⁰⁷. L'auteur précise que ce bouton, après s'être développé en un ulcère, perdure environ un an, et qu'il touche principalement le visage. En poursuivant ses observations, il remarque qu'au bout d'un an, et après que l'ulcère soit guéri, ce bouton laisse une cicatrice qui défigure le malade. Revenant aux causes de cette inflammation, l'auteur affirme également que les eaux d'Alep, et en particulier, celles qui viennent des villages voisins, sont aussi à l'origine de ce bouton. Poujoulat souscrit à cette analyse mais développe une explication plus ample. Le voyageur nomme cette maladie singulière d'Alep, tantôt « *Habab el-séné* »⁴⁰⁸, selon la dénomination arabe, tantôt « *le bouton d'Alep* » suivant l'appellation communément répandue chez les voyageurs. Poujoulat ajoute encore des détails : il montre que lorsqu'il s'agit d'un seul bouton, on l'appelle « *bouton mâle* », mais que quand, ils sont plusieurs, on le nomme « *bouton femelle* ». En ce qui concerne la manière dont ce bouton se développe et sa durée, Poujoulat approuve tout à fait l'évaluation de son prédécesseur Volney. Cependant, Poujoulat ajoute que les habitants d'Alep ne sont atteints qu'une seule fois dans leur vie et que les étrangers, restant plus d'une semaine à Alep « *n'échappent point à la maladie* ». Le voyageur reproche aux Aleppins ne pas trouver un remède à cette maladie. Ils jugent en effet que ce bouton est « *un excellent préservatif contre les maladies, comme un gage de santé* ». Pour Poujoulat, l'air ne peut pas provoquer une telle maladie. Il affirme que les eaux du village dénommé « *Hailan* » qui ravitaillent Alep, sont celles qui engendrent cette maladie singulière. Poujoulat considère que le désert ne présente pas ces dangers liés à l'insalubrité :

« (...) on peut observer que la vie de l'homme au désert n'est pas livrée à autant de maux que dans nos cités. Leurs jours sont plus calmes, leur âme n'est pas rongée, comme la nôtre, des soucis dévorants ; l'air de leur solitude est bien plus pur que l'atmosphère de nos cités [...], il y a si peu de malades et un si grand nombre de vieillards. »⁴⁰⁹.

Volney, bien avant Poujoulat, avait remarqué que les Bédouins sont plus résistants aux maladies. Il rapporte dans son récit le témoignage des voyageurs anglais

⁴⁰⁷ Volney, op.cit., p. 54.

⁴⁰⁸ Poujoulat, op.cit., p. 13.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 14.

Wood et Dawkins, qui notent, au sujet des Bédouins, que : « = [leur corps est sain et bien fait] ;[et la rareté des maladies parmi eux, prouve que l'air de Palmyre mérite l'éloge qu'en fait Longin, dans son épître à Porphyre. »⁴¹⁰. Les Arabes citadins sont, selon Volney, plus exposés aux maladies que les Bédouins et les paysans. Il note que la fréquence des hernies chez les Syriens citadins provient de « l'abus de l'huile »⁴¹¹. L'auteur va plus loin : il croit que le jeûne du Ramadan contribue à l'apparition de maladies chez les Arabes. Puisqu'il lui est interdit de manger du lever au coucher du soleil, le corps humain se prive ainsi des aliments indispensables à la défense du corps. Guys, de son côté, affirme que la ville de Lattaquié en 1828 a connu les ravages de la peste noire qui a décimé une partie de la population, dont le cheikh de la ville. Guys estime que la médecine chez les Arabes est encore, au moins jusqu'à cette époque, primitive, et que la moindre maladie, si elle touche la population, prend la dimension d'une catastrophe :

*« Hâtons- nous cependant d'ajouter que la Providence, mesurant le mal au degré de soulagement qui peut lui être apporté, n'a voulu livrer que très-rarement des maladies sérieuses aux expériences de ces empiriques. Ces principales maladies, les Arabes les divisent en quatre classes : bilieuses, glaireuses, sanguines et nerveuses. »*⁴¹²

La question de la santé dans la population syrienne se trouve ainsi posée par les écrivains-voyageurs. Les maladies, si peu nombreuses et si peu dangereuses qu'elles peuvent paraître, n'étaient sans doute que le résultat de la frugalité voire de la disette, qui touchaient toute la population. Les voyageurs, malgré leurs diverses opinions, ne découvrent, en fin de compte, que les aspects hygiéniques que nous venons d'évoquer plus-haut. La population syrienne n'était pas non plus préservée de toutes les maladies, car l'apparition de la peste en 1828 a menacé la société entière. Ici, il reste à rappeler que, par delà les espaces ruraux ou citadins visités, la société syrienne, dans toutes les ethnies qui la composent, est l'objet des observations minutieuses des voyageurs européens. Dans quelle mesure les voyageurs européens

⁴¹⁰ Volney, op.cit., p. 171.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 97.

⁴¹² Guys, op.cit., p. 328.

ont-ils mené ces observations et études sans préjugés sur la société syrienne ? L'ont-ils vue à travers le regard déjà établi des Européens ou ont-ils pu s'affranchir de ce regard ? Il importe donc d'envisager la société syrienne avec ses mœurs, ses croyances et ses traditions telles que les écrivains-voyageurs les ont appréhendées et interprétées.

II. Deuxième partie :

Les représentations des peuples de
Syrie.

II. Les représentations des peuples de Syrie.

L'évocation des voyageurs en Syrie par Jean Claude Berchet nous a tout d'abord interpellé. Jean-Claude Berchet, critique et anthropologue contemporain, a consacré une étude particulière aux voyageurs en Orient. Dans l'introduction de son *Voyage en Orient*, l'anthropologue traite avant tout du regard des voyageurs en Orient sur les mœurs et coutumes. Il présente en ces termes l'image préétablie que les voyageurs ont redoublée pendant de longues années : « *Les institutions, les mœurs sont empreintes de la même immobilité. On continue de suivre les anciennes coutumes, sans voir aucune raison de les modifier* »⁴¹³. L'auteur laisse aussi percer ses réserves à l'adresse des voyageurs, qui n'ont guère essayé de modifier ces représentations anciennes de l'Orient. Cette attitude critique semble en un sens rejoindre celle d'Edward. Said qui, dans son ouvrage *l'Orientalisme*, rappelle que Galland, déjà en son temps, confirma les idées reçues, jadis véhiculées par son prédécesseur, Barthélemy d'Herbelot, dans sa *Bibliothèque orientale*. L'auteur de *l'Orientalisme* regrette en effet que Galland ait considéré que d'Herbelot avait répondu à ce que la société occidentale attendait et que cette bibliothèque soit seulement « *utile et agréable* » : « *Je pense qu'il voulait dire que la bibliothèque n'essayait pas de modifier les idées reçues sur l'Orient. Car l'orientaliste confirme l'Orient aux yeux de ses lecteurs ; il ne cherche jamais, ne souhaite jamais ébranler des convictions déjà solides* »⁴¹⁴. Said pense que les voyageurs du XIX^e siècle ont

⁴¹³ J.-C. Berchet, *Le voyage en Orient Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, introduction, chronologie, notices biographiques et index de J.-C. Berchet, Paris, édi., Robert Laffont, 1985, p.19.

⁴¹⁴ Edward W. Said, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'américain par Catherine Malamoud ; préf. de Tzvetan Todorov ; postf. de l'auteur, trad. par Claude Wauthier. Édition : Nouv. éd. Augm., Paris : Éd. du Seuil, 1997, p. 82.

institutionnalisé une certaine interprétation des mœurs orientales, en composant des tableaux qui ne se fondent pas sur des études objectives et scientifiques :

« Des « images » de l'Orient comme celles-ci sont des images en ce sens qu'elles représentent ou tiennent lieu d'une très vaste entité, trop diffuse sans cela, qu'elles permettent de saisir ou de voir. »⁴¹⁵

Il faut en effet constater que la plupart des voyageurs ont suivi les conseils de leurs prédécesseurs pour réussir leur périple. *Les Instructions scientifiques pour les voyageurs*⁴¹⁶, ouvrage de Silvia Collini et Antonella Vannoni, distingue un certain nombre de priorités pour les voyageurs : « 19- Il n'est pas moins curieux ni moins utile de connaître les coutumes des habitants, leurs maisons ou habitations, leurs arts, leurs vêtements, leurs prérogatives particulières, etc. »⁴¹⁷. Il apparaît donc que l'entreprise même du voyage se trouvait subordonnée à des règles et des conseils établis par les précédents voyageurs, ainsi qu'à des représentations préétablies, véritables clichés parfois. Ces idées reçues n'ont toutefois pas laissé indifférents certains voyageurs. Elles sont en effet parfois réfutées par certains écrivains-voyageurs qui voyagent à la recherche, non seulement de l'exotisme et de l'inconnu, mais aussi de la vérité.

Au XIX^e siècle, les voyageurs s'attardent généralement sur les mœurs orientales⁴¹⁸. Néanmoins, malgré l'intérêt que la littérature de voyage du siècle des Lumières a témoigné pour les populations de l'Orient méditerranéen, les appréciations des voyageurs révèlent souvent leurs préjugés. Leur éducation et leurs intérêts influencent leur vision tandis que les contacts limités avec les Orientaux, notamment

⁴¹⁵ Edward W. Said, op.cit., p. 83.

⁴¹⁶ Collini et Antonella Vannoni, *Les instructions scientifiques pour les voyageurs XVII^e-XIX^e siècle*, édition, Version française actualisée, texte numérique, Paris ; Budapest ; Torino : l'Harmattan, DL 2005.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹⁸ Apostolou, Irini. *L'orientalisme des voyageurs français au 18^e siècle : Une iconographie de l'Orient méditerranéen*. Préface de François Moureau. Éd., Paris : PUPS (Presses Universitaires de Paris), DL 2009. 1 vol. Du croquis à la peinture à l'huile, resté à l'état original ou diffusées par l'intermédiaire de la gravure, seules ou en conjonction avec le récit viatique, les images du voyage en Orient véhiculent une image riche en contrastes et souvent ambivalente.

les musulmans, rendent difficile une connaissance approfondie du monde oriental. Récits et images mobilisent donc des portraits et des scènes qui relèvent le plus souvent des stéréotypes.

Les voyageurs évoquent souvent le caractère et le physique exotiques des populations de l'Orient, mais ils délaissent en général les particularités de chaque individu. En effet, la présentation de l'Oriental est plus une exposition des différences et des ressemblances avec l'Occidental pour tout ce qui se rapporte aux caractéristiques physiques, aux vêtements, aux manières, aux mœurs, au gouvernement et à la religion, que la transcription attentive d'une réalité nécessairement plurielle et diverse.

II.1- Le cosmopolitisme syrien dans les récits de voyage.

Si la diversité au sein d'une population est un marqueur du cosmopolitisme, la Syrie est bel et bien cosmopolite et ce, depuis fort longtemps, car cette contrée, depuis au moins l'époque hellénistique, est multi-religieuse, multi-linguistique, multiethnique et, de ce fait, multiculturelle. Or les voyageurs envisagent cette pluralité tout autrement : la pluralité des composantes dans une population n'implique pas forcément un cosmopolitisme réel dans la mesure où, des communautés extrêmement diverses peuvent très bien vivre dans une même ville, mais en menant des vies parallèles, sans se mélanger socialement ou culturellement, et sans entretenir ou partager des objectifs ou des intérêts communs qui dépasseraient leurs clivages et leurs divergences. Il s'agit alors de la simple coprésence de différents groupes communautaires dans un lieu donné, tandis que le cosmopolitisme, de par sa définition, implique une véritable cohabitation des membres de divers groupes où un certain nombre de leurs préoccupations, que ce soit dans le domaine intellectuel, commercial, politique ou autre, s'entrecroisent, et où des échanges entre des personnes de groupes hétérogènes sont la norme. Toutefois, l'absence des échanges dans une société composite n'est nullement évidente, car Arabes ou non Arabes,

Musulmans, Chrétiens ou même étrangers, les habitants d'un même pays mènent généralement aussi bien leurs affaires que leur vie privée en tissant de solides relations de voisinage ou de commerce.

Plusieurs raisons, sociologiques, économiques et politiques, ont poussé les voyageurs à remarquer ce cosmopolitisme au sein de la société syrienne. Le monde du commerce et de l'économie représente, bien entendu, l'espace habituel, dans les grandes villes syriennes, où les individus venant de différentes communautés se rencontrent quotidiennement, passent des heures ensemble, non seulement pour échanger des marchandises, mais aussi dans le cadre de réseaux de convivialité formés au fil des années, voire sur plusieurs générations, tissant et renforçant ainsi des réseaux amicaux entre des individus et leurs familles. Ces échanges se fondent souvent sur des relations entre personnes d'origines religieuses diverses et de statuts socio-économiques différents, depuis les propriétaires de boutiques ou d'entreprises jusqu'aux ouvriers.

Il nous reste à savoir comment cette population, dans sa diversité ethnographique et religieuse, a été présentée dans les œuvres de nos voyageurs. Ceux-ci ont, avant tout, subdivisé les peuples syriens en plusieurs catégories, suivant leur ethnie et leur religion. Il faut noter qu'ils établissent généralement d'abord une triple distinction : pasteurs, paysans et citadins.

Volney analyse, tout d'abord, cette division sur un axe historique, qui remonte à plus de deux mille cinq cents ans. Il souligne le fait que la Syrie a subi de multiples invasions qui ont favorisé le mélange des ethnies :

*«Ainsi que l'Égypte, la Syrie a dès long-temps subi des révolutions qui ont mélangé les races de ses habitans, [...]. D'abord, ce furent les Assyriens de Ninive, qui ayant passé l'Euphrate l'an 750 avant notre ère, s'emparent en soixante années de presque tout le pays qui est au nord de la Judée... ».*⁴¹⁹

⁴¹⁹ Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, édition Bossong Frères, Paris 1822.

Puis, ce sont les Chaldéens de Babylone qui, ayant détruit impitoyablement cette puissance, lui succèdent. La disparité des peuples syriens trouve ainsi une explication rationnelle chez Volney. Ces successions conflictuelles des cultures et des peuples se retrouvent sur un registre philosophique dans l'œuvre de Volney, lequel envisage cette réalité par une pré-lecture approfondie des récits des voyageurs qui l'ont précédé. Partant de notre ère, le philosophe suggère que la terre sainte a connu avant tout une série d'invasions. Les tribus arabes qui se réunissent « *sous l'étendard de Mahomet* » occupent la Syrie, pour : « *plutôt la dévaster* », comme le précise Volney.

Les conflits et les déchirements entre musulmans qui suivent la période du califat, (entre Abbassides et Omeyyades ou Fatimides), événements sur lesquels Volney met l'accent, pourraient nous montrer, non seulement la ségrégation effectuée au sein de la communauté musulmane à l'époque, mais éclairer aussi certains points fondamentaux et répondre aux questions de la raison de cette division inhérente à la religion musulmane. Volney, pour conclure, met l'accent sur le conflit entre Mamelouks et Turcs : la Syrie devient enfin une province ottomane. Les études de ce type sont nombreuses, mais, celle de Volney est argumentée historiquement, même si les stéréotypes y trouvent aussi leur place. Lamartine reconnaît d'ailleurs l'exactitude des études ethnologiques de Volney dans lesquelles il décrit les peuples syriens. Cependant, certains points de ces études sont mis en doute par Poujoulat.

L'on trouve également une étude analytique des autres communautés religieuses : les Chrétiens et les Juifs, sont l'objet d'une présentation dans le *Voyage en Egypte et en Syrie*. Volney tente de dégager les raisons qui ont conduit à cette combinaison de peuples hétérogènes, cohabitant sous la souveraineté de la Porte ottomane. Cette étude va ouvrir la voie à une réflexion épistémologique sur cette société, sa genèse et son devenir. Volney caractérise en ces termes- qui sont à la fois ethniques et historiques- la combinatoire des populations syriennes :

: « *On peut en faire trois classes principales :*

- 1) *La postériorité du peuple conquis par les Arabes, c'est-à-dire les Grecs de Bas-Empire.*
- 2) *La postériorité des Arabes conquérants.*

Le peuple dominant aujourd'hui, les Turks ottomans. »⁴²⁰

Cette catégorisation fondée sur un axe rétrospectif et chronologique, exige une subdivision à l'intérieur de chacune des classes. Pour cela, l'auteur débute par la première classe qui représente la communauté chrétienne de Syrie. Celle-ci est constituée théoriquement à l'origine des Grecs qui représentent une minorité au sein de la population syrienne. Puis, les Arabes qui habitent ce territoire actuellement sont divisés, eux aussi, chez Volney, en plusieurs strates. Cette catégorie, représentative de la communauté musulmane, constitue statistiquement la majorité présente sur toute l'étendue de la Syrie. Volney rappelle que la communauté chrétienne d'origine grecque se subdivise aussi :

«1- En Grecs propres, dits vulgairement schismatiques, ou séparés de la communion de Rome.

2-En Grecs latins, réunis à cette communion.

3- En Maronites ou Grecs de la secte du moine Maron, ci-devant indépendants de deux communions, aujourd'hui réunis à la dernière. »⁴²¹

Quant aux Arabes, Volney les divise ainsi :

« 1) En descendants propres des conquérants, lesquels ont beaucoup mêlé leur sang, et qui sont la portion la plus considérable.

2) En Motouâlis, distincts de ceux-ci par des opinions religieuses.

3) En Druzes, également distincts par une raison semblable.

4) Enfin, en Ansârié, qui sont aussi dérivés des Arabes. »⁴²²

A ces derniers Volney ajoute d'autres communautés ethniques, souvent considérées comme Arabes, mais distincts par leur mode de vie oscillant entre sédentarité et nomadisme : ce sont les Arabes bédouins, les Turkmènes et les Kurdes.

⁴²⁰ Volney, op.cit., t.1, p.334.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

Cette distinction des peuples de Syrie conduit à l'appréhension de leurs mœurs, de leurs traditions, de leurs religions, de leur éducation et de leur mode de vie. Il importe d'analyser la façon dont les voyageurs ont envisagé cette problématique dans la narration de leurs ouvrages. Il faut rappeler de plus que les Syriens sont en outre globalement divisés en trois catégories : les pasteurs, les « fellahs » ou paysans et les citadins.

II.1.1- Les peuples pasteurs.

Les populations de pasteurs, pour leur part, comprennent toutes les communautés qui parcourent les territoires stériles, les montagnes syriennes et le désert. Volney précise que ces pasteurs sont souvent des Turkmènes, des Kurdes et des Bédouins. Ces derniers notamment: « *n'ont pas de demeures fixes, mais, ils errent sans cesse avec leurs tentes et leurs troupeaux dans les districts limités dont ils se regardent comme les propriétaires* »⁴²³.

a) Les Turkmènes.

Il se peut que Volney soit le premier et le seul voyageur qui ait consacré dans son récit un chapitre à ce peuple, qui a toujours été oublié dans les récits des voyageurs précédents et même contemporains. D'après les estimations de Volney, on peut compter environ « *trente mille Turkmans errants dans le pachalic d'Alep et celui de Damas* ». Le voyageur ajoute qu'ils sont originaires de « *ces peuplades tartares* », qui se répandent dans les plaines de l'Arménie. L'auteur examine leur langue et écrit que « *leur langue est la même que celle des Turks* ».⁴²⁴

⁴²³ Volney, op.cit., t.1, p. 334.

⁴²⁴ *Ibid.*

Il juge étonnant que, bien que leur terre soit riche de pâturages, leur « *genre de vie* » ressemble étroitement à celui des Arabes bédouins. Il note que chaque groupe a un chef, qui mène et gère les affaires de ses sujets. Ceux-ci sont généralement armés. Leurs femmes se chargent des tâches ménagères. Quant aux hommes « *toute leur préoccupation est de fumer la pipe et de veiller à la conduite de troupeaux : sans cesse à cheval, la lance sur l'épaule, le sabre courbe au côté, le pistolet à la ceinture, ils sont cavaliers vigoureux et soldats infatigables.* »⁴²⁵. Volney accorde plus d'importance à leurs mœurs qu'à leur appartenance religieuse qu'il estime musulmane. Il les présente comme d'autant moins fanatiques qu'ils sont peu pratiquants et qu'ils s'intéressent peu aux cérémonies religieuses. Le voyageur affirme que les Turkmènes n'ont pas la réputation d'être voleurs « *comme les Arabes* ». Cette qualité plaît à Volney qui souligne le fait qu'ils ne se sont pas écartés de la générosité et de l'hospitalité traditionnelles des Arabes. Il note également qu'ils sont éloignés de « *la corruption des habitants des villes* »⁴²⁶.

b) Les Kurdes.

Les voyageurs rappellent généralement que les Kurdes sont le deuxième peuple sédentaire qui parcourt les montagnes syriennes à la recherche de pâturages. Lamartine croise une de ces tribus kurdes pendant ses pérégrinations en Syrie⁴²⁷. Le tableau que dresse Lamartine de cette tribu est pittoresque : « *En un instant, nous fûmes cernés par cinq ou six cents Arabes d'un aspect étrange.* ». Le voyageur ne manque pas d'observer la physionomie et les vêtements de ces hommes errants dans la forêt :

« *Les chefs revêtus de magnifiques costumes, mais, sales et en lambeaux, s'avancèrent vers nous, à la tête de leurs musiques, ils s'inclinèrent et nous firent des compliments en apparence très respectueux, mais, que*

⁴²⁵ Volney, op.cit., t.1 p. 342.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 344.

⁴²⁷ Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, nouvelle édition, C. Gosselin : Fume Pagnerre, 1847 : Lamartine est accompagné de sa fille Julia quand il croise dans la forêt une tribu kurde. p. 449.

*nous ne pûmes comprendre. Leurs gestes et leurs clameurs, accompagnés des gestes et des clameurs de la tribu toute entière, nous aidèrent à interpréter leur parole. Ils nous priaient et nous forcèrent, pour ainsi dire, de les suivre dans l'intérieur de la forêt, où leur camp était tendu : c'était une des tribus kurdes qui viennent des provinces voisines de la Perse, passer l'hiver, tantôt dans les plaines de la Mésopotamie, aux environs de Damas, tantôt dans celles de la Syrie.»*⁴²⁸

Nous pouvons déjà percevoir les marques de l'éthique de ce peuple au travers de cette scène que Lamartine choisit de mettre en exergue : ici l'hospitalité et la générosité sont transparentes. Lamartine insiste sur le caractère primitif des usages de ce peuple. Les observations sont réciproques entre l'observateur et les hommes observés. Lamartine, accompagné de cette foule de nomades et de cette musique « sauvage », amplifiée par les cris des hommes, remarque que cette communauté est redoutable car ils sont tous armés, hommes, femmes et enfants. Il estime qu'ils sont plus redoutables que les Arabes et que l'on peut légitimement craindre leurs invasions. L'observateur les qualifie d'ailleurs de « *Bohémiens armés de l'Orient* ». Bref, cet ensemble d'individus « *qui nous regardait avec une curiosité moitié rieuse, moitié féroce* », semble le perturber. Même quand il est arrivé au camp, les enfants le suivent avec des regards insistants. L'hospitalité chez les Kurdes exige que l'hôte soit accueilli sous la tente du chef de la tribu, où il est servi à l'orientale : « *Les esclaves du cheik nous présentèrent la pipe et le café : les femmes de la tente apportèrent du lait de chamelle pour Julia* ». Quant à l'organisation de la tribu, Lamartine a pu se rendre compte de « l'autorité absolue » des cheiks.

Lamartine écrit que les tentes, installées dans des clairières, ont été confectionnées avec une « toile noire » de poils de chèvres, sont attachées au tronc des arbres par une corde, et fixées par des piquets, ce qui les différencie de celles des Bédouins. Ces tentes dépourvues de meubles, abritent cependant des fusils et des sabres. Le sol est recouvert de nattes et tapis.

La description du physique et du costume de ces Kurdes n'a point échappé à l'œil de Lamartine qui est fasciné par la beauté des vêtements et des accessoires. Les

⁴²⁸ Lamartine, op.cit., p. 449.

hommes lui paraissent : « *grands, forts et beaux et bien faits* »⁴²⁹. Il indique par ailleurs que leurs habits, quoique sales et négligés, ne présentent aucun signe de misère, ni de pauvreté : des vestes, des pelisses filées d'or et d'argent, tissées en soie bleue, avec parfois de riches fourrures. Le voyageur remarque avec enthousiasme la beauté des femmes kurdes : « *Les femmes n'étaient ni enfermées, ni voilées : elles étaient même à demi nues, surtout les jeunes filles de dix à quinze ans* »⁴³⁰. Cette évocation renvoie à la question de l'enfermement de la femme orientale, qui a été évoquée dans l'ouvrage de Colette Julliard *Imaginaire et Orient, l'écriture du désir*. Dans cette étude, Colette Julliard note que « *chez Lamartine, pudeur, respect ou aveuglement volontaire, l'enfermement des femmes n'est jamais jugé.* »⁴³¹. Lamartine décrit avec précision le costume des femmes Kurdes rencontrées : il signale qu'elles portent « *un pantalon à large plis, qui laissait les jambes et les pieds nus. Le haut du corps était couvert d'une chemise de coton ou de soie serré par une ceinture et laissant la poitrine et le cou découverts, [...]. Elles ne montraient aucun embarras de nos regards, aucune pudeur de leur presque nudité.* »

Les femmes kurdes portent en outre des bracelets en argent à leurs chevilles. Elles utilisent le « *henné* » pour se teinter les orteils et les doigts. Lamartine note que cet usage est largement répandu en Syrie.

Volney, quant à lui, les nomme « Kourdes ». A l'encontre de Lamartine, il affirme que le peuple Kurde, en tant que tel, a un territoire fixe : « *Leur pays originel est la chaîne des montagnes d'où partent les divers rameaux du Tigre* »⁴³². Ce pays est le Kurdistan ou, comme le désigne Volney, « Koud-estan ». Volney précise que ce peuple a subi une émigration forcée par les Turcs qui convoitaient les richesses naturelles de leur pays. Volney se réfère à des voyageurs, tels que Niehbure qui débarque au Kurdistan en 1769, ainsi qu'au philosophe de l'antiquité Xénophon qui rapporte que ce pays « le Kard-uques » a repoussé la puissance armée du roi perse. Volney évalue la population Kurde à « *cent quarante mille hommes armés* ». L'auteur du *Voyage en Egypte et en Syrie*, relève les différences entre les Kurdes et les Turkmènes : il note que les Turkmènes dotent leurs filles pour les marier alors qu'a

⁴²⁹ Lamartine, op.cit., p.146.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ Colette Julliard, *Imaginaire et Orient, l'écriture du désir*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1996, p. 56.

⁴³² Volney, op.cit., p. 345. Le Tigre prend sa source au Kurdistan.

contrario, les Kurdes : « *ne les livrent qu'à prix d'argent* ». Les Kurdes se livrent au brigandage, alors que les Turkmènes s'en abstiennent. Les sens de la noblesse et de la galanterie caractérisent les Kurdes, ce qui les différencie des Turkmènes. Volney souligne la superficialité de leur appartenance à la religion musulmane. Les Kurdes qui se prétendent musulmans n'ont en fait ni rituels ni cérémonies. Ils circulent dans les montagnes, situées aux environs de Damas, et dans les zones montagneuses du pachalik d'Alep. Un autre groupe Kurde qui occupe la ville de Dierbaker, adore, selon Volney, Satan. Le voyageur introduit par là même une distinction supplémentaire : les Kurdes qui adorent le « Chaitân » se nomment selon lui « Yézidiés ». Les Yézidiés « *honorent le Chaitân, ou le Saton, c'est-à-dire, le génie, ennemi (de Dieu)* »⁴³³. Volney affirme que la langue kurde, qui comporte plusieurs dialectes mêle à la langue persane des mots arabes et chaldéens. Le persan en reste, selon lui, le principal élément. Volney souligne, de plus, le fait que leur alphabet est purement persan.

c) Les Yézidiés.

Volney considère ce peuple comme une branche des Kurdes. Les Yézidiés sont, selon lui, adorateurs de Satan. Barrès, consacre pour sa part un chapitre aux Yézidiés⁴³⁴. Il considère cette communauté comme une entité à part entière, sans rapport avec les Kurdes. Barrès s'entretient avec un prêtre du nom de Manès à propos de l'étrangeté de ce peuple et de sa liturgie singulière. Il note que les Yézidiés occupent la ville de Mossoul. Au sujet de leur dogme, il s'étonne qu'il y ait encore des peuples qui accordent foi à des croyances et des pratiques aussi archaïques. Il rapporte que son interlocuteur a été le témoin oculaire de leurs rites religieux : « *J'ai vu les Yézidis adorer le démon. Ils en ont peur et le flattent.* »⁴³⁵. Ils nomment ce démon « le Roi Paon », en se référant à la tradition biblique et coranique qui rapporte que le démon s'est incarné dans un paon pour s'introduire au paradis. Barrès

⁴³³ Volney, op.cit., p. 345.

⁴³⁴ Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, édit, Plon-Nourrit, Paris, 1923, t. 2, p. 162.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 165.

rencontre un jeune yézidi, converti au Christianisme, résidant dans un couvent libanais. Au cours de son entretien avec lui, Barrès note que les Yézidis pensent que Dieu et le démon ont créé de concert le monde et qu'ils se réconcilieront « un jour ». Il ajoute, au sujet de leur croyance « saugrenue », qu'après leur mort, selon eux les âmes des Yézidis montent au ciel, tandis que les « *autres incroyants musulmans ou juifs, descendent en enfer* »⁴³⁶. En outre, Barrès note que certains d'entre eux croient à la transmigration de l'âme et à la métempsycose. Alors que d'autres « *n'admettent pas* » cela et croient que l'âme est une substance « *éthérée et volatile* ». Poursuivant son enquête, l'auteur étudie leurs fêtes. Il évoque notamment la grande fête de la première semaine d'avril. L'auteur note également les pratiques obscènes des Yézidis pendant la fête de Cheik Mohamed. Au terme de cette fête, les Yézidis hommes et femmes se mêlent, et après avoir éteint les lumières, « *on se livre à toute espèce de désordre* »⁴³⁷. Ces pratiques se juxtaposent à une liturgie consacrée au Soleil. Barrès s'attarde aussi sur la célébration annuelle de « la Nativité » : une fête au cours de laquelle les Yézidis « *allument de grands feux dans lesquels ils jettent du raisin sec, des dattes, du sucre* ». Les enfants, ensuite, sautent par-dessus les flammes. Dans leur culte manifestement synchrétique, le voyageur mentionne le jeûne de trois jours destiné au « *ouely ou saton* »⁴³⁸. L'auteur note d'ailleurs que les Yézidis honorent le Christ et la Sainte Vierge, tout comme l'« *ouely* »⁴³⁹. Barrès s'enquiert de certains points qu'il juge essentiels comme le mariage, le divorce et la magie : il remarque que les Yézidiés sont polygames et qu'il leur est « *défendu de s'asseoir ou dormir sur les nattes* ».

d) Les Bédouins.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁴³⁸ Le mot *ouely* ou *waly* désigne le chef spirituel et théologique de ce regroupement synchrétique.

⁴³⁹ *Ouely* : mot qui veut dire Saint.

Chez Volney comme chez les voyageurs ultérieurs, tels que Lamartine et Poujoulat, les Bédouins forment un peuple paradoxalement à la fois sédentaire et nomade. Ce sujet est souvent débattu par les voyageurs. Poujoulat est le seul voyageur du XIX^e siècle, qui a procédé à une distinction entre deux groupes de Bédouins. Mais, avant lui, le voyageur suisse Burckhardt avait opéré la même différenciation. Selon Poujoulat, les Bédouins se divisent en Anézés et Alh-el-chémal. Le voyageur indique que les Anézés sont plus nombreux et plus riches que les seconds. Les Bédouins sont un objet privilégié d'études et d'observation pour Volney. Le philosophe établit tout d'abord une distinction entre les arabes bédouins, les « pasteurs » et les arabes cultivateurs, les « fellahs ». Il souligne que les Arabes cultivateurs sont sédentaires et soumis à des gouvernements réguliers. Ce sont, entre autres, les habitants « *de l'Yémen, et tels encore sont les descendants des anciens conquérants, qui forment, en tout ou en partie, la population de la Syrie et de l'Égypte et des états barbaresques.* »⁴⁴⁰. Le second groupe bédouin a un mode de vie nomade et par là même très variable. Volney souligne le fait que leurs mœurs sont étroitement liées à leur « genre de vie » : ils vivent en mouvement en « *transportant sans cesse leurs tentes d'un lieu à l'autre* », sans être soumis à un pouvoir extérieur. Cette manière de vivre, suscite la curiosité de Volney et le conduit à mener une recherche particulière : « *Ils ont une manière d'être, qui n'est ni celle des peuples policés, ni celle des sauvages, qui par cela même mérite d'être étudiée.* »⁴⁴¹. Il faut rappeler ici que le propos littéraire, chez Volney, est presque oblitéré au profit de ses considérations philosophiques. L'auteur fonde ses investigations sur un structuralisme social qu'il pense adapté à l'appréhension de ce groupe ethnique. De prime abord, le voyageur explore l'organisation sociale des tribus : « *Quoique divisés par sociétés ou tribus, indépendantes, souvent même ennemies, on peut les considérer tous comme un même corps de nation.* ». Il se montre également attentif, au fait linguistique, à la langue parlée des Bédouins. Volney est le premier à développer ces considérations sur le parler des Bédouins. L'auteur fait preuve de ses compétences philologiques et linguistiques en reconnaissant facilement les similitudes de la langue des Bédouins dans tout le Sahara aussi bien africain que moyen-oriental. Les racines de l'Arabie se

⁴⁴⁰ Volney, op.cit., t. 2, p. 349.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 350.

situent précisément dans cette ethnie à laquelle on doit la dénomination d' « Arabes » :

« Ce n'est pas sans raison que les habitants du désert se vantent d'être la race la plus pure et la mieux conservée des peuples arabes : jamais en effet ils n'ont été conquis ; ils ne se sont même pas mélangés au conquérant ; car les conquêtes dont on fait honneur en leur nom en général, n'appartiennent réellement qu'aux tribus de l'Hedjaz et de l'Yémen : celles de l'intérieur des terres n'émigrèrent point lors de la révolution de Mahomet »⁴⁴².

Volney a, sans doute, procédé à une lecture anachronique et erronée des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun⁴⁴³, car ce dernier avait affirmé dans son œuvre que les Bédouins de l'Arabie vinrent du Yémen du nord ou de l'Hedjaz lors d'une sécheresse qui avait frappé la région. De plus ce sont les Bédouins qui se sont convertis les premiers à l'Islam. Il s'avère néanmoins que ces tribus ne se sont peut-être pas mêlées avec d'autres conquérants, du fait qu'elles n'avaient pas d'autres territoires que le désert. Mis à part cela, si nous comparons les thèses d'Ibn Khaldoun avec celles de Volney, nous constatons des convergences sur plusieurs questions, en particulier sur la question de l'origine des Bédouins, et de leur langue, ainsi que sur la géographie et la topographie de la Syrie et de l'Arabie.

Poujoulat étudie plus précisément les mœurs des Bédouins. Il met en relation la composition de leurs camps avec leurs mœurs. Il découvre que ce n'est pas un hasard si la tente du cheik de tribu se situe au premier rang du cercle de tentes, car un voyageur dans ce désert, entrant dans une tribu, s'arrêtera systématiquement devant la première tente dressée dans ce cercle. Cette disposition implique que l'étranger sera nécessairement accueilli sous la tente du cheik. L'organisation même du campement répond ainsi à la règle impérative de l'hospitalité.

⁴⁴² Volney, op.cit., t.2, p. 349.

⁴⁴³ Ibn Khaladoun : *المقدمات*, Publication, Le Caire, impr. de Moṣṭafā Moḥammad, (s. d.). In-8°, 600 p. [Acq. 2052-54] -VIIIf-VIIIb- : Les Muqaddima (arabe : *مقدمات*) ou Al- Muqaddima (Introduction à l'histoire universelle), ou en français les Prolégomènes à l'Histoire universelle, constituent son œuvre écrite avec la préface de son premier livre d'histoire : Le Livre des exemples.

Poujoulat, au cours de sa traversée du désert vers Palmyre, est accueilli dans une de ces tribus pastorales. Sous la tente de leur chef, il conçoit de ce nomadisme, une image à peu près identique. Selon Poujoulat comme selon d'autres voyageurs, les Arabes pasteurs sont hospitaliers et braves. La cérémonie d'accueil est relatée avec estime :

« Nous entrâmes dans la demeure du cheik. Un Arabe prépare tout de suite le café, et bientôt la liqueur parfumée nous fut offerte. Chacun de nous avait un chibouk, chose indispensable dans le désert, mais, le cheik nous présenta le sien, et fuma à son tour avec le nôtre. De ce moment, nous devînmes les hôtes sacrés de Mézied. »⁴⁴⁴.

Cette qualité de l'hospitalité est reconnue par tous les voyageurs, depuis Volney jusqu'à Barrès. Nul voyageur n'a nié cette générosité aveugle vis-à-vis des étrangers. Poujoulat ajoute que cette qualité, étant appréciée par tous, change le regard : Le « Bédouin » pillard fait place à l'Arabe accueillant et loyal. Il note également que cette générosité ne se limite pas à l'hospitalité : elle va beaucoup plus loin que quiconque peut l'imaginer. Il explique, en effet, que « *l'Arabe qui a pris le café et fuma la pipe, ou mangea le pain et le sel avec un étranger, sous sa tente, le protège et le défend dans l'occasion, au péril de sa vie* »⁴⁴⁵. Avec quelques exemples, l'auteur développe cette constatation en matière d'éthique et de sociologie. Les observations du consul français Guys, qui, s'appuyant lui-aussi sur des faits réels qui lui ont été racontés, ou qu'il a vécus avec les Bédouins, vont dans le même sens. Le consul s'aperçoit que « *l'Arabe n'a à vous offrir que ses manières prévenantes, ses affectueuse paroles, sa franchise, car tout le reste lui manque* »⁴⁴⁶. De prime abord, nous avons l'impression que l'expression « tout lui manque » est relative à ses mœurs, alors qu'en réalité, l'auteur vise ici ses

⁴⁴⁴ Poujoulat, *Voyage dans l'Asie Mineure en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte*, par M. Baptistin Poujoulat, faisant suite à la *Correspondance d'Orient*, éd. Ducollet, Paris, 1840, p. 52.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁴⁶ Henri Guys, *Un derviche algérien en Syrie, Peinture des mœurs musulmanes, chrétiennes et israélites, confirmée par un séjour de 56 années dans cette partie de l'Asie*, éd., Just Rouvier, Paris, 1845, t. 2, p. 370.

conditions de vie : l'immersion quasi-totale dans la vie frugale et la pauvreté entrave le Bédouin qui ne peut mieux faire et offrir davantage. Cette vie nomade et frugale pousse le Bédouin à des pratiques condamnables comme le pillage. Volney précise d'ailleurs que le Bédouin n'est nullement contraint à d'autres lois que celles auxquelles il est accoutumé au sein de la tribu, qui l'imprègnent dans ses mœurs marquées par le sens des prouesses et d'héroïcité.

Guys ajoute que les représentations stéréotypées des Bédouins aveuglent souvent les voyageurs, et les poussent parfois à la méfiance. Il saisit cette occasion pour modifier un préjugé qui a longtemps occupé les esprits des voyageurs :

« L'esprit exalté par cette opinion si défavorable à ces habitants du désert, le voyageur, dès qu'il fut au milieu d'eux, ne revenait pas de sa surprise en se voyant l'objet du plus cordial empressement et d'une hospitalité qui le frappait moins encore que la manière délicate dont elle était exercée. »⁴⁴⁷

A la lecture du texte de Guys, et notamment de ses récits, nous pouvons relever les vertus qui sont attribuées par le voyageur aux Bédouins. Parmi ces traits, l'auteur insiste sur la bonhomie et l'indulgence.

La loyauté et la générosité des Bédouins tiennent une place importante dans le récit de Guys. Éloge de leur esprit belliqueux et guerrier, disposition favorable à leur cause, description de leur bonté, sont révélateurs de son admiration pour ces pasteurs. Il demeure ainsi un défenseur de cette ethnie, même s'il éprouve un sentiment de méfiance à leur égard : ce sont, en réalité, les comportements de certaines hordes barbares, qui, à son avis, ont nui aux Bédouins. S'ajoute en outre un défaut attesté qui nuit irrémédiablement à l'image des Bédouins : le consul tient à mentionner le sens de la vengeance et la loi du talion. Poujoulat ajoute en outre que les Bédouins sont vénaux et corrompus. Par ruse et malhonnêteté, ils essaient parfois de soutirer de l'argent aux voyageurs : *« voilà un de ces tours que les Bédouins jouent aux Européens dans le désert »⁴⁴⁸*. Victime d'escroquerie,

⁴⁴⁷ Guys, op.cit., p. 370.

⁴⁴⁸ Poujoulat, op.cit., p. 52. Poujoulat se fait escorter par une troupe de Bédouins de la tribu de cheik Mézied. Pendant son parcours, l'auteur est victime d'un chantage exercé par ses escortes.

Poujoulat constate que les Bédouins sont « *un mélange de brigandage et de générosité* ». L'ambiguïté est à son comble : « *L'Arabe vagabond dépouillera le voyageur sur le grand chemin* », mais il « *le recevra sous sa tente au nom de Dieu clément et miséricordieux !* ».

Poujoulat est par ailleurs très étonné de la capacité des Bédouins à lire les empreintes en plein désert. Il reconnaît à ces hommes une capacité exceptionnelle à déchiffrer les traces. Ils sont en effet en mesure d'affirmer qu'elles sont celles de telle tribu ou de telle autre, ou de préciser l'heure à laquelle les voyageurs sont passés. Poujoulat leur reconnaît cette singulière intelligence : estimer les distances. Dans la nuit, ils se laissent guider par les étoiles, qui leur indiquent l'itinéraire exact dans le vaste désert. Avec un seul regard, le Bédouin est capable d'indiquer si la caravane est ou non chargée. « *L'intervalle plus ou moins régulier des pas lui fait connaître si l'homme est fatigué ou non, s'il peut réussir à l'atteindre.*»⁴⁴⁹. Poujoulat s'étonne de plus de leur sobriété. L'auteur souligne un point commun aux Bédouins et à leurs chameaux : les deux sont sobres, supportent la soif et la faim et parcourent de longues distances sans être fatigués. « *Le Bédouin, dans sa sobriété, dans sa vie infatigable, est semblable à son chameau*»⁴⁵⁰.

En matière de physiologie, Volney et Poujoulat proposent deux descriptions différentes. Chez Volney, le Bédouin est en général d'une taille petite, maigre et de peau noire. En ce qui concerne le portrait, aussi bien physique que mental, voire éthique des Bédouins, nous trouvons plus de précisions chez Volney :

« (...) leurs jambes sèches n'avaient que des tendons sans mollets ; leur ventre était collé à leur dos ; leurs cheveux étaient crépés presque autant que ceux des nègres. De leur côté, tout les étonnait, ils ne concevaient ni comment les maisons et les minarets pouvaient se tenir debout, ni comment on osait habiter dessous, [...], mais surtout ils s'extasiaient à la vue de la mer »⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Poujoulat, op.cit., p.52.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁵¹ Volney, op.cit., p. 350.

Dans ce tableau les Bédouins apparaissent sous leur aspect le plus négatif. Ici apparaît une des facettes les plus arrogantes de la description. L'auteur précise que les Bédouins aiment passionnément faire couler le sang, piller et voler. Ils vivent de vol, de pillage et de quelques petits commerces, notamment du commerce des « chevaux et des chameaux ». Ces conditions de vie les condamnent à une vie vagabonde et précaire : « *On peut même dire que le commun des Bédouins vit dans une misère et une famine habituelles* »⁴⁵².

Si Volney brosse des Bédouins une image « péjorative », marquée par un net eurocentrisme, Poujoulat en donne une autre, mais façonnée à sa manière, et avec ses propres présupposés. Chez Poujoulat, le tableau des Bédouins, même s'il est loin d'être pittoresque, reste dans les limites d'un cadre à dominante esthétique et éthique. Selon lui, les Bédouins sont, à l'encontre de Volney, de différentes tailles et ont une physionomie spirituelle :

« *Je contemplais ces belles têtes blanchies par l'âge, ou couvertes d'une épaisse chevelure noire, tombant sur l'épaule, leur noble front, leurs yeux noirs, leurs nefs aquilins et leurs dents blanches, se dessinent fantastiquement à travers les lueurs incertaines du foyer.* »⁴⁵³

Nulle comparaison ne peut s'établir entre les deux tableaux : l'un est à tout le moins condescendant et méprisant, l'autre est adouci par un sens esthétique et spirituel.

La question vestimentaire tient, par ailleurs, une place notable chez Lamartine. Ce dernier, au cours d'une de ses incursions dans le désert, rencontre des Bédouins dont le portrait est magnifiquement brossé. Les Bédouins, chez Lamartine, sont : « *couverts d'une seule pièce d'étoffe rayée noir et blanc, en poil de chèvre* ». Les costumes féminins sont ceux de la Bible :

« *Les femmes de Séphora, (sont) vêtues exactement comme les femmes d'Abraham et d'Isaac, avec une tunique bleue nouée au milieu du corps,*

⁴⁵² *Ibid.*, p. 361.

⁴⁵³ Poujoulat, op.cit., p.52, t. 2 : Poujoulat développe ce tableau, lors d'un campement dans la tribu de cheik Pharah. Cette réunion des bédouins était, d'après l'auteur, motivée par un débat théologique.

et les plis renflés d'une autre tunique blanche retombant gracieusement sur la tunique bleue, (...) »⁴⁵⁴.

Les tribus, en tant que telles, ont constamment occupé l'attention des voyageurs. Quelques-uns, tels que Poujoulat et Volney, ou Henri Guys, les ont envisagées d'un point de vue à la fois sociologique et littéraire. Ces études abordent en effet les questions de la direction de la tribu, du statut de la femme bédouine (ses obligations, ses tâches) et de celui des hommes, (leur oisiveté, leur travail). Pour Volney, le système du pouvoir tribal d'après lequel une tribu fonctionne, est à la fois autocratique, aristocratique et démocratique « *sans être aucun de ces états* »⁴⁵⁵. Volney fournit, lui-même, des arguments : il explique que le système politique des Bédouins est en premier lieu républicain, parce que « *le peuple y a une influence première dans toutes les affaires* ». Il est en deuxième lieu aristocratique : la famille du cheik reste au pouvoir et ses membres « *ont quelques-unes des prérogatives que la force donne partout* ». En troisième lieu, ce système est despotique car « *le cheik principal a un pouvoir indéfini et presque absolu* »⁴⁵⁶. L'auteur ajoute que les tâches du cheik sont énormes et qu'il doit être l'un des plus riches de la tribu pour assurer complètement cette responsabilité. C'est lui, en principe, qui reçoit les visites, et qui doit décider le déplacement de la tribu et l'heure de la guerre.

La question de la religion des Bédouins sépare Volney et Poujoulat, même s'ils s'accordent sur le fait que les Bédouins sont tous musulmans. Mais le débat ne se situe pas là : il se rapporte à la pratique religieuse. Pour le premier, les Bédouins ont autant de liberté en politique au sein de la tribu qu'en matière religieuse. Selon Volney, ils feignent d'être musulmans et « *gardent par politique*

⁴⁵⁴ Alphonse de Lamartine, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient en 1823-1833 ou notes d'un voyageur*, éd l'Hachette et Cie, Furne et Cie,- Pagnerre, Paris.1856, t. 7, p. 245/6.

⁴⁵⁵ Volney, op.cit., p. 368.

⁴⁵⁶ En ce qui concerne le chef de tribu, l'auteur précise : « *quand c'est un homme de caractère, il peut porter son autorité jusqu'à l'abus, même sans cet abus, il est des bornes que l'état des choses rend assez étroites* ». Il continue « *si un chef commettait une grande injustice, si, par exemple, il tuait un Arabe, il lui serait presque impossible d'en éviter la peine [...] il subirait le talion* ». Volney, op.cit., p. 368.

des apparences musulmanes », par crainte des Turcs, mais ils sont « *peu rigoureux et leur dévotion est si relâchée qu'ils passent pour des infidèles* »⁴⁵⁷. Volney pense que les Bédouins n'ont ni foi, ni prophète, ni lois et qu'ils se disent secrètement que « *la religion de Mahomet n'a point été faite pour eux* »⁴⁵⁸. L'auteur conclut que les Bédouins vivent dans « *la plus parfaite tolérance* ». Poujoulat s'inscrit en faux contre ce point de vue. Il révoque l'idée selon laquelle les Bédouins ne sont pas pratiquants. Il affirme le contraire. Il argumente par le fait qu'en premier lieu, les Bédouins prononcent sans cesse et systématiquement le nom du Dieu « *Allah* »⁴⁵⁹, au loisir ou au travail. Il ajoute qu'ils vénèrent leur prophète, et répètent toujours son nom dans les prières.

D'autres réflexions de Poujoulat mettent en jeu des problématiques plus approfondies et plus philosophiques. Il s'agit, en fait, des questions que posent les sectes bédouines. Nous avons mentionné plus haut la distinction que Poujoulat opère entre Anézés et Chémal. C'est l'occasion pour Poujoulat de montrer en même temps l'esprit sectaire de chaque camp. L'auteur signale que les Anézés « *embrassent la doctrine des Wahabites* »⁴⁶⁰. Ces wahhabites sont assimilés, chez Poujoulat, aux *Catholiques* dans le Christianisme ; le second camp, constitué par les Chémaux d' Alh el Chémal et les autres croyants qui vénèrent en premier lieu

⁴⁵⁷ Volney, op.cit., t I, p. 378/9. I. Au sujet de la religion : le voyageur a eu une longue conversation avec des Bédouins qui lui ont affirmé qu'ils ne sont point destinés à être musulmans.

⁴⁵⁸ Cette opinion est développée au cours d'une longue conversation entre Volney et un cheik sous la tente de ce dernier. L'auteur explique que les Bédouins utilisent parfois comme prétexte, leurs conditions de vie et la rapacité des Turcs ... Ils disent également : Puisque Dieu existe partout, pourquoi donc aller à la Mecque, ou par exemple, comment faire l'ablution dans le désert s'ils ne trouvent pas d'eau.

⁴⁵⁹ Poujoulat, op.cit., t.1, p.73. Cette constatation a été fait lors d'une réunion des Bédouins sous la tente du cheik Pharah : « *la réunion était grave et silencieuse, on n'entendait rien, excepté le non d'Allah, s'échappant de la poitrine des Bédouins* ».

⁴⁶⁰ Ibid., p. 81: dans sa définition des Wahhabites, Poujoulat écrit : « *on sait que la religion de Wahab, ce fameux réformateur arabe, qu'on pourrait appeler le Luther de l'islamisme, se réduit à un pur déisme. Les sectateurs de Wahab reconnaissent le Coran comme une révélation divine ; mais, ils rejettent toutes les traditions d'après lesquelles les musulmans interprètent ce livre, ils regardent Mahomet comme prophète ordinaire, pour lequel les croyants orthodoxes ont une trop grande vénération.* ». Cette doctrine a vu le jour en Arabie Saoudite, et constitué en quelque sorte la réforme de l'Islam.

Mahomet, est aux yeux de Poujoulat, comparable à celui des « *croyants Orthodoxes* ». Le voyageur confirme que les Anézés ne fument presque jamais, et prononcent à chaque instant le nom d'Allah. Il remarque pourtant, qu'ils préfèrent ne pas parler de leurs croyances à leur interlocuteur. Il précise d'ailleurs qu'ils croient- comme tous les wahhabites à la résurrection, au mal et au bien. Dans ses observations métaphysiques et théosophiques, l'auteur s'oppose fermement aux commentaires de son prédécesseur Volney. Poujoulat ne lui épargne pas, en effet, ses critiques:

*« Volney a porté dans ce qu'il a dit des idées religieuses des Bédouins, l'incrédulité et l'esprit sophistique qu'on trouve dans ses écrits ; et cette manière d'envisager la religion des peuples du désert ne lui a pas toujours fait rencontrer la vérité ».*⁴⁶¹

Cette critique vise en premier lieu, comme le précise Poujoulat, la phrase dans laquelle Volney affirme que « *les Bédouins gardent par politique des apparences musulmanes* ». Poujoulat, pour mettre en doute cette observation de Volney, a recours à une citation du Coran⁴⁶² qui donne une solution aux fidèles qui ne trouvent pas d'eau pour l'ablution : ils ont alors le droit d'utiliser le sable. Il fait appel aussi à un autre verset qui dispense du ramadan, ceux qui sont en voyage ou malades. Par ailleurs, Poujoulat se fait témoin oculaire dans le désert : « *des centaines de Bédouins faisant leurs ablutions avec du sable* »⁴⁶³. Il ajoute que son prédécesseur Burckhardt avait indiqué dans son récit que les Bédouins « *observent le jeûne du ramadan avec la plus grande rigueur* »⁴⁶⁴. Ensuite, il met en cause l'insinuation de Volney concernant le pèlerinage à la Mecque, en soulignant l'importance de cette fête, une importance aussi bien religieuse que commerciale où les Bédouins font des affaires : « *il est douteux qu'un bédouin, qu'un musulman*

⁴⁶¹ Poujoulat, op.cit., t.1, p. 82.

⁴⁶² Le Coran dit, chapitre VI, verset 47 « *Ô croyants ! Ne priez point avant de vous être lavés, et frottez-vous le visage et les mains avec de la poussière faute d'eau* ».

⁴⁶³ Poujoulat, op.cit., t. 1, p. 82.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

ait dit qu'il n'allait pas à la Mecque parce que [Dieu est partout] »⁴⁶⁵. Il met ainsi en doute cette remarque comme il met en question la philosophie « *sophistiquée* » de Volney. Le voyageur justifie son opposition aux observations de Volney en dépréciant globalement ses analyses : « *Volney s'est donc montré bien léger dans l'appréciation des mœurs religieuses du désert.* »⁴⁶⁶.

Les voyageurs ont abondamment évoqué les conflits des Bédouins : les querelles entre les tribus bédouines, les tensions avec les fellahs, les Kurdes ou bien les Turcs. La différence du point de vue entre Poujoulat et Volney s'accroît notamment sur cette question.

En ce qui concerne les causes des guerres entre Bédouins, Volney affirme que la principale est la terre. Comme chaque tribu s'approprie un terrain quelconque, pour le pâturage de ses troupeaux, la moindre irruption des membres d'une autre tribu est considérée comme une violation de propriété : « *Si donc une tribu ou ses sujets entrent sur un terrain étranger, ils sont traités en voleurs, en ennemis et il y a guerre.* »⁴⁶⁷. Poujoulat s'oppose avec véhémence à cette manière de voir :

« *Les causes de guerre les plus fréquentes entre les Arabes d'une même contrée, sont : la jalousie relativement aux puits, aux pâturages, une insulte faite à l'honneur d'une tribu, et surtout le vol des chameaux et des chevaux. Quand à la propriété dont parle Volney, je tiens du cheik Méziède que les Bédouins ne possèdent pas un pouce de terrain.* »⁴⁶⁸

Poujoulat conforte ainsi son point de vue par le témoignage du cheik Méziède. L'auteur note, en outre, que le Bédouin ne dit pas : « *cette plaine, ce*

⁴⁶⁵ Poujoulat, op.cit., p.83 : il explique que les musulmans se rendent à la Mecque pour rendre hommage à leur prophète Mahomet et visiter son Sépulcre, car « tous les croyants, sans exception, savent que ce n'est point Allah créateur des mondes qu'ils vont adorer à la Mecque ».

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁶⁷ Volney, op.cit., t. 1, p. 363.

⁴⁶⁸ Poujoulat, op.cit., t.1, p. 84. L'auteur souligne le fait que les Arabes ont des mœurs bibliques ou abrahamiques, car il écrit qu'ils sont canoniquement habitués à l'hospitalité et qu'ils n'acceptent jamais d'argent contre cette hospitalité : « *j'ai offert quelquefois de l'argent aux Bédouins qui m'avaient donné de l'hospitalité, et mon argent a été repoussé comme un outrage.* ».

vallon sont à moi » mais qu'au contraire il dit : « *Ce chameau, cette tente et cette lance sont mon bien* ».

Poujoulat note que les Arabes ne cultivent jamais une terre, et qu'ils méprisent les paysans. Il leur donne certes raison de ne pas cultiver la terre, compte tenu de leur environnement ingrat. Mais il critique aussi cette arrogance à l'égard des paysans, et il leur reproche par ailleurs de se livrer au pillage des caravanes.

Les voyageurs n'oublient pas non plus d'étudier les rapports individuels au sein de la tribu. Cette étude favorise la compréhension de l'entité bédouine. Elle permet ainsi d'envisager et d'appréhender cette société comme une entité à part entière, et de mesurer à quel point les membres s'attachent entre eux pour former « un tissu social ».

Poujoulat s'attache à mettre en lumière les relations conviviales chez les Bédouins et souligne le fait que ces derniers entretiennent entre eux un rapport de fraternité absolue : « *dans aucun coin dans le monde, l'égalité humaine n'existe aussi complètement que chez les Bédouins, ils se regardent tous comme des frères* »⁴⁶⁹. Il souligne à ce propos, que chaque individu dans la tribu est considéré comme membre, quel que soit son niveau social, qu'il soit chef, guerrier ou esclave. Ainsi ce peuple donne-t-il un exemple exceptionnel d'humanité et de sociabilité. Il est d'usage que, chez les Bédouins, l'on offre le café et la pipe à tout le monde avec le même « empressement ». Poujoulat souligne, en outre, un fait patent chez les Bédouins : c'est l'existence d'une classe d'esclaves. Il remarque que l'usage des esclaves est fréquent et que le chef de tribu se procure chaque année des négresses et des nègres. Il note toutefois que l'esclave occupe une place dans la tribu, qu'il a le droit de mener une vie personnelle, qu'il est protégé par la loi tribale et soumis à cette même loi⁴⁷⁰. Volney évoque, lui-aussi, les rapports entre les Bédouins et souligne la vigueur de leurs liens. Il précise que la tribu « *qâbéle* » porte bien son nom en arabe, car ce vocable désigne une vie communautaire et conviviale : « *Quand on parle de ces individus en général, on*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁷⁰ Au cours de son voyage dans le désert, Poujoulat assiste à une confrontation sanglante dont la cause est un esclave qui, ayant quitté son maître, a cherché la protection d'une tribu. Celle-ci l'a défendu et a refusé catégoriquement de le livrer à son maître.

les appelle, enfants d'un tel, quoi qu'ils ne soient pas réellement tous de son sang »⁴⁷¹.

Poujoulat constate que les Bédouins ne se marient qu'entre eux, et que lorsqu'un homme atteint l'âge du mariage, il ne se marie qu'avec sa cousine. Cette exclusivité dans le mariage, insiste l'auteur, remonte à un usage très ancien. Ici Poujoulat corrige un préjugé repris par les voyageurs précédents : « *Des voyageurs ont dit que les Bédouins se mariaient sans s'être jamais vus ; c'est une erreur* »⁴⁷², explique Poujoulat, car les hommes peuvent voir les femmes facilement, quand on dresse les tentes et quand elle vont puiser l'eau. L'observateur distingue des variations dans le sens de l'honneur familial : il note que le Bédouin peut tuer son épouse, s'il découvre qu'elle lui a été infidèle, alors que l'Anézé estime le déshonneur dans la perversité de sa sœur, et non pas dans celle de sa femme.

Les voyageurs relatent aussi la manière dont les Bédouins occupent leurs loisirs et leurs soirées. Chez Volney, cette thématique ne trouve guère de place. Il remarque par contre que chez Bédouins, les connaissances médicales sont pratiquement nulles et que leur culture se limite à quelques connaissances qui ont rapport avec le désert et l'orientation : « *Leurs sciences sont absolument nulles ; ils n'ont aucune idée, ni de l'astronomie, ni de la géométrie, ni de la médecine.* »⁴⁷³. En matière de science humaine et de patrimoine littéraire, Volney estime que les Bédouins : « *n'ont aucun livre [...].* », et que « *toute leur littérature consiste à réciter des contes et des histoires, dans le genre des Mille et une nuits* ». ⁴⁷⁴ Poujoulat a une opinion différente, et insiste sur la singularité et l'importance de l'art oratoire chez les Bédouins. Le voyageur souligne en outre l'importance des contes dans leurs loisirs, notamment nocturnes. Poujoulat souligne l'importance du personnage d'Antar dans la tradition orale bédouine. Il assimile ce personnage à un « Achille » du désert et il transcrit, avec l'aide de la traduction de son drogman, un de ces récits épiques du désert⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ Volney, op.cit., p. 368.

⁴⁷² Poujoulat, op.cit., p. 100.

⁴⁷³ Volney, op.cit., p. 373.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ Poujoulat, op.cit., p. 79.

Poujoulat consacre aux vêtements bédouins une description détaillée. Il remarque globalement qu'il n'est : « *rien de plus simple que leur costume* ». Les hommes portent comme l'écrit Poujoulat, une légère calotte de coton recouverte d'un mouchoir : « *qu'on appelle Keffié* »⁴⁷⁶. La couleur du Keffié est particulièrement symbolique : il est souvent vert ou blanc qui sont les couleurs symboliques des musulmans. Poujoulat note aussi la présence du jaune. Le keffié est en soie ou en coton. Poujoulat insiste aussi sur le port du Keffié. Il note qu'il est serré autour de la tête avec une corde de poils de chameaux : un pli retombe en diagonale en arrière ; les deux autres pendent sur les épaules ; enfin, le quatrième descend à côté de « *la joue gauche* ». Poujoulat évoque également le port d'une robe grise « *appelée kombas* »⁴⁷⁷ dont les manches sont très larges. Cette robe est serrée avec une ceinture de cuir comme chez les Arabes. En hiver, les Bédouins mettent tantôt une peau de mouton tantôt un manteau, une « *abba de laine rayée* »⁴⁷⁸. Les vêtements des femmes tiennent aussi une place notable dans le récit de Poujoulat. Ce dernier remarque qu'il est possible de voir les femmes bédouines galopant sur leur jument, à la recherche de bois ou même en train de garder des troupeaux. Poujoulat observe les Bédouines d'un point de vue européen : il est à la fois curieux et étonné de constater que, dans cette société patriarcale, la femme a autant de devoirs et de droits que l'homme, qu'elle monte les chevaux, s'occupe de la maison et parfois commande la tribu. Guys confirme le propos de Poujoulat en évoquant plus précisément une femme qui est chef de sa tribu. Cette malheureuse, dont le fils unique a été tué par un inconnu, est présentée sous son meilleur jour. L'assassin se rend chez elle pour demander pardon. Déchirée entre les coutumes et les traditions d'une part, et le malheur qui vient de lui arriver d'autre part, soucieuse également de la réputation et de l'honneur de sa tribu qui risquent d'être salis, si jamais elle ordonne l'exécution du meurtrier de son fils, femme et chef de tribu, elle lui accorde la paix et le laisse repartir⁴⁷⁹.

Telles sont les représentations relevant de l'expérience, mais parfois aussi du préjugé, que les écrivains-voyageurs ont développées à propos de ce peuple

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ Guys, *op.cit.*, p. 370.

nomade du vaste désert de l'Arabie. Les populations sédentaires, sans doute moins exotiques et par là même moins fascinantes, ont cependant retenu également l'attention des écrivains-voyageurs.

I.1. 2- Les peuples agriculteurs.

Chez les voyageurs français du XIX^e siècle, le tableau des peuples agriculteurs renvoie largement à un imaginaire modelé par une appréhension traditionnelle des peuples de l'Orient. Dans ces peuples agriculteurs, les voyageurs distinguent plusieurs groupes minoritaires éparpillés dans l'ensemble de la Syrie.

a) Les Ansârés ou Nosséirés.

Les Ansârés ou Nosséirés constituent généralement le premier groupe qui retienne l'attention des voyageurs.

Volney souligne que le premier peuple qu'il faut distinguer est : « *celui que l'on appelle, dans le pays, du nom pluriel d'Ansârié*⁴⁸⁰ ». Barrès, quant à lui, les appelle les *Nosséirés*. Il a eu l'opportunité d'observer les Nosséirés en se rendant dans l'un de leurs villages, « *Hammam-el-Wassel* ». Il affirme en outre qu'il a eu plusieurs occasions de les rencontrer et notamment dans la forteresse de Qalaat el Kaf. Il a pu alors parler avec quelques-uns, mais aussi, visiter le tombeau de leur fondateur, Hasan-el-Askari. Il rappelle aussi qu'il a pu visiter le tombeau de Rachid Ad-Din Sinan, qui a repris à son compte le titre de « Vieux de la montagne » après la mort de Hassan Al- Sabbah, chef des Ismaélites. Deux tombeaux donc de dirigeants appartenant à deux peuples, qui ont été considérés, pendant une longue période comme des ennemis irréconciliables.

⁴⁸⁰ Volney, op.cit., t.1, p. 382.

Accompagné la plupart du temps du père Colangette⁴⁸¹, Barrès poursuit son enquête ethnographique sur ce peuple qui a toujours été mystérieux pour lui. Il se rend également aux châteaux de Qadmous et Qalaat Alamout, où il s'attarde sur un point qui attire son attention parce qu'il est à l'origine des rapports conflictuels entre Ismaélites et Nosséirés. Se référant à ce qui lui a été raconté par le propriétaire de l'un des deux châteaux et complétant son constat par le témoignage de Burckhardt, qui, ayant visité ces châteaux en 1807, a été un témoin oculaire de ces guerres, Barrès observe : « *Les Nosséirés et les Ismaéliens sont deux peuples et deux religions, ni les uns ni les autres musulmans, bien que par prudence ils en affichent les dehors, mais se détestent plus encore qu'ils ne détestent leurs maîtres.* »⁴⁸². Volney, quant à lui, ne mentionne ni le même nom pour leur fondateur, ni les principaux événements qui se sont produits entre Ismaéliens et Nosséirés. Contrairement à Barrès, Volney considère que le fondateur de cette secte est « Nasar », d'où le nom des Ansârés. Par ailleurs, il se contente de rappeler la légende du vieillard Nasar, dont il prétend qu'il est le fondateur de la communauté. Volney rapporte une brève légende cabalistique selon laquelle ce vieillard s'est échappé de la prison à l'aide de l'esclave de son geôlier. Paradoxalement, Volney n'évoque ni la série des conflits entre les Ismaéliens et les Nosséirés, ni l'existence d'un autre groupe d'Ismaélites. Les remarques de Volney sont donc là singulièrement imprécises.

Dans son enquête, Barrès rapporte que ce sont les Nosséirés qui ont trahi les Ismaélites lorsqu'ils ont demandé leur protection à ces derniers. Après avoir tué par ruse trois Ismaélites, ils se seraient emparés du château de Masyaf. L'histoire de ce conflit nosséiro-ismaélite, telle qu'elle est racontée par l'auteur, met en jeu une représentation très négative des Nosséirés qui apparaissent traîtres et lâches.

Selon Barrès, une coutume distingue particulièrement les Nosséirés. Il note que des derniers sont particulièrement tolérants par rapport aux Ismaéliens dont les femmes sortent en ville, voilées ou à demi voilées, alors que les femmes Nosséirés sortent et même dansent sans se cacher. Ayant assisté à une soirée de divertissement chez les Nosséirés, Barrès n'hésite pas à dessiner un portrait de la femme nosséiré qui danse et se joint même aux hommes sans retenue :

⁴⁸¹ Prêtre d'une des églises syriennes de Hama.

⁴⁸² Barrès, op.cit., t.1, p. 224.

«*Abdallah Elias m'invite à l'accompagner dans un village nosséiri qui lui appartient. Les dames nosséiris et leurs maris, au nombre de deux ou trois cents, danseront à visage découvert.* »⁴⁸³.

Barrès se montre surpris de tant de liberté, surtout « *dans un monde musulman* ». Une sorte de réprobation se ressent dans son discours qui condamne ce monde musulman aussi intolérant que fataliste. Sa recherche d'un Orient « sensuel », dont la femme représente le thème par excellence, trouve ici son achèvement. Malgré ses images disparates, l'Orient hybride, banalisé, mais aussi truculent, né du croisement de civilisations nombreuses, est quelque part doté, aux yeux de Barrès, de cette sensualité exotique, condition sine qua non de l'existence même du vieux message oriental. L'auteur prétend toutefois que ces pratiques de danse et de chant ne sont nullement orientales puisqu'elles remontent « *aux temps des Croisades* »⁴⁸⁴.

Au sujet du vêtement nosséiri, Barrès ne manque pas de donner une description anachronique, puisqu'il remonte au XVII^e siècle. Il reproduit en effet les observations de ses prédécesseurs, Lyde et Walope : les hommes seraient « *vêtus d'une manière somptueuse* », comme *des princes héréditaires*, et les femmes porteraient des vêtements de soie : « *des vêtements bigarrés de rouge et de noir, avec des dessous noirs, bleus et blancs, et le paletot syrien à manches brodées.* »⁴⁸⁵.

Barrès insiste par ailleurs sur un incident qui met en jeu le fils de Mohamed Effendi, son hôte au château de Qadmous. Il affirme avoir laissé au petit garçon le soin de l'observer avec curiosité, pendant que, lui-même lui parlait avec bienveillance. Le ton employé par Barrès se veut néanmoins ironique, alors que la scène est dramatique : le jeune nosséiri observe innocemment son visiteur qui lui promet de l'emmener en France. Barrès paraît cependant gêné et incommodé par cette curiosité : les Nosséiris donnent finalement leur opinion quant à sa présence.

⁴⁸³ Barrès, op.cit., t.1, p. 224.

⁴⁸⁴ Barrès, op.cit., t.1, p. 234.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, « ces descriptions sont, en effet, celles des voyageurs anglais », Barrès les incorpore dans son récit. ».

Effendi, son hôte lui précise donc ce que les Nosséirés pensent de lui et de son accompagnateur : « *Ils croient que vous venez pour préparer l'occupation, et que bientôt on va voir paraître les marins français* »⁴⁸⁶.

En caractérisant de leur aspect physique et leurs traits caractéristiques, Barrès distingue deux sortes de Nosséirés. Il précise que certains d'entre eux sont semblables à « *des Tziganes* » avec leurs barbes noires, tandis que les autres, qu'il juge particulièrement exotiques, sont « *roses, blonds de cheveux et de moustache, et les yeux prodigieusement bleus* »⁴⁸⁷. L'auteur ressent alors de la nostalgie pour sa ville natale en « Lorraine », notamment quand il observe « *ces élèves étendus à l'ombre : des petits paysans de France* ». Il ajoute : « *je n'oublierai jamais ces figures toutes lorraines, mosellanes, rhénanes, du pays de Metz ou de Liège* »⁴⁸⁸. Sans doute s'agit-il pour lui d'une trace des lointaines croisades.

Lamartine ne peut que marquer son accord avec les constats de Volney à propos des mœurs des Nosséirés : « *Volney a donné sur la nation des Ansârés [...], les plus judicieuses informations* »⁴⁸⁹. Volney part d'une réflexion à la fois sociale et théosophique, pour distinguer différents groupes de Nosséiris. Avant lui, Niebuhr avait opéré la même distinction. En premier lieu le voyageur s'attarde sur la secte des « *Chamsiés* »⁴⁹⁰ dont le nom signifie « *adorateurs du soleil* »⁴⁹¹. Puis il évoque un deuxième groupe : « *les Kelbtés, ou adorateur du chien* ». Quant à la troisième secte, celle des « *Quadmousié* », Volney s'appuie sur les observations de son prédécesseur Niebuhr. Le voyageur s'étonne de cette diversité de croyances. Selon Volney, les Qadmousié rendent un culte particulier aux organes sexuels. Il partage alors son ébahissement avec celui de Niebuhr : « *Il n'est pas probable que des hommes se dégradent à ce point* »⁴⁹². Volney observe une certaine similitude de rituels entre les Druzes et les Nosséirés. Il ajoute, par ailleurs, que ceux-ci croient à la métempsycose. L'incompréhension de Volney à l'égard des Nosséirés est donc absolue :

⁴⁸⁶ Barrès, op.cit., t.1, p. 235.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p. 234.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁸⁹ Lamartine, op.cit., t. 1, p. 554.

⁴⁹⁰ Volney, op.cit., t.1, p. 386.

⁴⁹¹ Le mot « Soleil » marqué en italique dans le récit même de l'auteur.

⁴⁹² Volney, op.cit., p. 386.

« (...) , en général, dans l'anarchie civile et religieuse, dans l'ignorance et la grossièreté qui règnent chez eux, ces paysans se font telles idées qu'ils jugent à propos, et suivent la secte qui leur plaît, ou n'en suivent point du tout. »⁴⁹³

L'auteur adresse également une critique à l'État turc, État islamique, qui n'interdit pas ce genre de croyances et de pratiques religieuses. Concernant la langue de Nosséiris, aucune précision n'est donnée. Les voyageurs n'ont pas indiqué une autre langue que l'arabe. Quand les voyageurs évoquent les Nosséirés, deux phénomènes les interpellent : ce sont leur passé marqué par les Croisades et le conflit qui les oppose aux Ismaélites, population pourtant très proche par leur origine ethnique elle-même.

b) Les Ismaélites.

Dans l'imagination des voyageurs, la notion d'Assassins est de longue date liée au peuple ismaélite. C'est aux châteaux des Haschâshins, que les voyageurs se rendent pour reconstituer l'histoire des Croisades. Lamartine, au cours de ses visites à ces châteaux, attire l'attention de ses lecteurs sur les événements sanglants occasionnés par les Ansârés contre les Ismaélites, lorsque, après avoir tué l'émir ismaélien et son fils, et après avoir laissé trois cents morts derrière eux, ils se sont emparés du château de Qadmous. Barrès, quant à lui, brosse une magnifique image de ce peuple et de ses mœurs. En effet l'image des Ismaélites constitue le centre de ses descriptions tout au long de sa relation de son périple de château en château. Parvenu au château de Masyaf, Barrès rencontre tout d'abord les habitants du lieu. Il rappelle que c'est dans ce même château que les Nosséirés persécutèrent les Ismaélites. Dès sa première rencontre avec les Ismaélites, le voyageur réalise un de ses rêves : *« Ah ! Que je voudrais causer familièrement avec eux, et, si les secrets de jadis leur sont inconnus, tout au moins me plonger dans leur présent et y chercher des signes du*

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 386.

passé ! »⁴⁹⁴. De quel passé parle le voyageur, et quels signes cherche-t-il dans leur présent et dans leurs châteaux ? Il s'agit bien sûr du passé des Croisades. La première question posée par Barrès : « *Enfin, êtes vous tous, Ismaéliens, des fils de Rachid-Eddine Sinan ?* ». Qui est donc ce Rachid Eddine ? Nous avons évoqué dans le chapitre consacré aux châteaux ce premier questionnement de Barrès. Ce fameux personnage historique que Barrès nomme tantôt « *le Vieux de la Montagne* », tantôt Rachid-Eddine, est en fait le fondateur et le chef des Ismaélites dont l'histoire est étroitement liée à celle des Croisés. Le voyageur part aussi à la recherche de textes originaux du fameux poète arabe ismaélite Abou-Feras El Hamadani dont *Le diwan*⁴⁹⁵ le fascine : c'est dans la traduction de ce livre que Barrès pense parvenir à comprendre la personnalité du Vieux de la Montagne et à connaître la nature de son rapport amical avec *Saladin* qu'il « *a contraint à devenir son ami* »⁴⁹⁶. Barrès précise : « *Ces anecdotes sont relatées par Abou-Feras. Elles donnent une idée de l'absolue possession que Rachid avait prise de ces pauvres esprits* »⁴⁹⁷. Le voyageur est surpris de l'accueil chaleureux qu'il reçoit de l'émir Tamer Ali dans son château de Qadmous. Il fait une évocation élogieuse de cette hospitalité du chef des Ismaélites.

Qu'a trouvé Barrès dans son enquête sur la religion des Ismaélites ? Le Caïmacan⁴⁹⁸, avec lequel le voyageur s'entretient au sujet de ces croyances, lui précise que « *Le dieu des Ismaéliens, c'est mon camarade d'école. Il est un dieu comme vous et moi.* »⁴⁹⁹. Barrès donne la parole à son interlocuteur pour caractériser l'étrange religion des ismaélite⁵⁰⁰. En fait Barrès suggère la part importante de

⁴⁹⁴ Barrès, op.cit., t. 1, p. 224.

⁴⁹⁵ Le terme « diwan » signifie recueil.

⁴⁹⁶ Barrès, p. 224 : ici Barrès explique que Rachid Eddine a semé la terreur chez Saladin et l'a contraint à entretenir une relation cordiale avec lui.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 238.

⁴⁹⁸ Caïmacan : Lieutenant du grand vizir. Le Caïmacan était un dignitaire de l'Empire ottoman.

⁴⁹⁹ Barrès, op.cit., p. 254.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 254 : l'auteur cite sa conversation avec le caïmacan afin de montrer à ses lecteurs une image comparative des doctrines et des religions de ces contrées : [*Ah ! Cher monsieur, vous croyez à leur religion ? Vous prenez à la lettre leurs prières ? Vous ne soupçonnez pas ce qui s'y cache. Laissez-moi vous conter un souvenir. Un jour, à Baalbek, me trouvant à dîner avec plusieurs cheikhs musulmans, je fis observer que tous les livres des Druses commencent par cette phrase : « j'ai mis ma confiance dans le Seigneur Hakim », et tous les livres des Nosséirés, par cette phrase : « Celui qui progresse est entré sous le gouvernement du Chauve ». Il y là un sens caché. Hakim pour le profane,*

l'occultisme dans la croyance des Ismaélites. Barrès souligne le fait que la Syrie a été depuis le premier siècle le théâtre d'un étrange mouvement syncrétique. Il semble évident que Barrès, avant de partir pour ces contrées, s'est précisément informé à propos des diverses sectes religieuses du Moyen Orient.

Barrès s'attache par ailleurs à décrire la fête la plus importante que les Ismaélites célèbrent chaque année. Il s'agit de la fête de « El Gadir » dont l'héroïne est une jeune fille qui doit être née le jour d'une fête El Gadir et présenter un grand charme⁵⁰¹. Ces informations lui sont données par le Caïmacan, qui apporte de plus les précisions suivantes :

« On la nomme elle-même « el gadirate ». Les cérémonies plus qu'étrangées dont elle est l'objet se déroulent devant les femmes, les filles et les hommes mariés. Les jeunes gens célibataires en sont exclus. Et si quelque profane a cherché à en surprendre le secret, il est mis en pièces... »⁵⁰².

L'auteur s'est déconcerté devant ces évocations « saugrenues » : « *Mon imagination est toute étonnée des histoires bizarres que l'on vient de me raconter.* ⁵⁰³ ». Il considère que ces croyances relèvent de « *vieilles religions discréditées* ». A ceci s'ajoutent d'autres éléments d'insécurité qui troublent, non seulement son esprit, mais aussi la solitude qu'il cherchait dans ces retraites montagneuses de la Syrie. Ces récits déclenchent chez lui un autre souvenir relatif aux « *Templiers* » et à leurs aventures dans ces châteaux « *tragiques* ». En ce qui concerne la doctrine des Ismaélites, Barrès ne semble pas encore satisfait de ces brèves informations. Sa curiosité le pousse à en savoir davantage : « *connaissez-vous leur doctrine ?* ». Barrès tient à informer ses lecteurs du fait qu'il a

c'est bien le sultan fatimide du Caire, mais, Hakim, en tant que Dieu, pour les initiés, c'est toute autre chose. Quant au Chauve, c'est Ali qu'ils adorent comme divinité, et puis c'est encore une toute autre chose. Et ces deux- là, vous m'entendez, Hakim et le Chauve, depuis l'origine des temps, se complètent.». Ici Barrès tente une comparaison pour éclairer la différence et la similitude entre ces trois religions dont les peuples sont voisins.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 254.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 255.

personnellement rencontré leur chef religieux, que l'on appelle tantôt Aga Khan, tantôt Mohammed Shah,⁵⁰⁴ et auquel la tradition accorde le titre *le Dieu des Ismaélites*.

Barrès semble maître de ses motifs et ses thèmes. Il se met en scène, curieux et désireux, avant tout, de découvrir et d'explorer tout ce qui lui paraît étrange et surtout mystique. La magie orientale et son pittoresque le fascinent. Après un excellent accueil chez le propriétaire du château de Khawabi, Barrès ne cesse de poursuivre sa quête théologique et mystique.

Traitant des mœurs ismaélites, Barrès fait part aux lecteurs de leur étrangeté et tente de dégager leurs présupposés religieux et mystiques. Il a habitué ses lecteurs à transmettre ses observations et ses réflexions, non pas comme des informations catégoriquement sûres, mais en s'appuyant avant tout sur les techniques de la narration. Au cours d'une de ses conversations avec son hôte Moudir bey, propriétaire du château Khawabi, il lui pose curieusement cette question : « *Et ces histoires bizarres ? Est-ce vrai qu'ils adorent la femme, le grain de blé, la semence symbolique ?* »⁵⁰⁵. Son interlocuteur lui précise que ces cultes ne sont plus pratiqués. Selon lui, les Ismaélites, en allant aux Indes, passeraient par la Mecque. Au sujet de leurs cérémonies lors de leur grande fête annuelle, marquée par la présence de leur chef Cheikh Ahmed de Bombay, Barrès s'attarde sur les aspects les plus surprenants : la réunion en cercle hélicoïdal des hommes derrière lequel se trouvent leurs femmes ; la table qui porte le portrait du propriétaire du Temps, Aga Khan, et qui se situe au centre. Cette célébration, vouée à Mohamed Shah, se tient pendant la nuit. Hommes et femmes se frappent pour se faire pardonner leurs péchés. Ces mortifications sont révélatrices de leurs mentalités ascétiques. Les prosélytes sont ensuite invités- explique Barrès, qui les observe avec discrétion - à passer au purgatoire grâce auquel ils seront entièrement purifiés par la pénitence, condition de l'expérience de la béatitude.

Barrès a pu remarquer que la société ismaélite n'a entériné dans sa culture sociale aucune « misogynie » : les Ismaélites ont indéniablement un certain respect pour la femme. Leurs épouses sont moins couvertes que les femmes musulmanes.

⁵⁰⁴ C'est un personnage qui prétend d'autant plus partager la Raison suprême qu'il affirme, selon Barrès, être uni à Dieu.

⁵⁰⁵ Barrès, op.cit., p. 269.

L'auteur met volontiers en parallèle les Ismaéliens et les Nosséirés, voire les musulmans et les chrétiens à propos des femmes. Les Nosséirés et les musulmans « professent pour la femme le mépris absolu, et croient qu'elle n'a pas de religion »⁵⁰⁶, alors que les Ismaélites estiment que la femme « est d'une essence plus noble que celle de l'homme »⁵⁰⁷. Il remarque en outre que les Ismaélites s'appuient sur l'idée que la femme a l'honneur d'être « la source de l'humanité »⁵⁰⁸. Quant aux Chrétiens syriens, son interlocuteur lui affirme qu'ils traitent la femme « à peu près comme font les musulmans. »⁵⁰⁹.

Volney, dans une assez brève évocation, assimile immédiatement les Ismaéliens aux Assassins et évoque également leur rôle passé dans les Croisades. Dans son propos relatif au mot « Assassin », il les nomme « *Bâténiens* » et rappelle qu'ils « tuaient par surprise »⁵¹⁰. Volney rappelle en outre les traits moraux les plus négatifs : « cette secte faisait le plus de bruit »⁵¹¹. Le Vieux de la Montagne est également mentionné par Volney. Le voyageur fustige, toutefois, la mauvaise traduction du titre de « *Cheik El Djebel* » en français, et propose sa version : « *Seigneur des montagnes* »⁵¹². Volney reste cependant très imprécis à propos des Ismaélites qui ne le fascinent nullement.

c) Une population chrétienne : Les Maronites.

Lamartine se propose de faire la lumière sur l'histoire des Maronites. Il juge que cette dernière est d'une part, « incomplète », d'autre part, « *fabuleuse en tout ce qui concerne les premiers siècles de notre ère* »⁵¹³. Lamartine considère que c'est Volney qui a donné les meilleures informations sur ce peuple, parce qu'il

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 283

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ Volney, op.cit., t. 1, p. 385.

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Lamartine, op.cit., t.1, p. 538.

a vécu plusieurs mois en son sein. Volney, quant à lui, les désigne par leur dénomination syrienne : « *Maourâné* ». Volney et Lamartine s'accordent globalement sur l'origine⁵¹⁴ de ce peuple. Mais Volney élargit chronologiquement le tableau de l'histoire des Maronites, depuis la domination grecque jusqu'à celle du Khalife Môaouia. Il évoque les conflits entre cette communauté et les « mahométans », de même que la trêve entre le Kalifa Omeyyade et les Maronites grecs, commandés par un certain Constantin Pogonat qui, plus tard à la tête d'une armée, mène une expédition contre Jérusalem. Il rappelle que cette fraction des Chrétiens fut considérée comme schismatique par rapport à Rome et rebelle à l'autorité de l'Etat arabe. Volney explique pour en finir, que ces rebelles maronites font des montagnes de Kesraouân un havre : « *Ce fut sans doute par cette raison et par une analogie d'opinion, que Jean et ses disciples s'y réfugièrent* »⁵¹⁵.

Les Maronites sont une des minorités qui forment le tissu social de la Syrie. Volney en compte cent vingt mille qui occupent un même territoire. Un quart de siècle après, Lamartine estime cette population à deux cent mille personnes, sur un territoire évalué à cent cinquante lieues carré. Lamartine, tout comme Volney, a eu l'occasion de connaître ce peuple et son émir, nommé Béchir, auquel sont également soumis les Druze et les Métualis.

Pour mieux caractériser la situation religieuse, sociale et politique des Maronites, Lamartine a recours à la notion de théocratie. A vrai dire, la théocratie dont parle Lamartine, est une théocratie à la fois protectrice des principes de la liberté et modérée dans ses contraintes sociales. Cette modération vise d'abord à éviter toute remise en cause du pouvoir central. Lamartine considère que le système politique dans lequel vivent ces trois communautés, sous l'autorité de l'émir Béchir, est une confédération. Il s'agit bien d'un État dans la mesure où le gouvernement assure le maintien de l'ordre public et de la liberté malgré la menace provenant de l'Empire ottoman. Le séjour de Lamartine au Liban lui permet non seulement de visiter les Maronites qui occupent les montagnes du mont Liban, mais aussi d'autres communautés que nous évoquerons ultérieurement. Cette

⁵¹⁴ Lamartine présente un résumé de leur histoire. Il écrit que leur origine est relative à « un saint solitaire nommé Marron » que Volney appelle, quant à lui, Mâroun.

⁵¹⁵ Volney, op.cit., t. 1, p. 391.

rencontre constitue aussi un tremplin pour découvrir en Syrie les autres Maronites, qui occupent les montagnes de Tripoli. Volney et Lamartine se rejoignent dans leur appréciation de la fertilité du territoire maronite, d'une terre qui produit une variété de fruits et de céréales qu'on ne trouve nulle part ailleurs.

Lamartine précise que les Maronites ont une organisation administrative particulière, qui, malgré sa dépendance du pouvoir de l'émir, a pour fondement le système « féodal ». Ainsi chaque village est-il gouverné par « *un seigneur féodal qui a l'administration et la justice du pays* »⁵¹⁶. Mais, son pouvoir judiciaire est d'autant plus restreint qu'il ne s'occupe en fait que de la police, alors que la justice est placée officiellement sous la responsabilité de l'émir et sous celle de l'évêque.

Il semble ainsi que pour Lamartine ni la structure sociale, ni le pouvoir politique ne paraissent éloignés du système médiéval en vigueur en Europe. Il apparaît que ce n'est pas sans raison que Lamartine insiste sur ce point : dans ces contrées, si éloignées, seul le clergé est en mesure de prendre les décisions définitives quant aux questions les plus sensibles. Ici le siècle des Lumières n'a pas encore vu le jour et les principes de la Révolution française n'ont aucune pertinence. Le pouvoir du clergé est resté fondamental : « (...), *car l'autorité du clergé sur les esprits est immense et incontestée* »⁵¹⁷. Lamartine rend compte des conflits de pouvoir entre l'émir et le clergé. Cependant, il constate qu'avec l'appui de certains cheikhs et par la faveur de la Porte ottomane, que Lamartine juge très opposée à l'Église, l'émir tend à s'approprier une partie de l'autorité suprême, même si son pouvoir tend à s'autolimiter par égard pour l'autorité ecclésiastique.

Cette question de l'autorité cléricale conduit Lamartine à réfléchir sur la religion et la composition du clergé maronite. En sa qualité de voyageur, mais aussi de pèlerin, il scrute l'historique de ces contrées pour comprendre la genèse et la nature de cette organisation ecclésiastique. Un pareil sujet lui tient à cœur, car cet orient orthodoxe, constitue une part de l'orient rêvé par les voyageurs. Le voyageur constate que le clergé est composé d'un « *Patriarche élu par les évêques*

⁵¹⁶ Lamartine, op.cit., p. 541.

⁵¹⁷ *Ibid.*

»⁵¹⁸ et confirmé par le Pape de Rome. Ce légat réside au monastère d'« Antoura »⁵¹⁹ ou à celui de « Kanoubin ». Lamartine y mentionne, en outre, la présence de quelques évêques et curés.

Les mœurs cléricales ne sont pas moins intéressantes, aux yeux du voyageur, que celles du peuple. Lamartine manifeste ici un intérêt tout particulier. Il explique que les évêques et les moines orientaux sont différents de ceux d'Occident. Entre autres différences, les évêques orientaux ont révoqué « *la loi du célibat des prêtres* »⁵²⁰. La loi d'interdiction du mariage aux prêtres demeure, on le sait, irréductible en Occident. Le voyageur remarque cependant que la liberté de se marier n'est usuelle que chez quelques membres du clergé maronite. Lamartine explique que « *la simplicité des mœurs patriarcales de ce peuple, et l'habitude, ôtent tout inconvénient à cet usage du clergé maronite* »⁵²¹. Il note de plus que, dans cette communauté chrétienne maronite, la population et le ministre du culte vivent dans un exemplaire respect réciproque :

« *Si l'on veut avoir sous les yeux ce que l'imagination se figure du temps du christianisme naissant et pur, si l'on veut avoir la simplicité et la ferveur de la foi primitive, la pureté de mœurs, le désintéressement des ministres de la charité, l'influence sacerdotale sans abus, l'autorité sans domination, la pauvreté sans mendicité, la dignité sans orgueil, la prière, les veilles, la sobriété, la chasteté, le travail des mains, il faut venir chez les Maronites* »⁵²².

Le voyageur précise, au sujet de la nourriture et des tâches quotidiennes des moines, que le labour et l'élevage constituent la substance de leur vie. L'auteur attire l'attention du lecteur sur les raisons de cette frugalité. Il souligne que, si les évêques mènent une vie sobre, c'est qu'ils suivent une juridiction suffisamment stricte.

⁵¹⁸ Lamartine, op.cit., p. 541.

⁵¹⁹ Ce monastère est un des monastères les plus importants du Moyen Orient.

⁵²⁰ Lamartine, p. 541

⁵²¹ *Ibid.*, p. 542.

⁵²² *Ibid.*, p. 541.

Les cérémonies religieuses sont généralement au centre de l'attention des voyageurs. Volney remarque que ces cérémonies se déroulent différemment de ce qui est convenu chez les catholiques d'Europe : « *les cérémonies de la religion ne sont pas pratiquées en Europe avec plus de publicité et de liberté que dans le Karsouâne* »⁵²³. Volney et Lamartine précisent que chaque village a sa chapelle et son église, où se déroulent solennellement les cérémonies de la messe, du mariage et des obsèques. Les deux voyageurs constatent également que la messe est célébrée en langue syriaque. Volney ironise sur cette pratique, parce qu'il pense que la plupart des fidèles ne comprennent rien aux discours développés durant les cérémonies.

Les Maronites étonnent Lamartine. Ce qui le surprend le plus, c'est leur unité, en tant que communauté chrétienne. Il ne se contente pas de caractériser les Maronites, en tant qu'entité globale : il développe des portraits nettement individualisés. Il donne une image impressionnante des individus qu'il a rencontrés :

« *Sa physionomie cependant est arabe : les hommes sont grands, beaux, au regard franc et fier, au sourire spirituel et doux ; les yeux bleus, le nez aquilin, la barbe blonde, le geste noble, la voix grave et gutturale, les manières polies sans bassesse, le costume splendide et les armes éclatantes.* »⁵²⁴

Cet écart manifeste avec les physionomies arabes jette un doute sur l'origine ethnique des Maronites.

Lamartine souligne par ailleurs l'existence d'une élite maronite. L'écrivain, sans insister sur ce point, indique au lecteur, dans son évocation des cheikhs et des grands évêques maronites, que ceux-ci vivent beaucoup mieux que quiconque en Syrie « *vous croiriez voir un peuple de rois* »⁵²⁵. Cette constatation n'est pas pour autant une révélation. Volney, bien avant cela, en ébauchant le tableau de ce peuple, avait souligné ce trait. Ce clivage flagrant entre hommes du commun et «

⁵²³ Volney, op.cit., p. 399.

⁵²⁴ Lamartine, op.cit., p. 544.

⁵²⁵ *Ibid.*

principaux » a particulièrement retenu l'attention de Volney, homme des Lumières marqué par la Révolution :

« *On peut considérer la nation comme partagée en deux classes, le peuple et les cheiks. Par ce mot on entend les plus notables des habitants, à qui l'ancienneté de leurs familles et l'aisance de leur fortune donnent un état plus distingué que celui de la foule.* »⁵²⁶.

Lamartine, quant à lui, exprime son admiration pour ce peuple. Tout comme pour ses prédécesseurs, selon ses estimations, la communauté maronite compte entre « *trente à quarante mille hommes* »⁵²⁷. Ici le voyageur insiste tout comme Volney sur la sécurité qui règne dans ces contrées. Volney avait indiqué que cet élément capital garantissait une circulation facile et sûre dans les montagnes habitées par les Maronites : « *On voyage de nuit et de jour avec une sécurité inconnue* »⁵²⁸. Il ajoute que, malgré la pauvreté ambiante, la propriété est sacrée et que les pratiques de spoliations sont inconnues parmi les Maronites. Le voyageur précise, en outre, que leurs mœurs sont différentes de celles des Arabes, et qu'ils sont, par ailleurs, moins généreux qu'eux. Cependant, il rapporte qu'ils ont un trait commun avec les Arabes : c'est la loi du talion. C'est pour cette raison qu'ils sont généralement armés. Lamartine, à l'encontre de Volney, considère que les Maronites sont plus généreux que les Arabes. Bien que le respect de la règle de l'hospitalité reste indéniable, il pense que le Chrétien reçoit plus généreusement son hôte que l'Arabe « mahométan ». Volney souligne, toutefois quant à lui, que les Maronites : « *ont un peu le défaut de la lésine* »⁵²⁹. Mais l'anticléricisme de Volney est bien connu.

d) Les Druzes.

⁵²⁶ Volney, op.cit., p. 395.

⁵²⁷ Lamartine, op.cit., p. 546.

⁵²⁸ Volney, p. 396.

⁵²⁹ *Ibid.*

Les Druzes sont une autre communauté dont la religion est controversée. Ils sont généralement considérés comme les adversaires des Maronites, compte tenu des guerres et des conflits qui les ont opposés. Lamartine souligne leur importance régionale : « *Les Druzes qui, avec les Métualis et les Maronites forment la principale population du Liban* »⁵³⁰. Les voyageurs affirment que les Druzes sont très nombreux au Liban et peu présents en Syrie. Cependant, certains voyageurs ont affirmé qu'ils avaient eu l'occasion de connaître des Druzes syriens.

Dans ces évocations, les Druzes restent généralement prisonniers des stéréotypes qui les taxent souvent de brigandage et de cruauté, d'une part, de piété et d'intolérance, d'autre part. Volney souligne leur grand proximité avec les Maronites : « *Les Druzes ou les Derouz, dont le nom fit quelque bruit en Europe sur la fin du seizième siècle, sont un peuple qui, pour le genre de vie, la forme du gouvernement, la langue et les usages, ressemble infiniment aux Maronites* »⁵³¹.

Lamartine développe, quant à lui, des hypothèses assez hardies et des rapprochements quelque peu risqués quant à leur origine :

« *Dans mon opinion, les Druzes sont un de ces peuples dont la source s'est perdue dans la nuit des temps, mais qui remonte à l'antiquité la plus reculée ; leur race, ou leur physique, a beaucoup de rapport avec la race juive, et l'adoration du veau me porterait à croire qu'ils descendent de ces peuples de l'Arabie Pétrée qui avait poussé les Juifs à ce genre d'Idolâtrie, ou qu'ils sont d'origine samaritaine* »⁵³².

Lamartine précise que les Druzes ne sont descendants ni des Chrétiens, ni des Francs. Il ajoute qu'ils présentent des points communs aussi bien que des différences avec les Arabes : ils ont pour idiome l'arabe, mais ils sont « idolâtres ». Lamartine rappelle que les Druzes diffèrent des Arabes voisins par leur méconnaissance de la religion mahométane. A son avis, bien qu'ils soient, tout comme les Maronites, des tribus arabes, ils sont indépendants de toute norme en matière politique et religieuse. Lamartine en rencontre certains : ceux qui se sont

⁵³⁰ Lamartine, op.cit., p. 547.

⁵³¹ Volney, op.cit., p. 408.

⁵³² *Ibid.*, p. 552.

retirés dans les montagnes du Liban et en ont fait leur territoire. Mais, ceux qui sont restés en Syrie, pour peu nombreux qu'ils soient, « *ont eu souvent la prédominance sur les peuplades qui habitent avec eux la Syrie* »⁵³³. Volney, pour sa part, insiste sur le fait que la religion est la principale différence entre eux et les peuples voisins. Il établit un sommaire de l'histoire des Druzes, qui remonte, d'après lui, au conflit entre les adeptes schismatiques d'Ali et ceux de Môaouia, vingt-cinq ans après la mort du prophète Mahomet. La lecture historique de ces événements chez Volney demeure estompée et floue pour deux raisons. D'une part, le contexte historique depuis cette époque jusqu'au XIX^e siècle a connu des événements enchevêtrés, qui compliquent singulièrement la lecture de l'histoire. D'autre part, cette querelle qu'évoque Volney, n'a eu lieu en fait qu'après la mort du troisième khalife Othman⁵³⁴, et non peu après la mort de Mahomet. Selon Volney donc, les Druzes, en tant que prosélytes de Hakem bimer El alla, Mohammed ben Ismaël⁵³⁵, sont originaires de l'Égypte. Mais, ils se seraient réfugiés dans les montagnes du Liban. L'écrivain voyageur met l'accent sur le rapport qu'ils entretenaient avec les Maronites. Il s'agit d'abord d'une relation entre ennemis, mais la persécution des Turcs, les a réunis dans un intérêt commun contre la tyrannie de Selim Ier. L'auteur souligne la division des Druzes en deux nations (Qâisi et Yamânie). Selon Volney, ces factions devinrent plus tard « deux familles » : les « *Djambelats et Lesbeks.* »⁵³⁶. Selon lui, cette division est survenue après l'expédition d'Amurat qui a envoyé au Liban le pacha du Caire, Ibrahim Pacha, qui, à son tour, a réprimé leurs incursions et les a isolés dans leur montagne. Volney affirme que, malgré les multiples cheiks qu'ont connus les Druzes, le cheik Faker el Dinne demeure le plus remarquable et le plus fameux. Lamartine, pour sa part, confirme cette information et y ajoute que, grâce à l'émir Faker el Dinne,

⁵³³ Lamartine, op.cit., p. 548.

⁵³⁴ Troisième Khalife après le prophète Mahomet.

⁵³⁵ Volney, op.cit., p. 410 : Volney mentionne que Mohammed ben Ismaël a régné en Égypte, où il enseignait à ses prosélytes qu'il était l'incarnation de Dieu sur terre. Dans sa nouvelle religion, il leur a interdit le jeûne, et les a également dispensés des cinq prières par jour. Chassés d'Égypte, après la mort de leur chef spirituel, ses adeptes, trouvèrent dans les montagnes du Liban un havre, où ils persévèrent dans la pratique et dans la propagation de leur dogme. Contigus aux Maronites, ils ont été persécutés à maintes reprises.

⁵³⁶ Volney, op.cit., p. 422. Le voyageur marque cette note en marge.

connu sous le nom de « Facardin »⁵³⁷, cette population s'est fait connaître en Europe. Lamartine souligne ainsi l'importance de cet événement et de sa répercussion en Europe : « *l'arrivée d'un prince mahométhan éveille l'attention* ». ⁵³⁸. Volney indique que le prince finit par être capturé par les Turcs. Il évoque, par ailleurs, une séquence historique ultérieure : le conflit des Druzes avec Daher Bey et Djeddar Pacha. Il note que les Druzes ont d'abord été réprimés par Daher Bey, puis soutenus par lui pour contrecarrer les grandes ambitions des Maronites. L'écrivain note que le Pacha les a tous armés pour abattre les Maronites. Il rappelle ensuite que ces malheureux événements que venaient de subir les Chrétiens ont fait beaucoup de bruit en Europe. Il reproche violemment, du reste, à la Porte Ottomane, de ne pas être intervenue pour mettre un terme à cette anarchie. Il reproche également au sultan son absence de réaction à l'égard des massacres et persécutions massives subis par les Chrétiens maronites.

La religion des Druzes est à l'origine de longues polémiques, non seulement parmi les voyageurs, mais aussi parmi les Européens érudits du XIX^e siècle. Le témoignage de Lamartine, qui souligne l'étrangeté de leur religion, rend compte des difficultés de sa perception : « *La religion des Druzes est un mystère que nul voyageur n'a jamais pu percer* »⁵³⁹. L'écrivain, féru de théologie, appuie cette constatation par d'autres témoignages de voyageurs et même de résidents en Syrie, et notamment par le témoignage de Lady Stanhope. Ces témoignages soulignent unanimement le caractère mystique de cette religion. Cependant certains voyageurs, à l'exception de Lamartine et de Volney, ont pensé que celle-ci

⁵³⁷ Lamartine insiste sur l'importance de ce prince dans l'établissement de la première capitale druze. L'auteur rapporte également que Faker El Dinne s'est rendu en Italie à la recherche d'appuis et d'aide surtout après sa persécution des Druzes par Ibrahim Pacha.

⁵³⁸ Lamartine, op.cit., p.548. Le voyageur relate que le prince s'est réfugié à Florence où il a pu reprendre ses forces, notamment après avoir réussi à obtenir la confiance des Italiens, alléguant ses origines européennes. Son fils qui réussit à sauvegarder l'union des Druzes sous sa souveraineté jusqu'à l'arrivée de son père, avait repoussé, les Turcs de son territoire. Le retour de son père ne fit qu'attiser la gravité du problème, abus d'autorité, corruption, attirèrent l'attention sur lui. La Porte ottomane, indignée d'une pareille conduite, s'irrita et lui envoya le pacha du Liban. Faker El Dinne comptait sur le secours italien qui ne lui est jamais parvenu. Il se retira dans son château, assiégé, puis, fut libéré, et trahi ensuite par ses compagnons qui le livrèrent à la Porte ottomane.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 550.

n'est finalement qu'une branche de la religion mahométane. Pourquoi alors ces voyageurs qualifient-ils cette religion de mystérieuse ? se demande Lamartine, qui, contrairement à ses prédécesseurs, met d'abord en doute leurs affirmations : « *cela n'est point* »⁵⁴⁰. Lamartine commence par montrer les points de divergence entre les Musulmans et les Druzes :

*« Ils adorent le veau, c'est le seul fait constaté. Ils ont des institutions comme les peuples de l'antiquité. Ils sont divisés en deux castes, les Akkals ou ceux qui savent ; les djahels, ou ceux qui ignorent, et selon qu'un Druze est d'une de ces deux castes, il pratique telle ou telle forme de culte. »*⁵⁴¹.

Volney, quant à lui, tente de définir leur religion par la négative :

*« Ils ne pratiquent ni circoncisions, ni prières, ni jeûne, ils n'observent ni prohibitions, ni fêtes. Ils boivent du vin, mangent du porc et se marient de sœurs à frère. Seulement on ne voit pas chez eux d'alliance publique entre les enfants et les pères. »*⁵⁴²

L'auteur en conclut que les Druzes n'ont pas de culte précis. Il désigne toutefois une exception : les Okkales⁵⁴³. Ces chefs spirituels que l'on peut reconnaître facilement par leur turban blanc, qu'ils portent constamment sur la tête, comme un symbole de « pureté », tendent à abuser de leur prestige. Volney prend un exemple tout simple : il précise qu'ils ne mangent pas avec les autres, et que si l'on mange ou boit dans leur verre ou leur plat, ils les brisent. Ce sont là autant de comportements déroutants et même inadmissibles pour Volney.

Si les voyageurs sont unanimes à suggérer que ces Okkales sont mystérieux, ils sont plus explicites en ce qui concerne les cérémonies religieuses.

⁵⁴⁰ Lamartine, op.cit., p. 550.

⁵⁴¹ *Ibid.*, 550/51.

⁵⁴² Volney, op.cit., p. 428.

⁵⁴³ Okkales au pluriel ou akkale au singulier : ce sont les guides des jeunes Druzes en matière de vie spirituelle.

La question ésotérique est ici au centre de leurs préoccupations. Les liturgies, que pratiquent ces religieux et leurs prosélytes, et que les voyageurs tiennent à mettre en exergue, leur semblent un vrai mystère. L'image que Volney ébauche, au cours de sa relation de la visite du pays des Druzes, mérite d'être soigneusement étudiée. L'auteur expose, avec ironie, le cérémonial mis en place par les Druzes lors de leur messe : « *On prétend qu'ils pratiquent quelques cérémonies en présence d'une petite statue qui représente un bœuf ou un veau* »⁵⁴⁴. Si l'on prend en compte le recours au verbe « prétendre », l'on peut déduire qu'il n'a pas été témoin de ces liturgies. A-t-il été plutôt l'interlocuteur d'un témoin quelconque, qui lui aurait peut-être raconté ces anecdotes, lors d'une de ces soirées orientales magiques, qu'il a évoquées précédemment ? Lamartine, quant à lui, se montre plus fiable que son prédécesseur. L'écrivain voyageur met d'abord l'accent sur les rites habituels chez les Okkales druzes, en hiérarchisant ces derniers en fonction de leur importance proprement religieuse. L'auteur se plaît à faire la lumière sur leurs rassemblements, comparables à ceux de la messe chez les Chrétiens, ou des prières du vendredi chez les Musulmans. Il explique que dans leur lieu sacré de réunion, les Okkales se regroupent suivant les grades qu'ils ont atteints dans la hiérarchie religieuse. Il précise que « *le souverain pontife* » bénéficie d'un certain privilège, qui le distingue dans cette hiérarchie sacerdotale. Le voyageur ajoute que ces religieux sont escortés par des gardes qui empêchent tout profane de les toucher. Il s'étonne encore plus en apprenant que les femmes sont admises dans ces cérémonies. Cette question de l'admissibilité de la femme dans les rites religieux et les lieux sacrés s'avère pour lui une révélation.

D'autres rites et dogmes attirent l'attention des voyageurs : non seulement les cérémonies qui se cantonnent à leur vie religieuse, mais aussi, celles qui touchent les grands moments de leur vie. La mort d'un Druze est, par exemple, une occasion de se réunir. Les cérémonies funéraires se déroulent dans une ambiance particulière. Rien n'échappe à Lamartine. Cette cérémonie s'avère pleinement révélatrice pour le voyageur : elle lui apprend que les Druzes croient à la métempsycose et à la transmigration de l'âme. Lamartine comprend à cette occasion que les Druzes croient à la résurrection de l'âme et à sa réincarnation dans un autre corps humain qui est, d'après ce qui lui a été raconté, identique à ce

⁵⁴⁴ Volney, op.cit., p. 429.

qu'il était dans sa première vie : s'il était un homme de qualité, son âme s'incorpore dans « *un homme favorisé de la fortune, brave et aimé de ses compatriotes* »⁵⁴⁵, tandis que l'âme vile et lâche, explique Lamartine, s'incruste dans le corps « *d'un chameau ou d'un chien* ».

Il est un élément essentiel que Volney a découvert chez le peuple druze : il s'agit de deux livres que les Druzes conservent précieusement. L'un de ces livres est en possession de l'émir Yousef qui l'a obtenu à l'issue d'une guerre contre les Druzes, ainsi que le rappelle Volney. Ce livre comporterait sur ses palimpsestes une écriture « mystique ». D'après Volney qui se veut démystificateur, ce livre ne raconte qu'une légende de Hakim bimer Allah, et précise le lieu où les Okkales passent la vie éternelle. Contrairement à Lamartine qui donne une explication théologique et sans dérision de ces dogmes, Volney, avec une nette inspiration voltairienne, considère ceux-ci comme un ensemble de superstitions et les Okkales comme des populations aisément manipulables.

La deuxième catégorie de Druzes a aussi sa part dans les récits des voyageurs. Les djahels, ou ignorants, impressionnent Volney par leur insouciance à l'égard de ces cultes. Les Chrétiens résidant parmi eux, d'ailleurs, occupent également une place chez Volney : ce dernier note qu'il existe parmi eux ceux qui croient, tout comme les Druzes, à la métempsycose, et d'autres qui adorent le soleil, la lune ou les étoiles. Volney a du mal à les caractériser : il explique que les djahels se déclarent manifestement musulmans devant les Turcs étant donné qu'ils vont à la mosquée, et Chrétiens devant les Maronites en alléguant qu'ils vont à l'église. Il ajoute aussi avec une ironie toute philosophique que, signe de leur hypocrisie, ils se sont fait baptiser par les Chrétiens et circoncire par les Turcs.

L'initiation dans les écoles *coraniques* chez les Druzes, et l'éducation que les enfants reçoivent par leurs Okkales cénobites, attisent la curiosité de Lamartine, qui mène une enquête sur l'enseignement chez les Druzes. Lamartine note que les enfants y apprennent à lire le Coran dès leurs premières années, puis, qu'adolescents ou même plus tard, ils vont s'instruire chez les Okkales, qui, à leur tour, les forment dans le dogme druze. L'auteur note que, faute d'écoles dans certains villages, certaines familles soit renoncent à l'éducation de leurs enfants, soit les envoient en ville. L'auteur constate ensuite que certains Druzes envoient

⁵⁴⁵ Lamartine, op.cit., p. 551

leurs enfants dans des écoles chrétiennes. Cette éducation, qui oscille entre les enseignements chrétiens et coraniques, n'aurait en fait aucune efficacité. Ces enseignements seraient généralement très vite oubliés et remplacés par la culture druze traditionnelle. L'étrange syncrétisme des Druzes ne serait donc qu'une apparence.

La vie sacerdotale n'est pas seule à susciter la curiosité des voyageurs. Les mœurs druzes, la vie communautaire, le quotidien et les rapports entre les individus, tiennent également une place importante dans les écrits de Lamartine. C'est relativement à cette contradiction qui oppose ce qui est vu à ce qui est entendu, les initiations sacerdotales aux usages profanes, que Lamartine montre son étonnement, et le fait partager à ses lecteurs. Le voyageur ne s'étonne pas de voir les femmes présentes dans les cérémonies. Il apprécie cette présence des femmes et indique d'ailleurs que leur statut n'est guère contesté, comme c'est le cas chez leurs voisins musulmans. Il ne s'étonne pas non plus de constater des cas de divorce, mais, ce qui le surprend, c'est la grande quantité de ces cas. Il indique en outre que « *l'adultère se rachète* »⁵⁴⁶ dans ces districts. Il fait l'éloge de l'hospitalité des Druzes qu'il compare à celle des Bédouins. Les relations individuelles sont aussi l'un de ses objets d'observations. Lamartine constate que ce qui relie les Druzes, c'est en premier lieu, l'appartenance à la terre et au sang, la croyance selon laquelle « *Tous les hommes sont frères* » et « *leur morale proverbiale comme celle de l'Évangile* »⁵⁴⁷. Lamartine insiste aussi sur le fait que les Druzes entretiennent de bons rapports de voisinage et même de fraternité avec leurs voisins, les Maronites, avec qui le commerce est un des moyens d'établir des relations sociales. Mais, sont-ils aussi fraternels et chaleureux, avec leurs autres voisins, les Musulmans qu'avec les Chrétiens maronites ? Lamartine note que les relations entre Druzes et Musulmans, sont souvent dégradées ou absentes. Il va même jusqu'à préciser que les Druzes haïssent les Mahométans.

Chez Volney, cette appréhension est différente. Bien qu'ils vivent en paix avec les Chrétiens, les Druzes, selon lui, n'ont pas pu s'épargner les tracasseries des Maronites. Volney a bel et bien évoqué d'un côté, l'intérêt qu'ont les Chrétiens à diviser le peuple druze, et d'un autre côté, leur « *zèle indiscret* » pour troubler la

⁵⁴⁶ Lamartine, op.cit., p. 551.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 552.

paix druze. Volney, au cours de ses investigations sur les mœurs et les coutumes des Druzes, reprend, en les renforçant, les représentations communément reçues de ses prédécesseurs. Il présente les Druzes comme un peuple fier, républicain, réfractaire, rétif à tout arbitrage. Le voyageur ajoute qu'ils forment un groupe actif et énergique. Volney interprète autrement cette énergie. Celle-ci semble avoir une double face : les Druzes sont un peuple énergique qui travaille durement pour gagner son pain, et un peuple furieux qui peut semer le désordre. Le voyageur montre également que les Druzes peuvent légitimement s'inquiéter des menaces qui troublent leur paix intérieure et être par conséquent hardis et même téméraires. Il note aussi qu'ils deviennent d'autant plus ombrageux et craintifs qu'une insulte ou une injure peut mener à la mort avec un « *coup de kandjar ou de fusil* ». Volney reconnaît qu'ils ont gardé des Arabes la valeur de l'hospitalité. Il remarque, de plus, une valeur semblable à celle des Bédouins : le sens des liens du sang. L'auteur est surpris de constater qu'ils connaissent parfaitement la généalogie de leur famille. Selon Volney, les Druzes préfèrent marier leurs filles au sein même de leur famille. Il ajoute qu'ils sont aussi polygames que les autres orientaux et qu'ils peuvent répudier leurs femmes comme il leur plaît. La question de la femme occupe une place importante dans les observations de Volney. Le voyageur met l'accent sur sa claustration au sein de la société druze. Il assimile ces femmes accoutumées à porter le voile à celles qu'il a vues dans les régions musulmanes :

«*Chaque homme ne connaît de visage de femme que celui de la sienne, de sa mère, de sa sœur et sa belle- sœur. [...], les femmes, celles même des cheiks, pétrissent le pain, brûlent le café, lavent le linge, font la cuisine, en un mot, vaquent à tous les ouvrages domestiques.*»⁵⁴⁸.

Volney construit une image stéréotypée, très proche de celle qu'il donnera plus tard des Arabes. Ainsi, l'homme, tel que nous l'apercevons dans le récit de Volney, passe-t-il son temps « *assis, les jambes croisées* »⁵⁴⁹. Oisif, nonchalant, la pipe à la bouche, le poignard à la ceinture, l'homme n'a pour préoccupation que les

⁵⁴⁸Volney, op.cit., p. 446.

⁵⁴⁹ Ibid.

récoltes, la disette, la paix et la guerre, l'émir, le gouverneur et bien entendu, les impôts.

Sur le plan social et politique, Volney procède à une distinction radicale dans la société druze. Il note que la structure sociale est étroitement liée à un système hiérarchique. Il distingue lui aussi deux groupes sociaux : les Djahels et les Okkales, précédemment mentionnés. Les premiers ne prennent pas part à la décision politique. Ils sont souvent marginalisés. En ce qui concerne les Okkales, Volney précise qu'ils se divisent eux-mêmes en deux catégories : les notables ou les cheiks d'une part ; les émirs ou les descendants de prince d'autre part. La question des ressources de ces catégories occupe également une place dans les observations de l'auteur qui indique que quelques-uns vivent comme propriétaires et d'autres comme fermiers. Le travail agricole est dans tous ces cas leur principale ressource. Cette subdivision conduit en outre, l'auteur à réfléchir à la question de la domination et du pouvoir. Ainsi Volney note-t-il que « *cette subdivision est devenue le principal mobile de la force de l'Etat, en ce qu'elle a multiplié le nombre des intéressés à la chose publique* »⁵⁵⁰. Le voyageur rappelle que les guerres que se font les Druzes sont la conséquence de la prise du pouvoir par les familles fortunées comme celles des Djambelats et Lesbeks, pour lesquelles l'intérêt personnel l'emporte sur la chose publique, et qui dominent depuis longtemps les Druzes. Elles s'acharnent l'une contre l'autre, et consacrent une bonne part de leur fortune à se combattre. Volney remarque que ce conflit peut toucher les membres d'une même famille dominante. Il peut alors être encore plus destructeur : le goût du pouvoir, et l'envie de dominer, suscitent la jalousie, ce qui conduit une grande famille vers un déclin certain.

Le gouvernement druze semble présenter un grand intérêt pour Volney. Il distingue en effet à la tête du gouvernement druze deux pouvoirs : l'un purement royal, (une sorte de roi ou de prince dont le pouvoir est incontesté), l'autre nominatif: un gouverneur dont le pouvoir est octroyé par les Turcs et qui a des responsabilités dans les domaines de l'impôt, des douanes et de la police. L'auteur ajoute qu'on l'appelle tantôt Hakem et tantôt gouverneur. Le pouvoir dans le premier cas se transmet de père en fils. Seules les femmes, d'après lui, n'héritent pas du pouvoir. Volney souligne le fait que les femmes, non seulement, sont

⁵⁵⁰ Volney, op.cit., p. 431.

privées de la succession du pouvoir, mais aussi, du moindre droit à l'héritage. Devant ce système tributaire et inégalitaire, favorable aux intérêts de véritables clans, l'auteur exprime son indignation qui se fonde d'ailleurs dans une condamnation plus vaste du despotisme militaire.

Pour la deuxième instance de pouvoir, Volney s'attarde sur la politique, en exposant notamment les fonctions du Hakem ou gouverneur, qui tient son pouvoir des Turcs. Il souligne tout d'abord le caractère « militaire » des fonctions que les gouverneurs ont à remplir en leur qualité de fonctionnaires de l'État : ils veillent à maintenir l'ordre public, à limiter les abus du pouvoir des émirs et à les empêcher de se faire la guerre. Puis, il met en évidence leurs tâches et notamment celle de collecter les tributs et les impôts, qu'ils reversent ensuite au pacha. Le philosophe note également que le gouverneur peut intervenir dans la justice et prononcer des sentences de mort.

Dans son deuxième chapitre consacré aux Druzes, Volney note que les guerres sont courantes dans ces contrées. Il insiste sur le fait qu'en temps de guerre, les usages « dont [il a] été témoin »⁵⁵¹ présentent des traits archaïques : crieurs, appels à la guerre, préparatifs guerriers sont autant d'éléments qui rappellent l'époque médiévale. Bref : « ce sont les mœurs des temps anciens, c'est-à-dire, les mœurs de la vie champêtre »⁵⁵², résume Volney.

e) Les métualis ou les motouâlis.

« Les Métualis qui forment le tiers environ de la population du bas du Liban »⁵⁵³ explique Lamartine, n'ont été que brièvement et superficiellement caractérisés. Dans leurs récits, les voyageurs ne leur accordent généralement pas autant d'importance qu'aux autres communautés. Poujoulat, quant à lui, n'en parle

⁵⁵¹ Volney, op.cit., p. 446.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 447.

⁵⁵³ Lamartine, op.cit., p. 552

que lorsqu'il évoque les insurgés des montagnes du Bas-Liban contre Ibrahim Pacha. Dans *l'Univers ou la Revue des deux Mondes*⁵⁵⁴, l'image des Métualis tient une place infime. Les Métualis sont ainsi présentés dans *l'Univers* comme une « *race inoffensive, quoique brave, calme et craintive depuis que la tyrannie de Djezzar pacha s'est appesantie sur elle* »⁵⁵⁵. Lamartine se propose de donner une définition plus juste des Métualis. Le voyageur affirme qu'ils sont un peuple "mahométan", mais schismatique et adepte de la secte d'Ali. L'auteur ne manque pas de donner un aperçu historique sur l'origine de ce peuple depuis le schisme entre les Chiites qui suivirent Ali, et les Sunnites qui reconnurent Mōaouia comme Calife des musulmans en l'an 36 de l'hégire. Le voyageur indique que les Métualis tiennent leur force de la Perse qui constitue le foyer des Chiites par excellence. Volney, pour sa part, les désigne du nom de « Motouâlis ». Il précise que ce peuple a fait « du bas du Liban » son territoire. Les voyageurs commencent par souligner les différences entre les sunnites et les Métualis chiites. Volney qualifie les rapports de ces derniers avec les autres musulmans de « *haine irréconciliable* »⁵⁵⁶. Philologue et linguiste, il retrace l'origine de cette dénomination locale des *Motouâlis*. Il en déduit que les Motouâlis portent bien leur nom en arabe : le mot de Motouâli signifie en effet, dans le dialecte syrien « *partisans de la justice* »⁵⁵⁷. Le philologue étudie cette dénomination de justiciers : en effet, ils se veulent les justiciers d'Ali qu'ils considèrent comme un prophète et le vrai calife des musulmans. Volney puise ses données dans un ouvrage arabe intitulé *Fragments théologiques sur les sectes et religions du monde*⁵⁵⁸. A l'issue du sommaire de ce livre, l'auteur note que les Adliés ou les justiciers prétendent vouloir rendre justice à Ali, parce qu'ils croient, d'une part que le calife Omar est un usurpateur et d'autre part, que l'ange Gabriel, qui est apparu à Mahomet, était envoyé en vérité à

⁵⁵⁴ Revue des deux mondes [Texte numérique] : recueil de la politique, de l'administration et des moeurs, Numérotation : t. 1, n° 1 (1829, juil.)-[n.s., 24e année,] n° 12 (1971, déc.), imprimé, périodique : *l'Univers*. XXXII^e année- seconde période, tome XLI, 1^{er} septembre 1862.

⁵⁵⁵ M. Jean Yanoski, *L'Univers, histoire de tous les peuples, la Syrie Ancienne et Moderne* (texte numérique), par M. Jean Yanoski et par l'orientaliste M. Jules David, Paris, éd., Firmin Didot Frères, éditeurs, 1848., p. 31.

⁵⁵⁶ Volney, op.cit., p. 448.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

Ali. Le voyageur met l'accent, par ailleurs, sur les points de divergence entre les deux sectes, sunnite et chiite, considérées depuis toujours comme irréconciliables. Les invectives et les blasphèmes que profèrent les Adliés contre Omar et Môaouia constituent un des plus importants points auxquels Volney s'est intéressé. Leur culte attire l'attention de Lamartine et de de Vogüé. Lamartine décrit leurs dogmes étranges et note qu'ils célèbrent Hussein⁵⁵⁹ et Ali comme des saints. Il indique, par ailleurs, que les Métualis sont, selon lui, arrogants : ils ne mangent, ni ne boivent avec quiconque en dehors de leur secte. Il ajoute qu'ils brisent les vases et plats utilisés par les étrangers et déchirent leurs vêtements si un étranger les touche. Volney y ajoute que ces principes isolent les Métualis. De Vogüé, quand à lui, considère les Métualis comme des « *sauvages fanatiques*⁵⁶⁰ » : chez la plupart d'entre eux, note-t-il « *l'idée religieuse est bien obscure* »⁵⁶¹. Mais ses informations sur ce peuple demeurent floues. Dans ses descriptions physiques des Métualis, de Vogüé ébauche un tableau purement négatif :

*« Ces hommes aux longs cheveux, au nez en bec d'aigle, à la physionomie féroce, impénétrables et rebelles à tout commerce avec l'étranger, brisant le plat ou la coupe dans lesquels il eut mangé et bu, sont officiellement musulmans : mais, on aurait bien de la peine à saisir dans leurs villages le moindre vestige d'un culte quelconque. »*⁵⁶²

En ce qui concerne leur origine, Volney affirme qu'il a trouvé leurs traces dans le récit de voyage de Jean de la Rocque⁵⁶³. Lamartine, pour sa part, situe leurs

⁵⁵⁹ Hussein était le fils d'Ali. Après la mort de son père, les chiites l'ont considéré comme leur saint. Il est devenu l'imam et le père spirituel des chiites.

⁵⁶⁰ Eugène-Melchior de Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*, éd, E. Plon, Nourrit et Cie, Paris 1887, p. 47.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 48

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Jean-François de La Rocque de Roberval, *Voyage de l'Arabie heureuse par l'océan oriental et le détroit de la Mer Rouge fait par les François pour la première fois, dans les années 1708, 1709 et 1710. Avec la relation particulière d'un voyage du Port de Moka à la Cour du Roi d'Yemen, dans la seconde expédition des années 1711, 1712 et 1713*, Publication : Amsterdam : Steenhouwer et Uytwerf, 1716.

origines à « *Balbek vers le seizième siècle.* »⁵⁶⁴. Il les désigne comme les « *maîtres* » du lieu. Il affirme, de plus, qu'ils formaient des tribus qui, en se renforçant et s'étendant, se sont fondues avec les Druzes des montagnes du Liban. Volney intervient encore pour souligner lui-aussi un fait important : l'exode des Métualis n'aurait pas eu lieu sans la migration de la famille de *Harfouche* vers Balbek. Lamartine restitue une part de la chronologie de leur parcours : d'abord une guerre menée par les Druzes contre les Métualis; puis leur alliance avec Daher Bey. Les Druzes, encouragés et armés par l'émir Yousef, sont parvenus à les repousser en dehors de leur zone. Puis l'auteur note qu'ils firent d'abord une trêve, puis réalisèrent une alliance avec Daher qui les soutint, et à qui ils fournirent « *dix mille cavaliers* »⁵⁶⁵. L'auteur évoque les événements qu'il estime importants, comme le fait qu'ils abandonnèrent Daher, malgré le soutien qu'il leur avait apporté, pour s'allier à Djezzar pacha. Volney insiste sur le fait que la division des Druzes en deux camps, celui de Mansour et celui de l'émir Yousef, a constitué un élément capital qui a soudé les Métualis et les a rendus plus forts que leur voisin druze.

II.1.3- Les citadins de Syrie.

Si l'on revient au récit de Volney, il semble évident que celui-ci ne donne pas aux Syriens une identité déterminée. Volney se focalise sur les mœurs de certaines ethnies, sans donner une représentation globale des Damasquins et encore moins des Syriens. Il présente la population syrienne et les différents peuples qui la composent depuis des siècles, comme un ensemble multiculturel et multi ethnique : « (...) *il ne faut pas regarder les habitants de la Syrie comme une même nation, mais, comme un alliage de nations diverses* »⁵⁶⁶. Cette constatation est mise en question par Yvelise Bernard dans son ouvrage *L'Orient du XVI^e siècle*, qui constate que les voyageurs du

⁵⁶⁴ Lamartine, op.cit., p. 553.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 553.

⁵⁶⁶ Volney, op.cit., t. 1, p. 334.

XVI^e siècle, deux siècles avant Volney, étaient d'accord sur l'origine unique des habitants de Syrie : « *Cette nation appartiendrait donc à la lignée d'Ismaël et en serait très fière car le Prophète lui-même en fait partie* »⁵⁶⁷. Volney, dans son propos sur les origines des Syriens, tente de faire évoluer les idées reçues de ses prédécesseurs, en indiquant que, contrairement à l'Égypte, la Syrie acceptait sur son territoire la présence d'ethnies diverses et étrangères les unes aux autres. Il va jusqu'à suggérer que le peuple syrien est essentiellement constitué de trois groupes : « *la postérité du peuple conquis par les Arabes, c'est-à-dire, les Grecs de Bas Empire, la postérité des Arabes conquérants, le peuple dominant aujourd'hui, les Turks ottomans* »⁵⁶⁸. A partir de ces distinctions ethniques et historiques, Volney étudie les différences des physionomies et des mœurs. Il ajoute que la fusion de ces groupes n'a pas apporté de grand changement aux caractères et aux habitudes de chaque composante.

Lamartine, quant à lui, adopte un autre point de vue. Il est convaincu que l'Arabie est caractérisée par un manque d'organisation civique : divisée en tribus qui s'emparent successivement du territoire, sans « *cohésion, sans uniformité de mœurs et de lois* »⁵⁶⁹. Lamartine met en place une étude ethnographique en examinant et comparant les mœurs des populations. Le poète voyageur note qu'en général les villes syriennes sont habitées, « *a priori* par des Arabes », puis par un faisceau de peuples, chronologiquement superposés : Grecs syriaques, Juifs, Arméniens, puis Turcs. D'après lui, les Musulmans présents sont d'abord les descendants des derniers occupants, les Turcs. Les Maronites qui habitent les montagnes du Liban ou la vaste plaine entre le Liban et une partie de la Syrie, forment, selon lui, la majorité de la population de Syrie et de Damas :

« *La population dominante et maîtresse [la population maronite] en réalité de la Syrie, et même de Damas, le jour où tout sera démembré, et abandonné à la nature, là est le germe d'un grand peuple nouveau et*

⁵⁶⁷ Yvelise Bernard, *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français* : regards portés sur la société musulmane, Paris, Ed. l'Harmattan, 1989, p. 131.

⁵⁶⁸ Volney, op.cit., p. 334.

⁵⁶⁹ Lamartine, op.cit., p. 502.

*civilisable ; l'Europe n'a qu'à le couvrir de l'œil et à lui dire : « lève-toi ». »*⁵⁷⁰

Lamartine envisage ici la révolte des Maronites –chrétiens- contre les Turcs – musulmans-, soutenus par une Europe conquérante, qui arracherait le pouvoir de l'Empire Ottoman afin de le donner à ses coreligionnaires, les Maronites.

Lamartine, se plaît à décrire les différents types d'habitants de Damas et évalue le pourcentage de chaque groupe, Musulmans, Chrétiens et Juifs. Il note que la ville de Damas est presque entièrement musulmane: la majorité d'entre eux sont « *mahométans* ». Il indique que ces musulmans sont au nombre de cent mille. Les non-musulmans représentent seulement une petite poignée de Chrétiens et de Juifs, respectivement trente mille et sept mille habitants. L'auteur ajoute que la ville est aux mains de la minorité musulmane turque, qui opprime, de concert avec les autres Musulmans, les Chrétiens et les Juifs.

Certes, le pittoresque éblouit le voyageur, mais les mœurs musulmanes de ses habitants et l'hostilité qu'ils manifestent vis-à-vis des Chrétiens et notamment des Chrétiens étrangers, semblent inquiéter Lamartine : « *Damas, ville orageuse indépendante, se révolte à chaque instant, massacre son pacha et chasse les Turcs* »⁵⁷¹.

La rencontre avec les Syriens reste pourtant un des objectifs primordiaux du voyage de Lamartine. Son périple revêt en fait trois dimensions : politique, religieuse et anthropologique. Il se conforme par là même aux tâches qui incombent aux voyageurs modernes, dont l'ambition intellectuelle se veut scientifique. Les auteurs de l'ouvrage *Les instructions scientifiques pour les voyageurs*⁵⁷² notent, à titre d'exemple, que le voyageur, en sa qualité de savant et d'anthropologue « *doit aussi approcher les hommes et les comprendre, en étudier les mœurs et le genre de vie, apprendre les techniques qu'ils utilisent dans*

⁵⁷⁰ Lamartine, op.cit., p. 502.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 503.

⁵⁷² Collini et Antonella Vannoni, *Les instructions scientifiques pour les voyageurs XVII^e-XIX^e siècle*, l'Harmattan, 2005, p. 96.

l'exploitation des ressources naturelles, recueillir des documents sur leurs idées, leur histoire et leurs traditions »⁵⁷³.

Lamartine considère que les croyances religieuses de chaque ethnie constituent les fondements des différentes cultures : en Syrie, tout est « *fondé sur des religions* »⁵⁷⁴, explique-t-il. L'« *Occident n'a jamais été de même* »⁵⁷⁵, ajoute-t-il. Lamartine se demande ainsi pourquoi cette population « *moins noble, enfants de barbares* »⁵⁷⁶, se trouve aussi attachée à ses origines et à ses religions. Il observe avec fascination l'Orient Syrien, « *pays de méditation profonde, d'intuition et d'adoration* »⁵⁷⁷, lui qui vient d'un Occident qui « *marche à pas de géant* »⁵⁷⁸.

Cette image d'un Orient spirituel et religieux n'apparaît pas dans l'œuvre de Volney. Ce dernier souligne l'opposition entre Occident et Orient, qu'il aborde d'un point de vue centré sur l'Europe :

« *Lorsqu'un Européen arrive en Syrie, et même en général, en Orient, ce qui le frappe le plus dans l'intérieur des habitants, est l'opposition presque totale de leurs manières aux nôtres : l'on dirait qu'un dessein prémédité s'est plu à établir une foule de contrastes entre les hommes de l'Asie et ceux de l'Europe.* »⁵⁷⁹.

Edward Said⁵⁸⁰ dans son ouvrage *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, rapporte que Volney, qui se considérait comme un homme de science, s'est montré ouvertement hostile à l'Islam : « *Les opinions de Volney sont canoniquement hostiles à l'Islam, en tant que religion et système d'instructions politiques* »⁵⁸¹. Cette hostilité est manifeste dans la relation de la visite de Damas où Volney remarque l'omniprésence du religieux : « *L'on ne voit dans les rues que*

⁵⁷³ Collini et Antonella Vannoni, op.cit., p. 96.

⁵⁷⁴ Lamartine, op.cit., p. 74.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 74

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ Volney, op.cit., t. 1, p. 314/15.

⁵⁸⁰ Edward W. Said, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 99.

*des mains armées de chapelets. L'on n'entend qu'exclamations emphatiques de Ya Allah ! Ô Dieu... »*⁵⁸².

Les anthropologues Silvia Collini et Antonella Vannoni, quant à elles, jugent que les propos du Volney ont vocation à « *ne pas être considérés comme très significatifs* » et que le travail de Volney ne comporte « *aucune des erreurs que les Considérations imputeront à la plupart des voyageurs* »⁵⁸³. Volney assume d'ailleurs pleinement le jugement partial qu'il porte sur l'Islam, et affirme lui-même : « *pourquoi cela ? C'est ainsi que je l'ai dit, ce zèle, à raison de la diversité des cultes, n'est qu'un esprit de jalousie, de contradiction.* »⁵⁸⁴.

Le fanatisme religieux à Damas a provoqué un véritable débat chez les voyageurs. Les habitants de Damas ont acquis la réputation d'être peu accueillants vis-à-vis des Chrétiens en général, et des Chrétiens étrangers en particulier. Si les voyageurs sont parvenus à contenir leur indignation face à ces comportements, ils la relatent très largement dans le récit de leur voyage. Certains, comme Pierre Loti, préfèrent même contourner Damas, appréhendée comme ville du fanatisme. D'autres, comme Lamartine et Nerval, sont contraints d'entrer vêtus d'habits arabes. La situation semble aussi contraindre certains voyageurs, tel que Guys, à s'adapter aux mœurs damasquines et aleppines sans manifester la moindre surprise ni le moindre geste de réprobation ni de mépris.

Dès lors, quelle est l'image donnée des Damasquins ? Les voyageurs s'accordent-ils sur certains points ? Chacun fait-il part d'une vision intégralement fondée sur l'expérience ?

Le texte de Poujoulat est riche d'indications sur les autochtones de Damas⁵⁸⁵. Le voyageur met d'abord l'accent sur le fanatisme musulman. Malgré tout, il affirme avoir pu entrer dans la ville, armé et à cheval sous la protection du gouvernement égyptien. L'auteur note en outre que les Syriens, sont soumis

⁵⁸² Volney, op.cit., p. 315.

⁵⁸³ Silvia Collini, op.cit., p. 38.

⁵⁸⁴ Volney, op.cit., p. 316.

⁵⁸⁵ Poujoulat rapporte que son hôte, Monsieur Baudin, lui a relaté qu'à l'entrée de l'armée égyptienne et sous leur gouvernement, les Damasquins « *si intraitables, se soumettent avec une humilité à toutes les exigences du gouvernement égyptien ; on les fait marcher à la baguette* », car il explique qu'auparavant, les habitants étaient réticents et extrémistes, à tel point que nul Chrétien ne pouvait entrer dans la ville sur sa monture. Op.cit., p.166.

entièrement au gouvernement égyptien et ressentent injustice et jalousie pour la protection accordée aux Chrétiens de Damas, par Ibrahim Pacha, (gouverneur de Damas et fils de Mehmet Ali). Poujoulat rappelle que le fanatisme religieux réapparaît lorsque la Syrie est annexée par l'Etat turc. Pour lui, les Turcs instrumentalisent les Syriens musulmans afin d'opprimer les minorités. Poujoulat mentionne en outre que ce fanatisme et cet attachement rigoureux à la religion sont à l'origine de toutes les conquêtes menées par les Ottomans. Le fanatisme empêche toute réforme religieuse d'une part, et toute relation avec d'autres religions d'autre part. Les Syriens s'abstiennent donc nécessairement de toute réforme en matière religieuse. L'auteur propose l'exemple du Sultan Mahmoud, qui a essayé d'introduire dans l'Empire un code français et des réformes inspirées de l'Europe. Des oppositions vives ont retenti de toutes parts, lui reprochant cette attitude impie. Il mentionne par ailleurs que les Damasquins abhorrent tout ce qui a rapport avec l'Europe qualifié de « *Giaour* »⁵⁸⁶.

De Vogüé, quant à lui, rejoint l'avis de ses prédécesseurs sur le fanatisme en Syrie. Le terme de « fanatisme » se retrouve à maintes reprises dans son ouvrage. La description des mœurs syriennes s'accompagne d'une hostilité constante à l'Islam. Et c'est aux Turcs que de Vogüé attribue l'origine de tout fanatisme et de toute intolérance. Plus l'auteur découvre les comportements et les traditions des Syriens, plus grand est son étonnement :

*« Le cawas du consulat, qui nous précède suivant la coutume locale, écarte rudement à coups de courbache cette foule de musulmans armés, pour la plupart intolérants et prévenus contre l'Europe. »*⁵⁸⁷.

Face à des Orientaux fanatiques, de Vogüé se montre ironique et méprisant. Il s'interroge : « *Est-ce que le sentiment de la dignité humaine est moins développé chez eux que chez nous ?* »⁵⁸⁸. Il montre que, dans les classes sociales inférieures, la soumission à l'autorité est plus forte en Orient qu'en Occident. De Vogüé, dans

⁵⁸⁶ Infidèle.

⁵⁸⁷ De Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*, éd. E. Plon, Nourrit et Cie, Paris 1887, p. 90.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

ses *Songes orientaux*⁵⁸⁹, affirme que l'autorité abusive est une des sources du fanatisme⁵⁹⁰. Les thèses religieuses servent à légitimer l'exercice de cette autorité abusive. Les «*sauvages fanatiques*» peuvent alors exercer leur pouvoir sans la moindre tolérance.

A travers les œuvres des voyageurs, les habitants de Syrie et notamment ceux de Damas apparaissent ainsi foncièrement hostiles aux Chrétiens. De Vogüé indique que la pression sur les raïas⁵⁹¹ constitue une maltraitance abominable. Ce phénomène est étroitement lié au cataclysme fanatique qui a ébranlé les villes syriennes et notamment Damas en 1660 : Damas fut mise «*à sac par une horde de fanatiques*»- explique de Vogüé- qui avait pour seul souci d'éradiquer toute présence non-musulmane. L'auteur, dans son propos, accuse explicitement les musulmans de Damas d'avoir asservi, par sectarisme et intolérance religieuse, les Chrétiens, qu'ils soient slaves ou syriens. Cette remarque rappelle l'analyse d'Hassan El Nouty concernant le fanatisme religieux des Syriens, dans son ouvrage *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*. En analysant l'image des Syriens véhiculée par les voyageurs, l'auteur souligne le fait que les voyageurs dénoncent sans cesse chez les Syriens «*la fausseté d'esprit, la paresse, le fanatisme ou la fourberie*»⁵⁹². Ces jugements portés sur la population syrienne par les écrivains-voyageurs sont à son avis «*d'une méprisante sévérité*»⁵⁹³.

Le fanatisme et l'intolérance des Syriens sont au centre de *Damas et Liban*, ouvrage du prince d'Orléans. Ce dernier reproche constamment aux Syriens des actes et des attitudes discriminatoires envers les visiteurs et envers l'armée française en particulier, qui, en 1860 débarque en Syrie sous prétexte de protéger la minorité chrétienne persécutée par des hordes «*fanatiques*». Par exemple, l'auteur rapporte que, pour entrer dans la mosquée des Omeyyades, il fallait éviter la colère des musulmans fanatiques. Pour ce faire, il choisit un moment propice pour éviter toute altercation avec les croyants, qui pourraient lui interdire l'accès de la

⁵⁸⁹ Hassan El Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française, de Nerval à Barrès...* Nizet, 1958, p. 46/47.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹¹ Les esclaves chrétiens ou les sujets chrétiens.

⁵⁹² Hassan El Nouty., *op.cit.*, p. 58.

⁵⁹³ *Ibid.*

mosquée. Comme ses prédécesseurs, de Vogüé accuse les Ottomans d'être à l'origine de ce clivage entre musulmans et non-musulmans. Un grand nombre de chrétiens d'origine slave renient artificiellement leur religion d'origine pour adopter l'Islam et bénéficier ainsi des droits qui sont associés à leur conversion.

Nombreuses sont les mesures répressives imposées par l'État ottoman aux non-musulmans. Le voyageur en cite quelques-unes comme les impôts et le port d'un vêtement qui doit être d'une couleur distincte. Volney lui-aussi évoquait déjà ces discriminations. En matière de terminologie, l'auteur n'hésite pas à utiliser les mots arabes, tels que « giaour »⁵⁹⁴. Parmi ces expressions, nous trouvons de plus *kafer* et *kelb*. Il traduit : « *c'est-à-dire, impie, apostat, chien, qui sont les épithètes familières avec les Chrétiens* »⁵⁹⁵.

Selon Volney, les Syriens, Musulmans et Chrétiens, avec toutes leurs différences liturgiques et religieuses, vivent en conflit permanent. La répartition inégale des droits, ainsi que la localisation des communautés, établit une véritable ségrégation. Volney et Lamartine considèrent que la séparation entre les quartiers pauvres des Arméniens (chrétiens) et les quartiers cossus des chefs musulmans est une manifestation concrète de cette division. Il existe pourtant d'autres quartiers pauvres, habités par des musulmans, qui subissent le même sort que les Arméniens chrétiens. L'auteur du *Voyage en Syrie et en Égypte* met en lumière les « *effets les plus fâcheux* »⁵⁹⁶ du fanatisme dans les villes. Il attribue d'ailleurs l'aversion mutuelle des « *partisans de Jésus Christ et ceux de Mahomet* »⁵⁹⁷ à la politique injuste du gouvernement turc, qui tente de diviser pour mieux régner. Mais Volney explique aussi cet état de fait par des références au Coran, qui, selon lui, incite un musulman à défendre en priorité un coreligionnaire. Cette référence au Coran n'est pas fondée, car le Coran enseigne à vivre en paix avec les adorateurs de Dieu quelle que soit leur religion. Dans la Sourate de « *Albakarat* » ou *la Vache*, un

⁵⁹⁴ Giaour est un terme péjoratif désignant les infidèles en Syrie. Il s'est répandu ensuite dans tout le Moyen-Orient.

⁵⁹⁵ Volney, op.cit., t. 2, p.266.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 264.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

verset appelle les Musulmans à vivre pacifiquement avec les Chrétiens et les Juifs dans le respect de la liberté religieuse.

Volney constate que l'exercice du culte chrétien et de ses rituels religieux est pratiquement absent. L'interdiction des Ottomans en est selon lui responsable. Mais, il est aussi selon lui, une exception dans une contrée où l'auteur a pu remarquer que l'on pratique ordinairement les rituels sans que les Turcs n'interviennent. Il s'agit de la ville de « *Kersaouâne où l'on n'a pu l'empêcher.* »⁵⁹⁸. Mais la construction des églises demeure absolument interdite. L'auteur remarque aussi que la réparation d'églises anciennes nécessite une permission spéciale. Lamartine, quant à lui, développe un point de vue différent. Alors que Volney pense que les Turcs interdisent aux Chrétiens la pratique des cultes, Lamartine tente de démontrer le contraire. Il assure que les Turcs laissent aux Chrétiens la liberté de pratiquer leur religion. Il attribue aux prosélytes de chaque religion la liberté d'exercer librement leurs rituels sans jamais se piquer de jalousie religieuse : « *La tolérance religieuse des Turcs se révéla dans ses premiers actes. Il laissa aux Chrétiens leurs églises et la liberté de leur culte public* »⁵⁹⁹. La lecture des *Souvenirs* conduit Claudine Grossir à s'attarder néanmoins sur cette évocation de Lamartine : « *le fanatisme a considérablement régressé au cours des siècles, il reste encore vivant à Damas* »⁶⁰⁰. Ce n'est pas un hasard si ce fanatisme est encore présent à Damas : la façon dont les quartiers de Damas sont construits et organisés, constitue aussi une balise concrète sur laquelle se fondent les voyageurs pour montrer que le fanatisme est ancré, non seulement dans la mentalité des habitants, mais aussi dans la conception des villes : ces quartiers sont bâtis, en effet, à partir d'une séparation des ethnies, des religions et des dogmes. Ainsi, l'on trouve les quartiers des Arméniens, des Maronites, des Juifs, des Musulmans. Lamartine écrit que chaque quartier est isolé de l'autre par des murailles, et que les portes se ferment au coucher du soleil afin que personne ne puisse pénétrer dans un autre quartier. Il n'est donc pas étonnant que Lamartine qualifie Damas de ville fanatique. Lamartine pense aussi à ses coreligionnaires qui

⁵⁹⁸ Volney, op.cit., p. 265.

⁵⁹⁹ Lamartine, op.cit., p. 179.

⁶⁰⁰ Claudine Grossir, *L'Islam des Romantiques 1811-1840*, Maisonneuve, 1984, p. 124.

souffrent en permanence de ce phénomène : « *Ville de ghettos où les Chrétiens se terrent, où les Juifs cachent leur richesse* »⁶⁰¹. Dans cette évocation, Lamartine utilise l'euphémisme pour souligner le fanatisme de l'État envers les non-musulmans : les Chrétiens et les Juifs. Le voyageur conclut que les Damascènes et l'État lui-même « (...) *nourrissent de plus en plus la haine religieuse et l'horreur du nom et du costume européens [...] Damas est une ville sainte, fanatique et libre, rien ne doit la souiller.* »⁶⁰²

⁶⁰¹ Claudine Grossir, op.cit., p. 124.

⁶⁰² Lamartine, op.cit., p. 50.

II.2- Les mœurs des Syriens.

II.2.1- L'aspect et les costumes des Syriens.

Les images qui présentent les caractéristiques principales des Syriens, dans les textes des voyageurs, ne s'accordent pas souvent entre elles. Nombreuses sont les évocations, notamment, physiologiques et éthiques, qui tentent de donner une image exacte de l'Arabe syrien. Sur le plan ethnologique et sociologique, Volney développe une constante mise en regard de l'Orient et de l'Occident. La différence entre ces deux univers, occupe indéniablement le centre de sa pensée. Son imaginaire s'articule, avant tout, autour de la différence des cultures. L'auteur identifie les comportements spécifiques des Syriens tout en tenant compte des différentes ethnies. La caractérisation des traits physiologiques vient ensuite. Sur le plan vestimentaire, il note, à titre d'exemple, que dans cette partie du Levant, les habitants préfèrent porter des vêtements longs et amples, alors qu'en Europe, on est plus soucieux de porter des vêtements courts. Il précise en outre que les Syriens ont des traits physiques réguliers : « *Je ne me rappelle pas avoir vu en Syrie et même en Égypte deux sujets bossus ou contrefaits* »⁶⁰³. Il ajoute aussi que les Syriens, à l'inverse des Européens, aiment couper leurs cheveux et laisser pousser leur barbe. D'autres éléments de divergence entre les Orientaux et les Occidentaux attirent son attention, tel que le signe du salut et les manifestations du respect. Le philosophe note aussi la différence des attitudes physiques et des gestuelles. Il remarque qu'en Syrie, les hommes aiment passer leur temps assis, tandis que les Européens passent « *la vie* » debout, et que les Syriens mangent aussi assis à terre, tandis que les Européens utilisent des sièges.

Les Syriens sont présentés comme des êtres de stature moyenne par Volney. Dans ses développements sur le climat, il établit des liens entre la chaleur et la constitution physique et morale des habitants de la Syrie. Il suggère de plus

⁶⁰³ Volney, op.cit., p. 336.

que les hommes des pays chauds doivent nécessairement être « *moins replets* »⁶⁰⁴ que ceux du Nord. Ce présupposé est toutefois mis en défaut, lorsqu'il évoque les habitants de Damas : il entrevoit, en effet, des hommes dont les ventres sont ronds. Quant aux femmes, il note qu'elles ont un goût tout à fait différent de celui des Occidentales : elles préfèrent l'« *embonpoint* ». Volney décrit les caractéristiques des visages, qui lui semblent expressifs, sérieux, tristes et même mélancoliques : « *Les Orientaux en général ont l'extérieur grave et flegmatique* »⁶⁰⁵. Lamartine, pour sa part, note : « *On dirait d'une colonie européenne jetée par le hasard au milieu des tribus du désert* »⁶⁰⁶. Le voyageur remarque chez les Maronites deux types de physionomie différents. Certains Maronites semblent se confondre entièrement avec les Arabes. Lamartine note : « *sa physionomie est cependant arabe ; les hommes sont grands, beaux au regard franc et fier, au sourire spirituel et doux* ». Quant au second type, sa physionomie est quasiment européenne : « *Les yeux bleus, le nez aquilin, la barbe blonde, le geste noble, la voix grave et gutturale, etc.* »⁶⁰⁷. Quant aux Bédouins, le voyageur note qu'ils sont une ethnie « *rude et féroce* »⁶⁰⁸. Mais, parfois, Lamartine surprend ses lecteurs en ébauchant d'autres portraits des Bédouins. Il remarque ainsi qu'« *ils ont la physionomie féroce, l'œil du vautour et le costume de brigand* »⁶⁰⁹. Poujoulat, pour sa part, constate la différence entre les Turcs et les Syriens. Il affirme, au cours de sa visite à Aïntabe, que la figure syrienne est « *plus expressive, plus animée, plus fortement caractérisée que celle de l'habitant des rives de Sangar [Une ville turque]* »⁶¹⁰. En ce qui concerne le physique des Kurdes, Poujoulat souligne que ce peuple semble plus beau, plus belliqueux et plus intelligent que le peuple arabe. Barrès, quant à lui, s'intéresse plus particulièrement aux caractères physiologiques des Ansérés et des Ismaélites. Il constate que les Ansérés, notamment ceux qui habitent les villes, ressemblent aux habitants de Lorraine : « *je n'oublierai jamais*

⁶⁰⁴ Volney, op.cit., p. 336.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 330.

⁶⁰⁶ Lamartine, op.cit., t. 1, p. 543.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 544

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 417/18

⁶¹⁰ Poujoulat, op.cit., p. 5/ 6.

*ces figures toute lorraines...»*⁶¹¹. Alors que ceux de l'intérieur du pays, ont une mine toute arabe (cheveux et barbe noirs). Arrivé à la ville de Lattaquié, Guys tente de définir le caractère de ses habitants. Il note qu'ils sont sauvages tout comme les Ansérés.

En ce qui concerne les vêtements, les voyageurs ne manquent pas de présenter des tableaux extrêmement diversifiés. Si certains remarquent que les hommes et les femmes, issus des classes moyennes, sont modestement habillés et d'une manière sensiblement décente, compte tenu de la misère et de la tyrannie ; d'autres, qui ont eu l'opportunité de fréquenter des classes riches et aristocratiques, comme les agas et les pachas, ont pu, entrevoir que ces élites s'habillent d'une façon riche et ostentatoire conformément à leur place élevée dans la hiérarchie sociale.

Dans le récit de de Vogüé, les descriptions des habits syriens témoignent de l'importance de cette thématique dans son récit : ces descriptions se répètent à maintes reprises dans le récit. Son passage au bazar, par exemple, lui a permis de découvrir une variété de vêtements qu'il observe à la fois sur les individus et sur les étals des marchés. Les matières des textiles tissés à l'orientale les couleurs variées des tissus sont décrites avec une grande exactitude.

En ce qui concerne les descriptions des vêtements portés par les cheikhs et les religieux, la plus grande diversité semble s'imposer. Le prince d'Orléans, pour sa part, fait un portrait fort ironique au demeurant de l'Iman ou de l'Uléma de Damas, lorsque ce dernier lui rend visite dans son campement de Damas :

*« Véritable oriental, il est à la fois salement et richement habillé : tandis que ses pieds nus sont chaussés de mauvaises babouches, il porte plusieurs robes brodées des couleurs les plus vives. Je ne puis comparer son vaste turban enveloppé d'une pièce de brocard d'or serré sur les tempes, qu'à une citrouille dans laquelle il aurait enfoncé la tête jusqu'aux oreilles »*⁶¹².

⁶¹¹ Barrès, op.cit., p. 239.

⁶¹² Le prince d'Orléans, op.cit., p. 23/24.

Guys, quant à lui, brosse en ces termes le portrait de l'imam d'Alep : « *il est assez grand et assez gros. Sa physionomie est expressive. Il a un air inspiré. Sa tenue est plus que négligée, etc.* »⁶¹³. Lamartine aperçoit l'imam de la mosquée Omeyyade et constate qu'il porte un turban blanc autour de sa tête et une robe noire qui couvre tout son corps.

L'usage du « Kouffieh »⁶¹⁴ ou Keffié et sa fabrication attirent l'attention de de Vogüé. Les costumes et leurs couleurs bariolées, d'une manière générale, l'intéressent. Nulle part l'on ne pourrait, selon lui, trouver une telle « fantaisie » vestimentaire.

A l'inverse, le prince d'Orléans tend à critiquer les habitudes vestimentaires des Damascènes. Au cours de ses déambulations sur les marchés de Damas, les turbans des marchands attirent particulièrement son attention : « *je reconnais l'un d'eux à son vaste turban, à sa tête ronde dépourvue de sourcils, et à ses yeux enfoncés, qui lançait de côté des regards méchants* »⁶¹⁵.

Yvelise Bernard mentionne brièvement, dans son ouvrage *L'Orient du XVI^e siècle*, des descriptions extraites de certains récits de voyage de l'époque, consacrées à la tenue vestimentaire des Syriens ; étonnamment, leurs vêtements ne diffèrent pas énormément de ceux des Syriens du XIX^e siècle :

« *Une grande chemise (robe) de toile bleue " (couleur [turquine]...⁶¹⁶s'arrêtant au dessus du genou. Les plus riches mettent, par-dessus des vêtements, une deuxième robe de toile blanche, à manches très amples ; la taille est ornée d'une ceinture, large, entre les plis de laquelle est fixé un poignard* »⁶¹⁷.

Chez de Vogüé, les descriptions des vêtements féminins sont presque absentes, à l'exception de quelques esquisses pittoresques :

⁶¹³ Guys, op.cit., p. 240.

⁶¹⁴ De Vogüé, op.cit., p. 30.

⁶¹⁵ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 8.

⁶¹⁶ Yvelise Bernard, op.cit., p.132.

²⁰⁵ *Ibid.*

« *Les musulmanes et les jeunes filles chrétiennes sont entièrement voilées, les mères de famille décolletées d'une façon qui, j'en appelle à tous les voyageurs en Syrie, n'offre rien d'attrayant.* »⁶¹⁸.

Il semble important de souligner que Volney et de Vogüé affirment l'impossibilité de capter un regard, d'observer ou de découvrir les choix vestimentaires des femmes, en raison de la *burqa* ou du voile, qui les couvrent entièrement. Poujoulat, pour sa part, nous surprend en donnant quelques descriptions *sensuelles* des vêtements des femmes. Ainsi les femmes, d'après lui, n'ont-elles pour vêtements qu'une robe « *de toile bleue (couleur qu'elles préfèrent)* »⁶¹⁹. En revanche, l'observateur constate que les femmes mariées laissent une échancrure⁶²⁰ visible devant leur poitrine. L'auteur s'empresse néanmoins de se joindre aux avis des autres voyageurs en affirmant que les femmes syriennes, malgré tout, restent difficiles à observer.

Dans la société syrienne, le symbolisme des vêtements et le choix de leurs couleurs sont particulièrement importants. Poujoulat procède à une catégorisation des vêtements et de leurs symboliques. Tout d'abord, le voyageur indique que les villageois syriens portent des costumes composés simplement d'« *un turban vert ou blanc et d'une longue chemise de toile grise* »⁶²¹, et qu'ils se serrent le ventre avec une ceinture de cuir ou avec une corde. Ensuite, il insiste sur le port du turban, qui, à cette époque, était une marque d'appartenance sociale et religieuse. Le turban blanc chez les hommes est une marque caractéristique des musulmans syriens : « *ce qui n'est permis à aucun chrétien en Orient* »⁶²². Volney et Poujoulat pensent, pour leur part, que le port du turban relève des traditions vestimentaires turques. Poujoulat souligne l'importance du turban : il représente le signe de « *l'honneur* » dans la société. Pour parvenir à distinguer les habitants, l'État fait en sorte que les turbans soient de couleurs et de tailles diverses selon la religion et l'appartenance sociale de son porteur. La couleur indique la religion de celui qui le

⁶¹⁸ De Vogüé, op.cit., p. 30.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ Poujoulat, op.cit., p. 9.

⁶²¹ Poujoulat, op.cit., p. 172.

porte, l'épaisseur, son rang dans la société. Le turban et la barbe constituent dans la société turque, en particulier et arabe en général, des signes d'« honneur » et de sagesse chez les vieillards. L'évocation de Volney concernant le turban, en tant qu'élément discriminatoire, vise à montrer qu'au sein de cette société, il est un système arbitraire de différenciation des habitants.

Volney souligne également les différences de signification de ces mêmes éléments vestimentaires entre le Moyen Orient et l'Europe. Une tête nue chez les Arabes est un signe de folie alors qu'en Europe, c'est une marque de respect⁶²³. Les différentes couleurs du turban sont quant à elles des marques d'appartenance religieuse, sociale ou culturelle. A l'époque de Volney, le turban vert est réservé au « Chérif »⁶²⁴ musulman de quartier. Les Juifs, quant à eux, en portent des jaunes. Volney indique, par ailleurs, que la Porte ottomane vient d'imposer une réforme concernant le costume des Chrétiens. Cette réforme, telle que la rapporte le voyageur, correspond à une politique de ségrégation religieuse. L'auteur note que, avant même cette réforme, les Chrétiens ne pouvaient pas monter à cheval dans les villes et qu'il leur était défendu de porter des pantoufles jaunes, des châles blancs, et toute couleur verte :

*« Le rouge pour la chaussure, le bleu pour l'habillement, sont celles qui leur sont assignées. La Porte vient de renouveler ses ordonnances pour qu'ils rétablissent l'ancienne forme de leur turban : il doit être d'une grande mousseline bleue, avec une seule lisière blanche »*⁶²⁵.

Arrivé au Pachalik de Saïd, Volney remarque chez les habitants de cette ville un véritable uniforme : une grosse chemise de coton rayée de bleu, un caleçon, une camisole et « une robe de bure brune si raide et si épaisse, qu'elle se tient debout sans faire un pli »⁶²⁶.

Henri Guys, dans son œuvre riche de descriptions, brosse un tableau très détaillé des vêtements aleppins. Les vêtements étaient jadis, selon lui, à base

⁶²³ Volney, op.cit., p. 315.

⁶²⁴ *Ibid.*, p 72

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 265

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 97

d'étoffe de soie, mais il remarque que la mousseline indienne s'y est depuis substituée. Il distingue toutefois les vêtements des marabouts, des fakihis et des mevléouis⁶²⁷. Les mevléouis sont vêtus de « *blanc, et portent un long bonnet de feutre qui a la forme d'un pain de sucre* »⁶²⁸. Volney constate que les vêtements chez les Syriens sont d'une grande simplicité : « *bien qu'ils soient dispendieux* »⁶²⁹. Ils se composent tout modestement, selon lui, de chemises de coton ou de soie chez les pachas, d'un mouchoir sur la tête, d'une ceinture qui serre le ventre et d'une énorme culotte qui « *sert aussi de bas* », voire d'un drap indien qui enveloppe le corps. Il ajoute, en outre, que les Arabes ne connaissent ni chapeaux, ni perruques, ni frisures, ni boutons, ni cols, ni boucles, ni dentelles.

II.2.2- Les mœurs des Syriens.

Dans son ouvrage *L'Islam des Romantiques (1811-1840)*, Claudine Grossir écrit que l'Orient, dans sa réalité quotidienne, fait « irruption » dans les textes, modestement chez Lamartine, franchement chez d'autres, tels que Dumas et Volney. Cette observation des mœurs de la vie quotidienne est étroitement liée aux conseils souvent donnés aux lecteurs qui sont en fait des voyageurs potentiels.

Volney affirme que les études les plus difficiles sont celles qui se proposent d'analyser les « *morales des hommes* ». L'auteur a réfléchi, en effet, à la difficulté de dresser le tableau le plus exact des mœurs arabes. Pour de multiples raisons, il a pris des mesures pour surmonter cette difficulté, en se préparant à son voyage intellectuellement et physiquement. Il a de plus toujours craint d'être incapable d'envisager une réalité décevante ou une rencontre déplaisante.

Le développement de la réflexion anthropologique entraîne une autre perception et une autre conception de la réalité : la dichotomie *Occident-Orient*, émerge ici d'une manière très perceptible. Cette dichotomie a été amplement analysée dans les études littéraires et anthropologiques. Ces études contemporaines impliquent

⁶²⁷ Le Mevléoui est un ermite ou anachorète.

⁶²⁸ Guys, op.cit., p. 224.

⁶²⁹ Volney, op.cit., p. 294.

une nouvelle appréhension des récits des voyageurs du XIX^e siècle. David Vinson indique dans son article *L'Orient Rêvé et l'Orient réel*, que les images de l'Orient que le voyageur français du XIX^e siècle véhicule, procèdent d'une vision ethnocentrique articulée autour de la problématique orientaliste : « *L'imaginaire de l'Orient s'articule donc autour d'un ensemble de représentations collectives créées et véhiculées par la pensée occidentale dans sa quête d'elle-même. Il se nourrit de son antithèse mythique qui procède du mythe de la fracture Orient-Occident* »⁶³⁰. Volney a constamment recours à cette mise en parallèle de l'Orient et de l'Occident. Dans le chapitre XL, consacré aux habitudes des habitants de Syrie, Volney déclare que, lorsqu'un Européen met le pied en Syrie, la première impression qu'il a, et la première idée qui lui traverse spontanément l'esprit est « *l'opposition presque totale de leurs manières aux nôtres* »⁶³¹. Il ajoute que le contraste flagrant entre l'Asie et l'Europe est incontestable à tout point de vue. Le philosophe s'interroge sur l'origine de cet écart en matière de mœurs. Il s'interroge, *en sa qualité de philosophe*, et pas seulement de voyageur, sur la diversité des coutumes et des mœurs qui imprègnent des peuples qui, pour être différents, n'en partagent pas moins des origines communes.

Volney attribue, dans un premier temps, l'art islamique et arabe aux Grecs. Cette tradition artistique remonte, selon lui, à l'époque de la domination grecque de la Syrie. Dans un deuxième temps, il adresse une critique véhémente à la musique orientale. Il la qualifie de *cancan insignifiant*, de bruit sans notes : « *Toute leur musique est vocale* ». A son avis, les Arabes ignorent cet art, et ne disposent pas de suffisamment d'instruments. Selon lui, les arts et les sciences tels que les Arabes les pratiquent sont purement et simplement un héritage grec et romain. Cependant, l'auteur reconnaît aux Arabes un talent en matière de « musique mélancolique ». Il s'agit plutôt ici d'une critique dissimulée : le début de l'évocation en est révélateur : « *leur expression est accompagnée de soupirs et de gestes, qui peignent la passion avec une force que nous n'oserions nous permettre* »⁶³².

L'auteur poursuit son exposé consacré à la vie quotidienne des Syriens. Il se montre étonné que, dans les grandes villes comme Alep et Damas, la monotonie

⁶³⁰ David Vinson, *L'Orient rêvé et l'Orient réel*, Revue d'Histoire littéraire de la France, 2004, p. 104.

⁶³¹ Volney, t.1, op.cit., p. 314.

⁶³² *Ibid.*, p. 299.

règne, malgré les activités commerciales. Les distractions des citadins semblent se limiter à la fréquentation des bains publics, des cafés et des parcs.

Le voyageur critique en outre un manque endémique de soin corporel : « *Un Arabe ne se brosse pas les dents, il les frotte avec son index ; les dents lui épargnent les ciseaux pour se faire les ongles ; les deux mains lui servent d'éponge pour se laver le visage et les cinq doigts remplacent parfaitement le peigne pour se démêler la barbe, seul objet de cette nature qu'ils conservent.* »⁶³³. Il dénonce en outre le fait que les Syriens ne cessent de jurer pour la moindre raison ; et de prononcer et d'une manière ininterrompue le nom d'Allah partout où ils sont. Volney, lui-aussi, dénonce cet usage du juron et des exclamations religieuses. Il indique, par ailleurs que les Syriens gardent en permanence l'air grave et flegmatique quand ils font leur commerce, notamment quand ils parlent.

A- L'hospitalité.

Chez Guys, le constat de l'hospitalité des Arabes est récurrent. Dès son arrivée à Alep, son protagoniste et porte parole (le derviche algérien) note que la société aleppine est réputée accueillante et hospitalière. Cette évocation de la générosité et de la loyauté des Aleppins qui reçoivent « *trop facilement tout étranger* », s'avère néanmoins ironique. Cette qualité est perçue comme excessive et par conséquent gênante du point de vue de Guys, qui la considère comme « *l'un des défauts capitaux de la société d'Alep* »⁶³⁴. Il va même jusqu'à affirmer qu'un visiteur peut, beaucoup plus aisément qu'on ne peut l'imaginer, pénétrer dans la partie intime de la maison. Cependant, dans une séquence ultérieure consacrée à l'honneur de l'Oriental, l'auteur affirme l'impossibilité d'accès d'un étranger à la partie privée de la maison⁶³⁵. Il sous-entend d'ailleurs qu'à Alep, tout comme en Algérie, *les appartements* des femmes sont séparés de ceux des hommes. Lamartine, lui-aussi, souligne l'importance de ce cloisonnement.

⁶³³ Guys, op.cit., p. 81.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 73.

Volney considère en outre que les Syriens de l'intérieur ont plus de « simplicité » et de « générosité »⁶³⁶ que les habitants des villes littorales. Lamartine souligne l'hospitalité des Arabes en général et leur reconnaît une générosité qu'il juge parfois extrême : « *C'était un vieillard vénérable [...]. Il m'offre sa maison toute entière, avec un empressement et une grâce d'hospitalité que je n'avais pas encore rencontrés ailleurs.* »⁶³⁷. Le prince d'Orléans développe la même appréciation de l'hospitalité arabe.

B- Le bazar et son pittoresque.

Le prince d'Orléans observe les marchands du bazar de Damas. La foule et le bruit ambiant, si embarrassants qu'ils puissent apparaître, sont une des caractéristiques fondamentales du pittoresque du bazar. Les marchands sont décrits minutieusement comme des êtres nonchalants. L'auteur s'étonne de leur paresse, et de leur complète indifférence vis-à-vis des clients. Il les traite de plus de charlatans, tant ils sont doués pour convaincre les gens d'acheter leurs produits. Ce vocabulaire péjoratif de l'indolence s'avère, en fait, un leitmotiv usité dans la plupart des récits des voyageurs. En outre, l'auteur concentre son attention sur la posture des marchands, qui, assoupis devant leur boutique, sont « *assis impassibles sur une petite estrade* », et regardent leurs esclaves rouler les tapis et ranger les tissus de toile. Nombreuses sont ces séquences, qui s'ouvrent sur les postures des marchands au bazar. Le prince d'Orléans n'est pas le seul, ni le premier, à remarquer ces attitudes alanguies des marchands damasquins. Avant lui, rappelons-le, Lamartine a développé une image similaire. Cependant, le regard de Lamartine n'est pas aussi eurocentriste et accusateur. Le prince d'Orléans, quant à lui, discrédite globalement cette société et dénigre ses mœurs qu'il qualifie de « saugrenu[e]s ». Même s'il reconnaît l'« intelligence » des Syriens dans le commerce (leur talent et leur habilité à mener à bien leurs affaires dans les ventes, les achats et toutes les transactions), il les considère en même temps comme

⁶³⁶ Volney, op.cit., p. 343.

⁶³⁷ Lamartine, op.cit., p. 47.

tricheurs. Il dénonce, par ailleurs, le faux usage de l'hospitalité occasionnelle (comme l'offre du café et du narguilé), pour conclure une affaire quelconque :

« (...) mais l'adroit marchand sait très bien nous faire payer en sus de la valeur de chaque objet, les belles manières qu'il a déployées et qu'il estime à un fort haut prix. »⁶³⁸

Alors que le prince d'Orléans ne décèle aucun élément pittoresque ou même agréable en Syrie, Lamartine se montre, quant à lui, particulièrement enchanté. Pendant son voyage en Syrie, et notamment lors de ses promenades dans le bazar de Damas, il rédige des pages où il souligne le caractère fascinant des scènes qui s'offrent à lui. Il écrit que l'Orient restera éternellement, non seulement un pays « *d'or et de fer, de mouvement et de bruit* »⁶³⁹, mais aussi un pays de « *méditation profonde, d'intuition, d'adoration*. ». Les descriptions du bazar de Damas par de Vogüé semblent revivifier, en quelque sorte, les *Mille et une Nuits* et leurs stéréotypes. Toutefois, le charme oriental syrien et la volupté syrienne, notamment damasquine, ne sont, selon lui, ni éphémères ni artificiels. Ils sont des signes majeurs de simplicité et d'altérité. De Vogüé semble en fait enchanté de cette vie « *active et changeante* »⁶⁴⁰, malgré « *chaque heure [qui] apporte son imprévu, chaque soir son logis et son horizon nouveau* ». Il se montre en outre de plus en plus fasciné par l'histoire du Levant. Comme l'affirme de Vogüé, dans son récit, un voyageur est un « *être inconstant, à peine a-t-il touché le but souhaité que son imagination court devant lui sur le chemin qui reste à faire* »⁶⁴¹. Cette réflexion philosophique s'accorde parfaitement avec ce que Damas lui offre : une vie changeante et inconstante. La détermination à vouloir percer la réalité orientale syrienne débouche finalement sur l'idée que Damas possède de « *singuliers attraits* »⁶⁴².

⁶³⁸ Le prince d'Orléans, op.cit., p. 11.

⁶³⁹ Lamartine, op.cit., p. 75.

⁶⁴⁰ De Vogüé, op.cit., p. 91.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 91.

C- La nonchalance des Syriens.

Guys ne manque pas de faire des observations sévères sur les comportements et les habitudes des Syriens. Il souligne le fait que les Arabes aiment gloser et que leurs discussions sont marquées par de fréquentes exclamations religieuses. *Son héros*, le derviche, affirme que les Aleppins ont tendance aussi à médire. L'auteur, pour sa part, attribue ce fait tantôt à l'oisiveté, tantôt à au climat. Ces observations sont en fait issues des idées reçues de ses prédécesseurs. L'auteur reprend ces clichés en affirmant que les Arabes, en général, et les Syriens en particulier « *passent la plus grande partie du temps à ne rien faire.* »⁶⁴³. C'est ce leitmotiv qui sera repris, dans la plupart des récits des voyageurs : cette image de l'Oriental apathique et nonchalant ne tarit pas. Nombreux sont les épithètes utilisées pour nourrir ces clichés. De Volney à Barrès, la paresse et l'apathie, et souvent la superstition voire le fanatisme, ne cessent d'être attribués à cet Oriental qu'il soit ouvrier, fellah ou marchand. Volney utilise des adjectifs variés pour qualifier les Syriens. Selon lui, les Syriens sont mélancoliques, apathiques ou flegmatiques. Il ajoute qu'ils n'aiment pas rire, et ne connaissent guère les plaisanteries. A l'opposé du rire et de l'enjouement « *des Français* »⁶⁴⁴ qui étonnent les Syriens. Selon lui, les Syriens ont des visages austères et sérieux. Il ajoute que, quand ils parlent, c'est sans empressement et qu'ils se tiennent silencieux la plupart du temps. En outre, il remarque que les Arabes marchent « *posément* » et qu'ils se tiennent, sans lassitude, la plupart du temps, assis :

« (...) *ils passent des journées entières rêvant, les jambes croisées, la pipe à la bouche, presque sans changer d'attitude : on dirait que le mouvement leur est pénible, et que, semblables aux Indiens, ils regardent l'inaction comme un des éléments du bonheur.* »⁶⁴⁵

Ce thème est récurrent dans les récits des voyageurs du XIX^e siècle. Volney estime que ces attitudes et comportements sont devenus *le motif* de jugements très

⁶⁴³ Guys, op.cit., p. 63.

⁶⁴⁴ Volney, op.cit., p. 317.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

graves sur tous les peuples orientaux. Ces jugements ne sont pourtant pas nouveaux. Le voyageur constate généralement, comme Montesquieu, que la paresse est un effet naturel de la chaleur des pays orientaux. Les habitants des *pays chauds* seraient spécialement exposés à cette réaction physique. Il y a là une certaine concordance avec les thèses d'Ibn Khaldoun. Rappelons que les *Prolégomènes* exposent des thèses très précises sur les mœurs des populations orientales et africaines. Le cinquième chapitre, intitulé *Discours préliminaire*, traite des influences diverses que l'abondance et la disette exercent sur la société humaine, et des impressions qu'elles laissent sur le physique et le caractère des hommes. Le philosophe arabe suggère aussi que les habitants des pays chauds comme le Yémen, les tribus du Hedjaz et les tribus sanhadjiennes, sont davantage exposées aux difficultés de la vie. Il note que, par contre, ils « *sont mieux constitués physiquement et moralement que ceux d'autres contrées* »⁶⁴⁶. D'après Ibn Khaldoun, les habitants des pays chauds sont d'autant plus faciles à soumettre qu'ils sont indolents ; aussi acceptent-ils facilement le despotisme. Volney s'oppose cependant aux chapitres de l'Esprit des Lois de Montesquieu qui abordent le climat des pays chauds. Volney reproche à Montesquieu son déterminisme dans ses thèses sur l'influence du climat. Dans les chapitres II et V de *L'Esprit des Lois*, Montesquieu développe la thèse de l'influence de la nature sur les caractères de l'homme, sur ses mœurs, ainsi que sur sa physionomie : « *Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont ; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens* »⁶⁴⁷, scande Montesquieu. Il ajoute dans les chapitres VI et VII, intitulés respectivement, *De la culture des terres dans les climats chauds* et *Du monachisme*, que la paresse est liée directement au climat, en prenant pour exemple l'Asie (la Chine et l'Inde) et en la comparant à l'Europe : « *Pour vaincre la paresse du climat, il faut que les lois cherchent à ôter tous les moyens de vivre sans travail ; mais, dans le midi de l'Europe, elles font tout le contraire* »⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, لمقدمات, Le Caire, (s. d.). In-8°, 600, [Acq. 2052-54] -VIIIf-VIIIb- première partie, traduits en Français et commentés par William Mac Guckin, Baron De Slane, p. 215.

⁶⁴⁷ Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1689-1755 ; baron de La Brède et de), *L'Esprit des Lois*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de plusieurs pièces qui n'avaient pas paru jusqu'à présent... Publication : Lyon, Bruyset frères, 1792. - 7 vol. in-12. [Don 4058-66], Chapitre V., p. 188.

⁶⁴⁸ Ibid., ch., VII., p. 193.

Volney développe un point de vue strictement opposé à celui de Montesquieu en se posant cette question ironique :

« *Que Montesquieu le déclare, afin que l'on sache, désormais par quelle température l'on pourra déterminer l'énergie d'une nation, et à quel degré du thermomètre l'on reconnaîtra son aptitude à la liberté ou à l'esclavage ?* »⁶⁴⁹.

Volney défend l'idée que le climat n'est pas un facteur essentiel, et que la nonchalance n'en est pas la conséquence directe. Volney considère que le facteur déterminant est en fait la fertilité du sol :

« *En y réfléchissant, il paraît que cette nature du sol a réellement une influence sur l'activité, il paraît que dans l'état social, comme dans l'état sauvage, un pays où les moyens de subsister seront un peu difficiles, aura des habitants plus actifs, plus industriels, que dans celui, au contraire, où la nature prodiguera tout, le peuple sera inactif, indolent, ...* »⁶⁵⁰.

En outre, dans le cas du Moyen Orient, Volney accuse la religion d'être responsable de cette nonchalance. Il considère que le mode de gouvernement despotique en est aussi une cause. Il lui apparaît que les Syriens vivent dans la nonchalance et l'apathie à cause de leur religion et de leur mode de gouvernement : « *ces institutions sociales, que l'on appelle gouvernement et religion* »⁶⁵¹, constituent, à son avis, les régulateurs de l'activité ou de l'inertie des nations. Cet enchaînement de causes et de conséquences, conduit Volney à réfléchir à ces effets, qui résultent tout naturellement du rigorisme des religions et du despotisme du gouvernement. Pour lui, il est indiscutable que pour être actif, il faut la perspective de la jouissance. Pour ce faire, donc, il faut de « *l'objet et du désir* ». Mais, comme le mode de gouvernement est celui de la tyrannie, et que la religion est, d'après lui, intolérante, l'inaccessibilité du plaisir est une évidence. Ceci génère logiquement le désespoir dont découlent la

⁶⁴⁹ Volney, op.cit., t. 2, p. 321.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 226

paresse, et l'inertie. Volney va appuyer, enfin, ses thèses sur celles du *meilleur observateur de l'Antiquité Hippocrate*⁶⁵². Les réflexions de Volney se portent sur la manière dont les déterminations principales, comme le climat, les institutions sociales, la religion, et d'autres causalités secondaires comme l'exercice du pouvoir, interviennent dans la construction de l'identité de l'homme. Ainsi signale-t-il que la soumission absolue que les Arabes vouent à leur chef religieux fait que ces hommes « *ne peuvent pas avoir la passion hardie des combats, ils ne voient point dans la guerre une balance assez égale de risques ou d'avantages...* »⁶⁵³. L'absence de perspective de plaisir fait des Arabes des êtres inertes. Ces considérations fondent une définition du terme « Oriental », qu'il donne à la suite de longs débats :

*« Voilà précisément la définition des Orientaux de nos jours ; et ce que le philosophe grec a dit des peuples particuliers qui méconnaissent la puissance du grand roi et de ses satrapes, convient exactement à ce que nous avons vu des Druzes, des Maronites, des Kourdes, des Arabes de Daher et des Bédouins. Il faut le reconnaître ; le moral des peuples comme celui des particuliers, dépend surtout de l'état social dans lequel ils vivent »*⁶⁵⁴.

Les observations de Volney ne s'arrêtent pas à *ces défauts*. Ses réflexions ethnographiques lui permettent d'assigner des caractéristiques à chaque catégorie de la population syrienne, en fonction du climat, d'un côté, et du système de gouvernement de l'autre. Sur le plan du caractère, ses observations débouchent sur l'idée que les Arabes paysans sont plus « sombres » que les habitants des villes, que ces derniers sont plus « gais » qu'eux. L'observateur ajoute que ceux de la côte sont encore plus gais que les habitants de l'intérieur. Alors que les résidents des grandes villes ont l'air « dissipé » : ils ne craignent rien et n'ont absolument rien à perdre, contrairement aux paysans qui doivent constamment s'inquiéter pour leurs récoltes et pour leurs troupeaux. Il en va pour les marchands comme pour les paysans : ils sont, eux aussi, souvent craintifs. Le simple regard du « gouvernement rapace » les effraie.

⁶⁵² Volney, op.cit., p. 228. Hippocrate, des Airs, des eaux et des lieux, latin-français, traduction nouvelle par E.-L. Geoffroy,... [Avec une notice sur Hippocrate.], Paris : Méquignon-Marvis, 1823

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 329.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 330.

Attitudes et expressions, vêtements et comportements visent, avant tout, à ne pas exciter « *la rapacité et l'avarie de l'autorité* ».

Inversement, le voyageur se penche sur les comportements étrangement allègres et paradoxalement actifs, des habitants du littoral syrien et notamment des ports de commerce. Les matelots sont principalement l'objet de ces observations : ils sont gais, chantants et actifs. Ils « *manient les rames, tendent les voiles et font toute la manœuvre, etc.* »⁶⁵⁵, Volney note ici que le chant chez les habitants des pays chauds, est une motivation au travail : « *ils exécutent tous les mouvements en cadence* »⁶⁵⁶. Il est donc aussi des déterminations culturelles qui doivent être prises en compte.

Le prince d'Orléans reproduit, à son tour, les tableaux de ses prédécesseurs. Au cours de ses promenades dans le bazar, il ne cesse d'embellir son tableau par les notations des parfums, du tabac et du café qui émanent des recoins du bazar, et donnent à ce lieu une particularité typiquement orientale. Mais, la notation de ces sensations agréables ne l'empêche pas de souligner la paresse et l'apathie qui caractérisent les marchands du bazar. Il les décrit fumant leur pipe, buvant leur café, tenant un chapelet à la main, regardant les esclaves aménager le magasin. En vérité, ces descriptions de « *nonchalance et d'inertie* », se répètent si fréquemment dans les récits de voyage qu'elles en deviennent étrangement redondantes. Quelle image se dessine dans l'esprit du lecteur du prince d'Orléans? Quel regard porte le voyageur lors de sa visite au bazar et quel sera ensuite le regard de son lecteur après la lecture de cette évocation ? :

« *Mais par cela même que Damas est la ville arabe par excellence, la décadence de ce peuple s'y révèle aussi toute entière. Je ne voudrais prononcer contre ce peuple, aussi grand par ses défauts que par ses rares qualités, un arrêt irrévocable, mais je vois partout ici des preuves de cette décadence* »⁶⁵⁷.

L'appréciation historique globale est ici évidente, mais sa critique porte plutôt sur la population damascène voire sur son mode de gouvernement que sur la Syrie

⁶⁵⁵ Volney, op.cit., p. 332.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ Le prince d'Orléans, op.cit., p.18.

toute entière. L'observation de l'attitude du peuple et des gouvernants à l'égard du patrimoine historique et culturel du pays va permettre de conforter ce diagnostic très pessimiste de décadence.

D- Les relations sociales.

Les relations sociales et individuelles sont aussi l'un des objets majeurs des observations des voyageurs. Les lieux publics, tels que le café et les forums, ne constituent pas seulement des sortes de théâtre. Ils constituent aussi des espaces de convivialités où tous les Syriens se retrouvent pour s'entretenir et échanger les nouvelles, ainsi que pour passer le temps. Guys se montre séduit par ces assemblées qui se tiennent quotidiennement au café. Les rapports humains sont indéniablement modelés dans ces contrées par les traditions qui les maintiennent sains et solides. L'auteur relève une autre façon de consolider les relations : ce sont les visites qui se multiplient et le partage de moments de bonheur avec les voisins, les amis et la famille : « *En parlant des mœurs musulmanes, j'ai dit que les habitants d'Alep avaient assez l'habitude de se fréquenter et même se réunir.* »⁶⁵⁸.

L'auteur souligne que les soirées, notamment hivernales, sont aussi une autre occasion de se réunir : les familles se retrouvent chez le chef du groupe ou de la famille ou dans un lieu public ou bien simplement chez l'un d'entre eux. On y fume la pipe, on y boit du café, qui est une boisson traditionnelle en Syrie.

Chez Volney, les relations entre les individus sont un point crucial. Tout comme Guys, le voyageur établit une comparaison entre les deux sociétés, occidentale et orientale. Mais contrairement à Guys, il s'interroge sur les rapports que les Orientaux entretiennent : s'agit-il de rapports de voisinage ou des rapports familiaux ? Ici, Volney développe un point de vue philosophique en traitant de la gaieté comme source de tout rapport. Contrairement aux autres voyageurs qui caractérisent les rapports entre les membres d'une même famille ou entre les voisins par certains critères (le respect et l'aide), Volney réduit les rapports, chez eux, aux rapports de classe et de sexe, tout en rappelant que les hommes syriens ne se mêlent pas aux

⁶⁵⁸ Guys, op.cit., p. 303.

femmes et ne boivent pas d'alcool. La gaieté, comme source de plaisir serait selon lui quasiment absente chez les Orientaux. Volney déplore l'interdiction musulmane du vin dont la vertu est, selon lui, d'introduire la gaieté et de conforter la convivialité. Cette *vertu* demeure complètement inconnue des Arabes, étant donné que l'usage du vin leur est interdit religieusement. Nous l'observons une nouvelle fois : Volney continue d'attribuer ce qu'il estime être des défauts chez les Arabes, à la religion et au gouvernement. Cette attitude témoigne une fois de plus de son hostilité à l'Islam. Le voyageur amplifie son propos en abordant la question de la mixité entre les hommes et les femmes : il met l'accent sur la relation entre les femmes et les hommes, comme seconde source de gaieté et de plaisir. Il fait le parallèle suivant : en Europe, les deux sexes communiquent librement et sans tabou ; les hommes, en conséquence, « *cherchant la bienveillance des femmes* »⁶⁵⁹. Cette forme de badinage se révèle complètement interdite ou absente chez les Arabes, selon lui, car justement l'absence de communication entre les deux sexes et l'écart creusé entre eux par les dogmes et les traditions, ne favorisent pas leurs relations.

Le rapport interreligieux entre les Chrétiens et les Musulmans demeure crucial : il est abondamment étudié par les voyageurs du XIX^e siècle. Volney, pour sa part, montre que, malgré ce clivage favorisé évidemment par un État despotique, les adorateurs de Jésus et ceux de Mahomet entretiennent des rapports plutôt bons. Il se donne la peine d'expliquer que ce clivage, dont les marques sont le mépris, la maltraitance et les impôts, voire d'autres éléments comme les discriminations vestimentaires, est le fait de l'État qui pousse les prosélytes de Mahomet à marginaliser les Chrétiens sur tous les plans, religieux, sociaux et politiques. De ce fait, les relations entre ces deux communautés religieuses se réduisent et se détériorent de plus en plus.

Pour évoquer les divertissements en usage chez les Aleppins, Guys nous entraîne dans une assemblée qui se tient chez le chef d'un groupe religieux la nuit. Durant la soirée, les gens se livrent à l'écoute d'un orateur qui lit ou récite mélancoliquement des chants et cantiques religieux. Guys note que les soufistes se livrent à d'autres pratiques étranges comme le ravissement et la transe qu'il considère comme relevant de la superstition. Le consul explique aussi que les hommes présents,

⁶⁵⁹ Volney, op.cit., p. 334.

tout en fumant soit la pipe, soit le narguilé préparé à la maison du chef, prient et procèdent à des rituels comme celui de « *halket-alzeker* »⁶⁶⁰.

En ce qui concerne les réunions nocturnes relevant des loisirs, l'auteur note que les divertissements y sont extrêmement variés. Les auditeurs préfèrent écouter, selon le voyageur, la poésie arabe : « *On met ainsi tour à tour à contribution la mémoire des assistants, et la soirée en devient moins monotone.* »⁶⁶¹. L'auteur sélectionne quelques poèmes arabes traduits qu'il incorpore à son récit.

Le voyageur fait appel aussi aux trois éléments poétiques traditionnels chez les Arabes : « *l'eau, la verdure et la beauté* »⁶⁶². Ces trois éléments s'associent un espace de loisirs appréciés : la rivière, où des familles passent leur temps à manger, à boire, à jouer et à fumer. L'auteur note que ces espaces de loisirs *campagnards* sont prisés des habitants des villes, surtout en été, vu la chaleur étouffante.

Les voyageurs, en général, ont remarqué chez les Arabes l'habitude d'utiliser la pipe ou le narguilé, et le café dans leur oisiveté. Qu'ils soient chez eux, ou dans des lieux publics, ils n'abandonnent pas ces accessoires. Guys, pour sa part, affirme que cet usage est courant à Alep, sauf dans les lieux publics qui sont épargnés : « *la pipe est pour le fumeur oriental un meuble indispensable,* »⁶⁶³. Les jardins, eux aussi, sont un espace d'attractions familiales, explique Guys : les Aleppins s'y rendent en masse pour contempler la variation des niveaux du fleuve, ou l'inondation des canaux. Les jeux innombrables, dans ces lieux fréquentés, attirent l'attention du voyageur. Le consul se contente toutefois d'en citer quelques-uns : des compétitions, des concours, des activités sportives, des animations par des saltimbanques et des acrobates. Les musulmans qui sont « sérieux » aux yeux de l'auteur, se dérident, eux aussi, à l'occasion de ces amusements estivaux :

« *Les Syriens ont une infinité d'autres jeux auxquels ils ont recours pour varier leurs plaisirs. Les uns demandent de l'adresse, d'autres de la force et ressemblent à des exercices gymnastiques. Il est aussi des jeux d'attrapes*

⁶⁶⁰ Guys : Le terme signifie louange à Dieu. Les fidèles réunis récitent des chants religieux et des prières à Dieu. Ces récits sont accompagnés d'une gestuelle particulière, op.cit., p 175.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 304

⁶⁶² *Ibid.*, p. 352

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 35

auxquels on a surtout recours lorsque la société renferme quelque personne notoirement réputée peu intelligente, ou simplement des sujets qui se prêtent à l'amusement de la réunion. »⁶⁶⁴.

Selon Volney, les jeux ne sont pas variés, et la monotonie et le silence sont les maîtres du temps. L'auteur déplore le fait que la prohibition des jeux par les préceptes coraniques, soit à l'origine de cette situation. En ce qui concerne les jeux et les amusements des Syriens, il évoque ceux qui lui semblent exotiques voire étranges. Ce sont ce qu'il appelle *les gibecières des temps anciens* : les escamoteurs orientaux qui mangent des cailloux, soufflent des flammes, se percent le bras et le nez sans se faire mal et dévorent les serpents et les épées sans peur.

Le prince d'Orléans brosse un tableau de l'oisiveté chez les Syriens, sous une forme très condescendante. Il insiste sur l'inactivité voire la mendicité de la population. Guys rappelle lui aussi que les plaisirs auxquels se livrent les Syriens la nuit, sont nombreux. Il indique, par exemple, que « *des écervelés* » qui se vantent des excès de folie et d'anarchie qu'ils causent à la ville et à la campagne, sortent la nuit accompagnés de filles et consomment des boissons « spiritueuses ». L'écrivain accuse les Turcs d'avoir introduit en Syrie ces coutumes inconnues des Arabes : « *Cette excentricité est incontestablement le fruit de la prétendue civilisation des Turcs qui les a fait passer rapidement d'un excès dans un autre* »⁶⁶⁵. Il affirme, par ailleurs, que la fréquentation des tavernes est une habitude héritée des Égyptiens : « *aujourd'hui, les buveurs sont innombrables*⁶⁶⁶ ». La connivence de l'État est une évidence pour Guys : l'ouverture de cabarets affermés par l'autorité en est la preuve. Le voyageur estime que ces moyens de distraction, (les tavernes), créés pour le public oisif, ont des résultats négatifs sur la population. Il craint d'ailleurs leurs effets « fâcheux », vu l'absence de surveillance policière : « *On voit continuellement des ivrognes dans les rues* »⁶⁶⁷. Volney estime quant à lui que « la populace » en Syrie, quoi qu'elle soit réputée crieuse et bruyante, « *n'est jamais aussi brutale que chez nous* ». ⁶⁶⁸ Les

⁶⁶⁴ Guys, op.cit., p. 365.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p.177.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p.156

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ Volney, op.cit., p. 345.

Syriens restent donc décents et relativement préservés de l'excès d'alcool ou de la « *crapule d'ivrognerie* », estime Volney. Et ce, grâce à l'instruction coranique : « *c'est peut être le seul avantage réel qu'ait produit la législation de Mahomet.* »⁶⁶⁹, reconnaît le voyageur. Il n'en reste pas moins qu'en dehors de cela, l'auteur se montre sceptique sur cette éducation mahométane et ses institutions.

Le consul, pour sa part, attire l'attention de ses lecteurs sur un fait qu'il estime également *intrus* : il s'agit de la danse des almées. Appréciées par d'autres voyageurs comme Lamartine, Loti, Flaubert, les almées, danseuses venues d'Égypte « *excitent les passants par leurs chants et leurs danses* » :

« *Les tavernes ont aussi une origine égyptienne et les osmanlis ont eu le tort de les avoir acceptées comme un fait accompli. Des femmes dévergondées, sans être des almées, et ne connaissant pas plus le chant que la danse, étalent leurs charmes hideux dans les rues d'Alep sans que la police s'en inquiète et cherche à réprimer cet autre scandale* »⁶⁷⁰.

L'auteur s'en prend à l'État qu'il estime coupable de laxisme. Lamartine, lui-aussi, a été témoin de la danse orientale, qu'accompagne souvent une musique de « *tambours et de tambourins, de fifres aigus et de triangle de fer* »⁶⁷¹, qui ne semble pas lui plaire. Chez Volney, l'évocation de la danse se présente autrement. Volney met l'accent sur le mépris dont la danse est l'objet : « *Il s'en faut de beaucoup que la danse, qui chez nous, marche de front avec la musique, tienne le même rang dans l'opinion des peuples arabes* »⁶⁷². Volney insiste sur le fait que la pratique de cet art est exclusivement tolérée chez les femmes quand elles restent entre elles. Il précise que la danse en Orient ne revêt pas la signification qu'elle a chez d'autres peuples : le philosophe indique que la danse n'est pas du tout une imitation de la guerre, comme c'est le cas chez les Sioux ou les Indiens d'Amérique comme il le montre d'ailleurs dans son fameux *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique*, paru en

⁶⁶⁹ Volney, op.cit., p. 345.

⁶⁷⁰ Guys, op.cit., p.157.

⁶⁷¹ Lamartine, op.cit., p. 40.

⁶⁷¹ Volney, op.cit., p. 344.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 300.

1803. Les danseuses, et notamment celles qui viennent d'Égypte, retiennent l'attention du voyageur. Nous percevons, à la lecture de son texte, une certaine admiration pour elles.

Volney distingue trois types de divertissement en Syrie : le bain, le café et les réunions amicales. Il précise que, lors de ces réunions, les convives passent la plupart de leur temps à fumer et à tenir des propos anodins. Il ajoute qu'il arrive que, pour animer la soirée, des chanteurs ou des danseurs, voire des conteurs, interviennent. Lamartine, quant à lui, attache une importance particulière à l'usage du café et de la pipe dans les maisons. Il note que l'Arabe reçoit son hôte avec une grande hospitalité, lui offrant le café et la pipe comme signes de respect et de générosité :

« Partout où nous sommes allés rendre visite [...], le propriétaire nous a reçus avec grâce et cordialité, il nous a fait apporter les pipes, le café et les sorbets, et nous a conduits dans le salon... »⁶⁷³.

Le parfum du café mêlée à celui du tabac du narguilé ou de la chibouque ou du houka, semble devenir ainsi le symbole de l'Orient. Dans l'imaginaire et la mémoire de l'Orient, tous les sens semblent ainsi sollicités... Barrès, rejoignant ses prédécesseurs, affirme que l'usage du café est devenu un mythe, car ces soirées s'accompagnent nécessairement de cette boisson. Il note que d'autres boissons enivrantes sont bien sûr consommées, mais discrètement.

II.2.3- Les mœurs religieuses.

a) Les mœurs musulmanes.

S'appuyant sur la comparaison entre l'Orient et l'Occident, le consul Guys a réussi à confirmer dans l'imaginaire de son lecteur français, cette image de l'Arabe de

⁶⁷³ Lamartine, op.cit., p. 60.

Syrie, telle qu'il l'a conçue, lui-même, pendant son périple. Mais Guys reconnaît qu'il n'a fait qu'« *effleurer* » l'identité de l'Oriental.

Le constat du fatalisme tient une place de choix dans la plupart des écrits des voyageurs, de Volney à Barrès. Et ce fatalisme est bien sûr déploré, voire fustigé. Dans l'ouvrage critique d'Hassan El Nouty, cette question occupe une place importante. En étudiant l'avant-propos du récit de de Vogüé, El Nouty souligne à quel point ce constat a participé à l'étonnement du voyageur. Il montre également que l'épithète *fataliste*, devient le leitmotiv de tous les voyageurs au Moyen-Orient. De Vogüé attribue ce fatalisme à l'insouciance de l'enfant, ce que conteste El Nouty :

«*Fatalisme sans aucun doute, mais nullement âme enfantine. L'insouciance de l'enfant se confond avec le fatalisme rien qu'en apparence, parce qu'elle ne calcule jamais, mais l'enfant reste toujours impulsif et spontané* »⁶⁷⁴.

Selon Volney, le fatalisme des Musulmans est l'un de leurs plus graves défauts. L'auteur note que les Musulmans sont complètement persuadés que tout ce qui peut leur arriver, est écrit : « tout est écrit », c'est la volonté de Dieu. Ainsi tout est relatif, l'apathie, la résignation au bien, l'acquiescement au mal. Aucun regret car, tout est *Maktoub* ou « *C'était écrit* »⁶⁷⁵, confirme Volney. Il indique, en outre, que ce mot, proféré constamment par tous les croyants, serait une cause essentielle de la misère. La pauvreté et la richesse, la santé ou la maladie, la vie ou la mort, en dépendent. Les musulmans sont fatalistes et ne font rien pour changer, contrairement aux Grecs, qui croient que « *Dieu est exorable, que l'on change ses décrets par des vœux, etc.* »⁶⁷⁶. Les critiques du fatalisme se poursuivent sur les plans les plus divers. La docilité des femmes et notamment celles du harem qui sont soumises, *malgré elles*, à leurs maîtres ou à leurs maris, est l'une des facettes de ce fatalisme. En somme, le fatalisme, comme phénomène « *étrange* », a occupé une bonne part des recherches des voyageurs du XIX^e siècle.

⁶⁷⁴ Hassan El Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*. Nizt, Paris, 1958, p.104.

⁶⁷⁵ Le terme *Maktoub* est un terme arabe auquel certains voyageurs ont recours pour désigner le fatalisme, ils le transcrivent de l'arabe. Ce terme signifie prédestiné ou écrit.

⁶⁷⁶ Volney, op.cit., p.343.

De Vogüé, au cours de ses pérégrinations en Terre Sainte, et dans les pays du Levant, dénonce à plusieurs reprises le fatalisme. Le voyageur critique l'insouciance qui découle de ce fatalisme. Le voyageur s'étonne de ces pèlerins, se rendant à la Mecque depuis les quatre coins du monde, sans les précautions qu'il estime indispensables au cours d'un tel pèlerinage :

« La foule s'ébranle derrière ses guides : ce n'est encore que le noyau de la pieuse armée qui parcourt l'Asie, grossissant de ville en ville, et arrive à Damas forte de plusieurs milliers d'hommes, de femmes, d'enfants ; de là elle s'enfonce dans le désert, où bien des ossements blanchis marquent la route traditionnelle. De ces pèlerins fatalistes, qui partent comme des oiseaux émigrants, sans bagages, sans vivres assurés, livrés à l'initiative individuelle, plus d'un ne verra jamais le but du saint voyage. »⁶⁷⁷

Le mois de ramadan a suscité autant de critiques que d'éloges, chez les voyageurs. Ils notent généralement l'animation que la ville connaît et les changements qui adviennent dans ce mois. Guys, très critique, remarque que le mois de ramadan, qui est une période de mortifications, de prières, d'aumônes et de pratiques religieuses, est devenu en Syrie une opportunité pour doubler les bénéfiques chez les commerçants, multiplier le nombre d'affaires, remplacer le jeûne par la recherche des aliments. Son narrateur, le derviche algérien, indigné et déçu par ces coutumes et ces mondanités (le chant et d'autres divertissements) auxquels se livrent les Syriens pendant les nuits du ramadan, porte un regard critique et désolé sur ce peuple. Le voyageur indique que ce mois était auparavant, pour la plupart des Musulmans, un rappel et une occasion de racheter leurs péchés : une leçon de morale que chacun se donne et une épreuve que chacun s'assigne. C'était un mois de partage de charité et de sociabilité. D'après lui, ce n'est plus le cas en Syrie au XIX^e siècle. Dans le même chapitre, l'auteur souligne la place de la femme et son rôle dans ces nuits pleines d'animations et d'attractions, mais sans donner néanmoins des faits concrets. Guys dénonce ainsi l'abus de pouvoir de certains cadis, qui profitent de cette occasion pour accroître leur richesse personnelle sans aucun égard pour la sainteté de ce mois. Guys souligne, en outre, que les fêtes nocturnes sont caractérisées par des animations

⁶⁷⁷ De Vogüé, op.cit., p.96.

innombrables. Il est, d'un côté, favorable à ces activités plus vivantes et plus attirantes la nuit que le jour. Mais, il dénonce aussi l'extravagante dépense à laquelle se livrent les habitants, qu'ils soient riches ou pauvres. L'auteur focalise plus particulièrement son attention, dans ces nuits de ramadan, sur la diversité des distractions. Nombreux sont les jeux qui occupent les esprits des « mahométans ». L'art oratoire que pratiquent certains syriens, par exemple, le fascine autant qu'il l'étonne. Les Syriens accordent une grande importance dans ces soirées « *ramadanaises* », aux récits des exploits de leurs héros historiques ou légendaires. Ces nuits présentent une multiplicité de distractions dans les domaines les plus différents et notamment littéraires :

« Ceux qui ne fument, ni ne boivent, se laissant charmer par des conteurs, qui n'empruntent pas leurs récits à des thèmes analogues à la localité, mais traitant volontiers, selon le goût oriental, des sujets gais, à l'aide desquels ils transportent leurs auditeurs dans des régions enchantées. »⁶⁷⁸.

Cette pratique quasiment absente de la société française enchante l'auteur. Il note également que les visites, plus qu'en tout autre période, se multiplient au mois de ramadan. Il s'intéresse à ces réunions nocturnes où les entretiens se tiennent en alternance avec « la pipe, le narguilé et le café ». Il note que l'art déclamatoire et emphatique dont les conteurs font preuve (un bon « diseur » a la voix forte pour attirer le public) relève de sa capacité de maîtriser la langue. Le consul exprime son admiration pour cet art intarissable de l'anecdote : il remarque que le conteur les puise dans l'histoire des califes ou dans les *Mille et une Nuits*. Paradoxalement, cet art n'échappe pas aux critiques habituelles des voyageurs. Des voyageurs-écrivains-comme de Vogüé et Volney- regrettent le manque d'éloquence véritable et de variété dans les sujets. Volney rappelle-ce que Guys confirme- que les sciences ne s'enseignent pas dans ce pays.

De Vogüé, quant à lui, fait preuve d'une certaine neutralité à l'égard des soirées de ramadan. Il développe en fait des images souvent ambivalentes. Il préfère passer les soirées de ramadan dans les marchés et entendre le bruit des marchands et des habitants. Se rendant un soir de ramadan, dans les ruelles de Damas, il assiste à

⁶⁷⁸ Guys, op.cit., p. 220.

une scène qu'il considère comme inouïe : il s'agit d'un rassemblement de gens qui se retrouvent dans un lieu public (un café), où règne un silence absolu paradoxal. Il va aussi dans une sorte de forum où il assiste à un spectacle théâtral dont les amateurs « *suivent les faits et gestes cyniques, commentés par des plaisanteries risquées, de plusieurs karagheuz installés aux angles de la salle ; les mélomanes écoutent un orchestre uniformément composé d'une darboka...* ». Tous, fumant leurs pipes, buvant du café, prêtent attention à l'orchestre et aux conteurs qui alternent. L'auteur n'oublie pas non plus de préciser que, quoi qu'il en soit, le ramadan reste un mois où tout le monde se livre aux prières, fait l'aumône et respecte les rituels. Barrès se montre, lui-aussi, admiratif des nuits de ramadan. Les animations, notamment oratoires, voire la musique *mélancolique*, lui rappellent en effet les contes des *Mille et une Nuits*.

b) Les mœurs des chrétiens de Syrie.

Les témoignages sur lesquels les voyageurs s'appuient pour confirmer ou nier un préjugé quelconque semblent fiables, puisqu'il s'agit tantôt de ceux des voyageurs eux-mêmes, tantôt des témoignages rapportés des négociants et marchands qui fréquentent habituellement la Syrie. Sur le plan moral, Volney met plus particulièrement en relief les caractéristiques et les comportements des Chrétiens. Il s'avère en général, que les Chrétiens orthodoxes grecs, en matière de mœurs, sont autant une cible que les Musulmans. Cette attaque est néanmoins plus occasionnelle. Volney se montre particulièrement virulent : « *Les Chrétiens grecs sont en général fourbes, méchants, menteurs, vils dans l'abaissement, insolents dans la fortune, enfin d'un caractère léger et très-mobile* »⁶⁷⁹. Mais Volney impute cette corruption morale à l'oppression ottomane :

« *Ils ont dû devenir fourbes, pour échapper par la ruse à la violence, menteurs et vils adulateurs, parce que l'homme faible est obligé de caresser l'homme fort ; dissimulés et méchants, parce que celui qui ne peut se venger ouvertement, concentre sa haine, lâches et traîtres, parce*

⁶⁷⁹ Volney, op.cit., p. 341.

que celui qui ne peut attaquer de front frappe par derrière ; enfin insolents dans la fortune, parce que ceux qui parviennent par des bassesses, ont à rendre tous les mépris qu'ils ont reçus. »⁶⁸⁰.

Le tableau des mœurs chrétiennes proposé par le voyageur apparaît ainsi clairement : la fourberie pour échapper au traitement turc en est le trait dominant. Cette image n'est pas très éloignée de celle des Arabes musulmans. On peut même considérer que par comparaison avec les Chrétiens grecs, les Musulmans bénéficient d'une certaine indulgence :

« (...) les musulmans, au contraire, quoi que fiers jusqu'à la morgue, ont cependant une sorte de bonté, d'humanité, de justice, et surtout une grande fermeté dans le revers, et un caractère décidé, sur lequel on peut compter⁶⁸¹ ».

Ce parallèle entre les conduites musulmanes et chrétiennes, n'est pas innocent. Il s'agit en réalité d'orienter le lecteur vers l'acceptation du procès de l'État et du pouvoir religieux accusés de se conduire sévèrement envers les Chrétiens et de les priver de leurs droits.

Pour brosser le tableau qu'il estime juste des mœurs chrétiennes, Guys, quant à lui, a recours à un procédé d'écriture : il juxtapose dans son récit diverses scènes dont il est témoin. Il l'indique au début du chapitre qu'il consacre aux mœurs chrétiennes : *« Je préfère me borner à quelques réflexions rapides sur le compte des chrétiens, vous raconter certaines scènes dont j'ai été témoin. »⁶⁸²*. L'auteur indique que le Chrétien ne se différencie pas radicalement, dans son comportement social et familial, de son voisin, le Druze ou le Musulman. De même il ne s'en éloigne pas tout à fait dans ses croyances et dans ses comportements religieux.

Guys semble éprouver de la sympathie pour les Chrétiens d'Alep. Les relations commerciales qu'il a établies avec eux lui semblent justifier sa préférence. Il

⁶⁸⁰ Volney, op.cit, p. 342.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 341.

⁶⁸² Guys, op.cit., p. 360.

qualifie d'ailleurs au passage les Musulmans de rusés et de tricheurs dans les marchés. Cependant, Guys constate que la dégradation des mœurs chrétiennes qui se sont « *aussi relâchées* »⁶⁸³, est liée, directement ou indirectement, à la crainte de l'État ottoman.

La jeune génération chrétienne « *dont la vertu est équivoque* »⁶⁸⁴ est l'objet d'une réflexion spécifique. L'auteur dénonce en premier lieu l'attitude des jeunes chrétiens qui ne trouvent pas d'autres solutions que celle de se convertir à l'Islam pour échapper à la sévérité des Turcs, compte tenu des avantages liés au fait d'être musulman. L'auteur présume en outre que ce phénomène a aussi pour origine la tolérance « dangereuse » de leurs familles. L'apostasie est considérée comme un péché mortel : elle conduit à renoncer à sa religion et à son identité chrétienne. L'exemple proposé par Guys montre que l'autorisation du mariage d'un jeune musulman avec une chrétienne, après qu'elle ait embrassé « l'islamisme », est considérée comme une récompense des autorités musulmanes à l'égard de la servilité religieuse. Guys critique en outre chez les Chrétiens de Syrie une croyance superstitieuse qui les conduit à demander à leur « saint Maron », d'exaucer leurs vœux. Il constate de plus que la corruption n'est absolument pas limitée aux Turcs : même les membres du clergé orthodoxe sont corrompus. Les fonds collectés en France pour la communauté chrétienne orientale sont inégalement et injustement partagés. Guys ajoute que les évêques et les prêtres aiment « thésauriser ». Ici, l'auteur accuse, d'une manière directe, les prêtres indigènes et ceux qui viennent d'Italie, de cette corruption indigne du christianisme. Il excuse néanmoins les prêtres français de ces comportements condamnables. Guys reproche en outre aux Chrétiens leurs querelles « intestines » qui prennent un caractère public et scandaleux.

Sur le plan religieux et culturel, Guys souligne une autre différence flagrante entre les Musulmans et les Chrétiens. Pendant que les premiers obéissent avec bonne foi et même aveuglement à leurs chefs religieux, les Chrétiens vivent en conflit avec les leurs. Il appuie ce constat par l'anecdote d'un rabbin qui s'est fait passer pour un « *muphti* », et auquel le peuple musulman a obéi sans douter de sa véritable identité.

Guys évoque les principales fêtes chrétiennes qui ne sont pas éloignées de celles de l'Europe mais mettent en jeu des coutumes particulières parfois étranges. La

⁶⁸³ Guys, op.cit., p. 261.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

Sainte -Barbe est une fête de nuit. Amis et parents se noircissent « les cils » avec de « l'encens » brûlé. D'autres détails paraissent encore plus étranges au voyageur. Les repas (avec le « blé bouilli », qui est le mets essentiel) comprennent des « ragouts ». Les gâteaux et les fruits secs sont abondamment offerts. L'éclairage des bougies et les cantiques créent une atmosphère particulière. L'auteur semble enchanté : « *il faut ajouter que tout cela se passe dans des épanchements de joie indicible* »⁶⁸⁵. L'auteur indique que les gestes accomplis pour gagner les faveurs divines remontent parfois à l'Antiquité. Pour la célébration des fêtes, Lamartine précise, quant à lui, que les Maronites célèbrent les Pâques avant les autres nations chrétiennes.

En ce qui concerne les loisirs, les Chrétiens, tout comme les Musulmans et les Juifs, d'après les précisions de Guys, vaquent dans les jardins publics et au bord des rivières. L'auteur précise que les Chrétiens apprécient la proximité des cimetières et de leurs jardins, et évitent tout contact en dehors de leur communauté. L'auteur note une différence radicale avec le comportement des Musulmans : la consommation abondante de liqueur et d'eau de vie.

c) Les mœurs des Israélites.

S'adressant à ses compatriotes dans l'une de ses lettres, Guys signale que, dans cette partie du Levant, les « Israélites », présentent des singularités. Les préjugés qui concernent communément les Juifs, se confirment avec ses observations. L'auteur commence par une interrogation : « *d'où vient que cette nation est essentiellement calculatrice, marchande et brocanteuse ? Est-ce parce qu'elle est rusée et astucieuse ?* »⁶⁸⁶. Il s'interroge aussi sur les raisons pour lesquelles ces qualificatifs s'appliquent à cette nation et ne concernent ni les Chrétiens, ni les Musulmans, alors même que les trois nations ont « *une origine commune* ». Le voyageur apparaît franchement antisémite. L'escroquerie et les tromperies, ce sont les deux moyens que les marchands juifs utilisent, selon lui, pour faire fructifier leurs affaires. Guys en sa qualité de marchand et consul, a affaire à eux. Ce qui facilite, d'une part, les liens et

⁶⁸⁵ Guys, op.cit., p. 276.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 277.

les contacts avec cette communauté et qui permet de confirmer, d'autre part, des clichés nettement antisémites. Ces images s'autorisent de contacts directs. Le voyageur se demande: « *Est-il jamais venu dans l'esprit d'une autre nation de tromper le monde de la manière dont s'y prennent les Juifs d'Alep ?* »⁶⁸⁷. Les anecdotes qu'il rapporte ont pour lui valeur de preuve.

L'auteur rapporte, en outre, que « *les Israélites* » portent plusieurs noms, ce qui favorise les duperies : une personne peut avoir jusqu'à quatre noms sur le marché. L'emprunt ou l'achat même du nom serait un fait courant dans cette communauté :

*« Aussitôt qu'un juif est dangereusement malade, il fait acheter le nom d'une autre personne, afin que lorsque l'ange de la mort viendra réclamer l'âme du moribond, qui lui a été désigné sous le premier nom qu'il porte, il se retire en s'apercevant, à la suite de son interrogatoire, que ce n'est pas celui qu'il cherchait ».*⁶⁸⁸

Les commerçants escrocs et leurs enfants, trompent les clients à l'aide de ce jeu des noms ou des surnoms⁶⁸⁹.

Quant aux femmes israélites, Guys observe leurs parures et leur habillement. Luxueusement vêtues, elles portent des bijoux et des pierres précieuses et s'installent devant leurs portes. Il note que c'est ici l'occasion de les voir, aussi bien pour le voyageur que pour les passants. Selon Guys, les femmes se tiennent précisément devant leurs maisons pour montrer leurs atours. C'est là où le voyageur les aperçoit et les observe. Le voyageur tente d'expliquer cette attitude. Il signale donc que cette manière dont les femmes s'habillent et se montrent, serait un moyen de racheter leurs péchés. Le regard lascif ou impudique du passant « *les fait absoudre de bien des péchés* ». Il ajoute : « *J'avoue que je n'ai pu trouver une explication à cette singulière manière de se faire pardonner ses mauvaises actions* »⁶⁹⁰. Cette attitude demeure un mystère dont Guys ne peut percer l'origine. Ce comportement fait partie d'un certains

⁶⁸⁷ Guys, op.cit., p 278.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Ibid.*

exotisme fondé sur l'absurde qui charme les voyageurs : « *Je dois croire qu'elle appartient à un préjugé absurde* »⁶⁹¹.

En matière de droit et notamment de témoignage, Guys tente de comprendre : « *pourquoi le témoignage d'un juif n'était pas admis en justice contre un chrétien* »⁶⁹². Il lie ce préjugé à l'autorité de la croyance : un Chrétien croit à deux livres sacrés, tandis qu'un Juif ne croit qu'à un seul, la Tora. Pour finir avec les mœurs juives, l'auteur préfère égayer son lecteur par des contes qui portent généralement sur les ruses des Juifs et leur réputation d'avarice. L'antisémitisme, très répandu dans la France du XIX^e siècle, est ici évident.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*, p. 280

II.3- Croyances et superstition dans la société syrienne.

Dans l'ensemble des récits des voyageurs du XIX^e siècle, l'Orient, en général, et la société syrienne en particulier, sont présentés comme superstitieux. C'est là un topos partagé par la grande majorité de voyageurs. La péjoration est ici évidente et transparaît dans le lexique employé par les voyageurs. Il importe de plus de comprendre que ce trait négatif s'ajoute à d'autres reproches (l'Orient accusé d'archaïsme, de despotisme, de corruption, de sensualité, etc.).

II.3.1- Les mythes et croyances religieuses.

Mythes, anecdotes, fables et même contes, constituent une part importante du pittoresque oriental : le succès des contes des *Mille et une Nuits* dans l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles en témoigne. Barrès rappelle que les mythes et les croyances qu'il évoque dans son récit, sont recueillis à proximité des châteaux des Assassins. L'auteur a consacré une grande partie de son récit aux mythologies historiques de la Syrie. Les noms de ces châteaux sont, selon lui, d'ailleurs révélateurs. Souvenons-nous du château redoutable de « Qalaat Alamout », expression qui signifie en langue arabe, la forteresse de la mort ; ou « Masyaf » qui désigne l'Eden ; le château de « Kaf » dont la connotation en arabe évoque la crainte de l'inconnu, (le terme Kaf signifie littéralement la grotte, qui est une métonymie de la peur du noir et de l'inattendu). Ces dénominations sont évidemment liées, directement ou indirectement, à certains événements ou personnages héroïques.

Nombreux sont les mythes et les contes évoqués dans le récit de Barrès. Des indices narratifs signalent aux lecteurs qu'il s'agit de contes : « *Un jour, on apprit à Abou Mohammed qu'un inconnu, se disant originaire de l'Iraq [...]. Un personnage aussi extraordinaire excita la curiosité du Grand Maître du Kaf, etc.* »⁶⁹³ D'autres

⁶⁹³ Barrès, ch., *Le voyage aux châteaux des Assassins*. In : *Une enquête aux pays du Levant*, p. 243

indices apparaissent comme les formules « un jour » et « une nuit », etc. Interviennent aussi des tournures présentatives du type : « *Les Qadmouiens me racontèrent d'autres histoires. Je crains de les dénaturer* »⁶⁹⁴. L'auteur participe donc, non pas à l'élaboration d'un mythe oriental, mais, du moins, à l'accentuation de ses connotations et à sa mise en valeur, en ayant recours à de tels procédés d'écriture. La plupart des contes lui sont narrés par des locuteurs ou sont puisés dans l'ouvrage d'Abou Feras⁶⁹⁵. Barrès le reconnaît : « *Ces anecdotes sont relatées par Abou-Feras. Elles donnent une idée de l'absolue possession que Rachid avait prise de ces pauvres esprits.* »⁶⁹⁶. Il est, par ailleurs, utile d'associer à cette thématique le fameux mythe du « Vieux de la Montagne » dont l'histoire des châteaux des Assassins ne peut être séparée. Les événements de la vie de ce personnage légendaire captent l'attention des voyageurs et surtout de Barrès.

Les Yézidis, une communauté Ismaélite, a elle aussi retenu l'attention des voyageurs. Volney, pour sa part, considère que cette communauté a des rites particulièrement étranges et révélateurs du goût des Orientaux pour les mythes. Les Yézidis adorent le diable comme leur Dieu. Volney insiste sur le fait que cela ne peut être un culte issu de l'une des religions du Livre, puisque le diable est l'« *ennemi de Dieu* » par excellence.

Les Qadmouisiés⁶⁹⁷, eux aussi, ont leurs croyances spécifiques. Volney note qu'ils rendent hommage à l'organe sexuel de la femme⁶⁹⁸. Barrès, quant à lui, note que « *la plupart croient à la métempsychose* », et que plusieurs d'entre eux sont encore persuadés que le « *Seigneur Ali habite la lune* »⁶⁹⁹.

⁶⁹⁴ Barrès, op.cit., p. 238.

⁶⁹⁵ Abou Feras Al - Hamdani. poète. Choix de poèmes traduits et présentés par Odette Petit et Wanda Voisin, Publisud 1990. Abou Feras al-Hamdani (né à Mossoul en 932- mort en 968 à Homs) était un prince et un célèbre poète et chevalier arabe du Xe siècle. Captif des Byzantins, il écrivit un long recueil, les « *Rûmiyyât* » (الرومييات), où se mêlent la nostalgie, les reproches aux siens et la soif de liberté.

⁶⁹⁶ Barrès, op.cit., p. 237.

⁶⁹⁷ Une autre secte religieuse. Les Qadmouisiés sont des schismatiques ismaélites. Ils résident dans la ville de Qadmous, qui doit sa renommée à son célèbre château.

⁶⁹⁸ Niebuhr est le premier à avoir découvert cette croyance.

⁶⁹⁹ Barrès, op.cit., p. 237.

Le goût des Syriens pour l'occultisme ne laisse pas indifférent Lamartine qui, lui-aussi, souligne, les effets de ce savoir mystérieux sur l'histoire de l'Orient. Le poète admire tout particulièrement, chez les Orientaux, cet engouement.

Poujoulat n'échappe pas, lui non plus, à la fascination pour les légendes. Sa visite à la ville de Homs est marquée par un passage à la citadelle d'Emèse ou Homs. Cette citadelle, selon lui, enferme derrière ses murs colossaux un exemplaire du Coran, écrit des mains du deuxième calife, Omar. La légende raconte que « *lorsqu'on ôte le livre saint de l'endroit où il est placé, chose fort rare d'ailleurs-dit la tradition-une pluie aussi abondante que celle du déluge tombe dans la terre de Homs* »⁷⁰⁰. Les Syriens expliquent au voyageur que l'on a recours à ce livre en cas de sécheresse. Poujoulat affirme que l'expérience a permis de vérifier le pouvoir surnaturel de ce livre sacré.

Volney note que la superstition ou la croyance au mythe fait partie du quotidien des orientaux. Il considère que la superstition caractérise même l'esprit oriental. Nombreux sont les mythes que relate le voyageur dans son récit : arrivé dans un village druze, Volney souligne l'étrangeté du lieu et des traditions. Il remarque, chez les habitants, une coutume ancrée depuis les temps les plus anciens : les habitants de ce village ont l'habitude de puiser leur eau dans un puits situé sur un isthme. Ce puits est victime d'un phénomène bizarre : chaque année, ses eaux se troublent et deviennent rougeâtres, sans que l'on en connaisse la raison. Lorsque ce phénomène se produit, les habitants organisent une fête au bord du puits : après y avoir versé un seau d'eau de mer, ils se réunissent autour du puits. Volney justifie ce rituel par le fait que l'eau de mer : « *selon eux, a la vertu de rendre la limpidité à l'eau de la source.* »⁷⁰¹.

II.3.2- La magie.

⁷⁰⁰ Volney, op.cit., p.107.

⁷⁰¹ *Ibid.*

Les voyageurs incorporent souvent à leurs récits des éléments susceptibles d'illustrer le caractère superstitieux des Arabes. Barrès note qu'en Syrie, les habitants ont un grand respect pour les sorciers, parce que ceux-ci, pensent-ils, sont capables de changer le cours des choses et de protéger les hommes des mauvais esprits. Pendant ses visites des châteaux des Assassins, le voyageur prête attention aux légendes et aux contes relatés par ses compagnons. Les récits qui attirent son attention, relèvent notamment de la sorcellerie. Dans l'une de ces anecdotes, l'auteur relate qu'un homme lui a raconté qu'étant tombé amoureux d'une femme, « *il avait recours à la perversité de cet art* »⁷⁰², pour séduire la femme aimée. Mais, cet art, tellement puissant dans certains cas, semble ne pas triompher de la résistance de la femme. Le recours à la magie s'est en fait retourné contre lui, car, explique Barrès, « *cette femme le haïssait encore davantage* »⁷⁰³. Le voyageur souligne le fait qu'il est des hommes qui s'investissent totalement dans la magie pour dialoguer avec *l'invisible*. Beaucoup d'autres s'adonnent à la sorcellerie à des fins thérapeutiques. Mais pour d'autres, la magie n'est plus utiles : ils jettent les livres de magie dans le feu. Barrès, lui-même fasciné, blâme ceux qui brûlent les vieilles recettes de sorcellerie et d'alchimie. Il insinue que cet art aussi aberrant qu'il soit, appartient néanmoins à la culture et à la civilisation de l'Orient. L'auteur qualifie cet art d'*asiatisme*, et pense qu'il s'est introduit en Europe, par le biais d'anciens écrits originaires de l'Orient.

Lors d'une rencontre de hasard avec un Bédouin, dans les ruines de Palmyre, Poujoulat fait l'expérience de la force contaminatrice des croyances des Bédouins, de leurs superstitions et de leur peur des *esprits invisibles*. Le voyageur contemplant les vestiges, face au Temple du Soleil, aperçoit soudain une ombre qui l'aborde brusquement. Saisi de peur et de crainte, (peut-être de *l'invisible*), il sort immédiatement son *pistolet*. Poujoulat, lui-aussi, croyait avoir aperçu un djinn. Mais non, c'était un Bédouin. L'entretien entre les deux hommes se poursuit jusqu'à ce que le Bédouin lui pose la question suivante: « *que fais-tu tout seul au milieu de ces ruines ? Ne crains-tu pas la mauvaise influence de djinns ?* »⁷⁰⁴. La relation de ce type d'anecdotes permet au lecteur de mesurer la prégnance des croyances magiques sur la population syrienne.

⁷⁰² Barrès, op.cit., p.150.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ Poujoulat, op.cit., p.151.

II.3.3- La superstition.

Volney, très marqué par la philosophie du siècle des Lumières, note que les Syriens sont un peuple superstitieux et que la plupart d'entre eux sont ignorants : selon lui, l'ignorance est la cause principale de cette superstition⁷⁰⁵. Il qualifie les mœurs des Arabes en général de superstitieuses. Guys se rallie à l'opinion de son prédécesseur. Les asiles des aliénés qui remplissent la ville d'Alep sont, selon lui, une preuve de l'existence et de la grande diffusion de certaines pratiques issues de la superstition. Parmi ces pratiques superstitieuses auxquelles se livrent les Syriens, l'auteur souligne le fait que ceux-ci croient encore que « *pour écarter les démons qui finissaient par s'emparer de l'âme du pauvre insensé, on a soin d'arroser constamment le sol avec l'eau fortement salée* »⁷⁰⁶. De son point de vue, la croyance à l'existence des mauvais esprits, dans ces contrées, est tout à fait attestée. Le grand nombre des aliénés qu'il croise à Alep en est, selon lui, la preuve tangible. Et c'est, en général, le même discours que tiennent pratiquement tous les voyageurs. Guys critique, de plus, la manière d'envisager et de soigner les maladies chez les Syriens. Le recours à la médecine traditionnelle, qui relève, à son avis, de la magie, constitue le moyen le plus employé en Syrie pour guérir les malades. Il souligne, par ailleurs, que les quelques médecins qui existent, bénéficient d'un grand respect, tout comme les sorciers, parce que les habitants croient qu'ils ont un pouvoir surnaturel. Ce qui pousse les habitants à croire du même coup, qu'ils sont des saints ou des sorciers. Les habitants vénèrent donc les médecins et les servent comme leurs maîtres. Guys précise également que le seuil de leur porte est, jour et nuit, rempli par des gens qui viennent solliciter des « recettes » pour se soigner. Il ajoute à cela, en ironisant, que

⁷⁰⁵ La superstition : « *La superstition, mentalité archaïque et irrationnelle, coexiste chez beaucoup d'individus avec la pensée rationnelle et attribue à des nombres premiers, à des figures, à des actes ou à des pratiques, une influence bénéfique ou néfaste (le plus souvent) sur les événements de leur propre existence.* ». Extrait du chapitre *la superstition et croyance populaire*- thèse, intitulée *L'image de l'Orient dans les récits de voyage en Palestine de Chateaubriand à Pierre Loti*, d'Hasanat Mohamed, soutenue en 1999, à l'université François Rabelais –Tours.

⁷⁰⁶ Guys, op.cit., p.105.

les « *Esculapes* » se croient, eux-aussi, des prophètes, puisqu'ils doivent prédire l'évolution de la maladie. Parmi les recettes superstitieuses les plus fréquentes que les pharmaciens ou les médecins prescrivent à leurs patients, Guys sélectionne cet exemple:

« *Le moyen de guérir des verrues consiste à prendre, le premier ou le second mercredi de la lune, lorsqu'il ne tombe pas au-delà du 14, une petite branche de figuier (un pan) et à demander à la personne qui veut être délivrée de cette incommodité combien elle en a sur le corps ; sur sa réponse, on fait à la branche autant d'entailles qu'elle a de verrues.* »⁷⁰⁷.

Ses réflexions critiques vont jusqu'à affirmer que les Arabes sont « *hydropiques* », du fait qu'ils ne font aucun effort pour remédier à leur maladies, notamment à leurs maladies mentales. Il souligne, en outre, avec ironie, que la croyance aux présages et aux prédictions est généralement acceptée en Syrie. Il ajoute ironiquement que leur connaissance de l'astronomie ne leur sert qu'à prédire l'avenir. La localisation des étoiles, par exemple, ainsi que celle de leurs mouvements, sont mises en rapport avec les phénomènes qui se produisent sur terre : l'éclipse de la lune, par exemple, serait un signe de la colère de Dieu. Guys affirme en termes généraux que Syriens sont « *amis du merveilleux* »⁷⁰⁸. Il affirme enfin que le manichéisme, la croyance dans les deux principes du mal et du bien, qui remontent à la philosophie de Zoroastre,⁷⁰⁹ domine en fait la vie des Orientaux.

L'évocation de la superstition des peuples de l'Orient revêt une grande ampleur dans les récits des voyageurs. Pour Guys, le culte des saints, relève de cette superstition. Le consul évoque en tout premier lieu les derviches et les marabouts. Le voyageur compte plus de « *trente-deux ordres de derviches* », qui se répartissent

⁷⁰⁷ Guys, op.cit., p. 333.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁰⁹ Les Zoroastriens considèrent le feu comme symbole divin. Zoroastre prêchait un dualisme reposant sur le combat entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, dualisme présent dans l'islam chiite duodécimain. Le principe de Zoroastre est qu'il existe un esprit saint (*Spenta Mainyu*), premier fils de Ahura Mazdā, et un esprit mauvais (*Angra Mainyu*) (pehlevi Ahriman), deuxième fils de Ahura Mazdā, opposés car représentant le jour et la nuit, la vie et la mort. Ces deux esprits coexisteraient dans chaque être vivant.

entre les descendants d'Abou Baker et ceux d'Ali. Il évoque ensuite les *Mévléouis*, qui exercent les mêmes pratiques religieuses et superstitieuses que les premiers. Ce sont souvent des *fakih*s qui déambulent dans les villes appelant les gens à l'adoration de Dieu. Par crainte de voir arriver un malheur ou une malédiction, les habitants ne leur refusent jamais rien et les laissent entrer chez eux sans autorisation : ils justifient cet acte en considérant qu'ils chassent les esprits, et apportent les bénédictions de Dieu⁷¹⁰.

« Ignorance » et « abus » sont par conséquent les termes qui caractérisent, selon les voyageurs, l'origine d'une superstition omniprésente en Syrie.

Cet ensemble de pratiques, quelle que soit leur nature, religieuse ou superstitieuse, constitue un objet privilégié d'observation et d'analyse dans les récits des écrivains voyageurs, qui insistent généralement sur la puissance des préjugés chez les Arabes. Certains voyageurs accordent une importance toute particulière à ce phénomène. Ils soulignent le fait que les Arabes croient à la puissance de l'invisible : démons, djinns ou mauvais esprits. Barrès, très marqué par cet imaginaire de

⁷¹⁰ Plusieurs anecdotes éclairent ce point de vue de l'auteur à l'égard de ce phénomène. Nous en rapporterons quelques-unes ici. Il relate qu'un derviche s'est introduit dans une maison sans demander l'autorisation. La femme qui prenait son bain à l'aide de sa domestique, a été surprise de le voir. Mais, sa domestique lui a expliqué que cette personne était un Fakih, qu'elles devraient l'accueillir et le laisser entrer, parce qu'il portait une bonne augure, et que, si elles refusaient de le recevoir, il leur arriverait un malheur. Autre anecdote : une femme qui n'a pas d'enfant, vient présenter une bourse à ce marabout et lui baise les mains, pour qu'il lui donne un remède afin qu'elle puisse avoir un enfant. Nombreuses sont donc ces évocations de la force de la superstition : dans des réunions religieuses, ces dévots, une fois atteints « les saintes ivresses », se poignent le ventre avec un sabre sans se faire de mal, se brûlent avec des fers chauds et se fustigent avec des instruments de discipline. L'auteur s'attarde sur ce genre de pratiques hallucinatoires et qu'il rattache, non pas à des cultes étranges, mais plutôt à des superstitions. Il déclare toutefois : « *C'est le suprême instant de félicité de ces fanatiques, mais leur allégresse est muette, soit qu'ils souffrent soit qu'ils éprouvent des sensations contraires.* » Guys tente ici d'expliquer les raisons de l'existence de ces superstitions et se range à l'avis de Volney : il découvre que l'ignorance en est l'origine. Il conclut donc que la difficulté de l'accès à l'instruction et la rareté des moyens de se cultiver, qui sont imposés par l'État despotique, contribuent à l'augmentation du nombre des ignorants ; ceci mène naturellement à ce résultat : « *On comprend l'empire que ces sortes de dévots doivent exercer dans des pays où l'ignorance est aussi profondément enracinée, et où nul ne se charge d'éclairer le peuple, sur d'aussi effrayants abus, qui ne tendent à rien moins qu'à détruire les plus saines croyances par le crédit que prennent dans leur esprit les préjugés et ces sentiments de zèle exagéré.* ».

l'invisible, imagine une sirène ou une nymphe dansant sur la rive de l'Oronte : « *Je crois voir danser des flammes sur l'autre rive. Sont-ce les djinns qui m'appellent, nymphes et satyres du désert* »⁷¹¹. Poujoulat relève lui aussi cette croyance aux djinns chez les Arabes. Sa visite à Palmyre lui a révélé une image de terreur : le diable est une créature qui peut prendre l'apparence d'un être humain ou d'un animal. Il ajoute que les djinns ont pour habitation préférée les cavernes et les grottes, la plupart du temps loin des endroits habités. Guys affirme, lui aussi, que certains ont la prétention d'entrer en contact avec eux, pour se soigner ou retrouver un objet perdu, et que cela se fait au prix du reniement de la religion. Barrès indique que selon la légende arabe, quand un musulman veut entrer en contact avec l'invisible, il est censé déshonorer et blasphémer le Coran en le détruisant. Chez un chrétien, il lui faut blasphémer la Bible et briser la croix. D'autres voyageurs ajoutent qu'il est des Syriens qui prétendent s'être mariés avec des houris, ou des djinns.

La magie, les sortilèges et les divinations sont des composantes de la légende orientale. L'objectif de ces pratiques est différent selon les cas. D'après les voyageurs, si la magie sert à guérir, la divination permet de retrouver les objets, ou de dévoiler l'avenir. Les sortilèges s'utilisent spécifiquement pour se protéger du mauvais œil. El Nouty, dans ses études sur les voyageurs du XIX^e siècle, écrit que l'Orient leur apparaît soumis aux pratiques superstitieuses. Les fabricants de talismans y jouissent d'une célébrité inégalable. Lamartine remarque des talismans sur les chevaux de l'aga de Damas. Poujoulat fait le même constat sur les chevaux des Bédouins. Barrès les observe, pour sa part, suspendus au cou des enfants des villages. Les signes, les augures, sont d'un usage courant en Orient : c'est là l'avis unanime des voyageurs.

Plus que jamais la Syrie et le Moyen-Orient dans son ensemble apparaissent comme une part de l'univers dominée par la superstition et réfractaire au progrès.

⁷¹¹ Barrès, op.cit., p.107.

II.4- Les femmes dans la société syrienne.

11.4.1- La description de la femme syrienne.

Lamartine s'est mêlé à la société syrienne pour comprendre la réalité de ce monde qui le fascine. Il tente de comprendre la part féminine et intime de cette société qui l'accueille. Parfois, il rapporte ce que son épouse lui relate. Il a le regard curieux voire indiscret quand il s'agit de la femme. La présence de celle-ci dans son récit se veut de plus pittoresque. Lamartine étudie l'Orientale en prenant en compte sa beauté, son éducation et sa participation à la vie sociale. Qu'il soit au bazar, ou chez ses hôtes, qu'il voyage ou qu'il s'installe, son œil curieux et admiratif n'est jamais indifférent à la femme. Sa plume de poète enregistre, dans son cahier de voyage, tout ce que son œil a pu en apercevoir. Il l'observe, malgré la difficulté de la voir, à chaque occasion qui se présente. Le voyageur nous parle de plusieurs femmes : de la femme qui travaille, de celle qui commande ou même de celle qui se rend au hammam. Pour chacune d'elles, il réserve des descriptions particulières, parfois divergentes, parfois parallèles.

La femme bédouine n'échappe pas, elle non plus, à cet œil pénétrant. Il la décrit sans éprouver de difficulté, contrairement à la femme damascène qui est voilée et difficilement accessible en comparaison de celle du désert. Tout téméraire et indiscret qu'il soit, il respecte les traditions et les jugements religieux pour esquiver toute remarque et tout obstacle. Il évite surtout de provoquer l'hostilité des Syriens. Car il sait déjà, que ce sujet, à leurs yeux, est d'une grande importance et qu'il vaut mieux ne pas en parler. Il ne franchit pas les seuils, mais observe de loin. Il ne cherche pas à juger, ni à blesser. Il se montre compréhensif à l'égard de tout point de vue, même religieux et traditionnel. Il pénètre dans l'intimité des habitants, notamment de ceux qui ont une origine arménienne ou maronite, en tentant d'éviter d'être importun ou embarrassant. Lorsque Lamartine⁷¹² est accueilli dans une famille arménienne, lors de sa visite de la ville de Damas, il trouve l'occasion parfaite de

⁷¹² Lamartine, *Souvenirs, impressions*, p. 61

recevoir et de transcrire une leçon sur la beauté syrienne mais aussi sur l'éducation des femmes orientales.

Il est plusieurs types d'évocation de la femme dans l'œuvre de Lamartine. Il faut noter que Lamartine a parcouru plusieurs villes et plusieurs villages syriens, comme il a rendu visite aux agas dans leurs châteaux. Il a traversé également le désert où il a eu l'opportunité de recevoir une hospitalité à l'orientale chez les Bédouins. Sa visite chez un cheikh syrien lui permet d'évoquer les femmes syriennes en ces termes :

« Les femmes de cheik passèrent en effet voilées par le divan où nous étions, et entrèrent dans l'appartement de ma femme. Il y en avait trois : une déjà âgée, qui semblait la mère des deux autres. Les deux jeunes étaient remarquablement belles, et semblaient pleines de respect, de déférence et d'attachement pour la plus âgée »⁷¹³.

Cette entrevue lui permet donc de suggérer trois aspects de la femme : le voile, la beauté et une politesse produite par l'éducation.

A plusieurs reprises, Lamartine exprime son admiration pour la beauté des femmes de Damas. Rien de comparable à ces femmes dont il ne voit qu'un profil éphémère qui paraît et disparaît à la dérobée de ses regards. Il est néanmoins un obstacle qui le dérange : c'est l'impossibilité de les observer sur une longue durée ou intégralement. Cependant, l'auteur se contente de ce que ces femmes laissent entrevoir une partie de leurs corps, ou de rapides regards. Il se remémore la beauté des femmes italiennes ou de celles d'Athènes, pour comparer ses souvenirs aux femmes qu'il rencontre à Damas. Celles-ci lui paraissent plus belles et plus voluptueuses. L'auteur remarque que cette beauté des femmes syriennes est issue d'un mélange séculaire d'ethnies : c'est ce croisement de plusieurs races, qui, selon lui, produit cette inégalable beauté. L'admiration habite sincèrement Lamartine, et non pas la critique comme chez nombre de ses contemporains qui saisissent ces moments pour développer de véritables diatribes. Lamartine a caractérisé la beauté des femmes syriennes, par une sorte de détermination poétique qu'aucun voyageur auparavant n'a jamais atteinte. Il les décrit à la fois avec désir, retenue et respect :

⁷¹³ Lamartine, op.cit., p. 47.

« *Quelque idée que j'eusse de la beauté des Syriennes, quelque image que m'ait laissé dans l'esprit la beauté des femmes de Rome et d'Athènes, la vue des femmes et des jeunes filles arméniennes de Damas a tout surpassé. Presque partout nous avons trouvé des figures que le pinceau européen n'a jamais tracées, des yeux où la lumière sereine de l'âme prend une couleur de sombre azur et jette des rayons de velours humides que je n'avais jamais vues briller dans des yeux de femme ; des traits d'une finesse et d'une pureté si exquises que la main la plus légère et la plus suave ne pourrait les imiter, et une peau si transparente et en même temps si colorée de teintes vivantes, que les teintes les plus délicates de la feuille de rose ne peuvent en rendre la pâle fraîcheur, les dents, le sourire, le naturel moelleux des formes et des mouvements, le timbre clair, sonore, argentin, de la voix, tout est en harmonie dans ces admirables apparitions, elles causent avec grâce et une modeste retenue, mais sans embarras et comme accoutumées à l'admiration qu'elles inspirent, elles paraissent conserver longtemps leur beauté dans ce climat qui conserve, et dans une vie d'intérieur et de loisir paisible, où les passions factices de la société n'usent ni l'âme ni le corps.* »⁷¹⁴

Ces descriptions ne laissent pas indifférents les critiques de notre temps : Collette Juilliard considère l'indifférence de Lamartine à l'égard de l'enfermement de la femme comme un aveuglement et lui reproche d'avoir consacré ses écrits à souligner leur beauté au lieu de se soucier du statut de la femme au cœur de « la société islamique » : « *chez Lamartine, pudeur, respect ou aveuglement volontaire, l'enfermement n'est jamais jugé* »⁷¹⁵.

Il est un autre thème sur lequel Lamartine met l'accent : les accessoires⁷¹⁶ et les vêtements. Depuis le divan qui donne sur la patio de la maison, l'auteur parvient à dérober, à travers l'intersection de la porte, quelques regards sur les vêtements féminins. Par l'intermédiaire de Madame Lamartine, il s'informe des détails qui

⁷¹⁴ Lamartine, op.cit., p. 60/61.

⁷¹⁵ Colette Juilliard, op.cit., p. 56.

⁷¹⁶ Jennifer Yee, *L'Orient des femmes*, Douania Abourachid, Nadia Ali, Chirine Anvar,... [et al.], sous la dir. de Marie-Élise Palmier-Chatelain et Pauline Lavagne d'Ortigue, Pub., Lyon : ENS éd., 2002, p. 263.

mettent leur beauté en valeur. Lamartine admire profondément le sens de l'élégance des Syriennes : « *les costumes de ces femmes sont les plus élégants et les plus nobles que nous ayons encore admirés en Orient* »⁷¹⁷. Les vêtements des femmes de Damas comprennent une petite veste à manches larges, d'une étoffe de soie brochée d'argent et d'or, un large pantalon blanc descendant avec des plis jusqu'à la cheville, une longue robe de soie « *d'une couleur éclatante* » descendant des épaules, ouverte sur le sein et le devant du pantalon, « *retenu seulement autour des hanches par une ceinture* »⁷¹⁸. Lamartine remarque que ces femmes ont un goût très particulier et très prononcé pour les bijoux et les parures.

Ces femmes ont tendance à laisser leurs têtes nues quand elles sont à la maison ; leurs cheveux sont brossés et bien tressés, mêlés à des fleurs qui « *font plusieurs tours sur le front et retombent en longues nattes des deux côtés du cou et sur les épaules nues* »⁷¹⁹. Les festons de pièces d'or et des rangées de perles mêlées dans les chevelures, « *une petite calotte d'or* »⁷²⁰, ciselée au sommet des cheveux. Ainsi l'accessoire exotique semble primer sur l'aspect proprement corporel comme dans ces clichés où la présence de la femme est signalée, avant tout, par ses bijoux et ses parures⁷²¹ par son voile de gaze et par le narguilé à ses côtés.

Toutefois, l'auteur ne cède pas seulement aux apparences de ces « *créatures* ». Il admire également leur comportement : lors d'une soirée où la conversation portait sur les femmes européennes, ainsi que sur leurs habitudes et leur mode de vie, Lamartine ne cesse pas d'observer les femmes orientales, et d'étudier leur goût. Il souligne : « *je les ai trouvées aussi aimables que belles* »⁷²². Malgré leur condition, elles semblent satisfaites de leur vie tout en regrettant parfois quelque peu d'une manière implicite, leur condition. L'auteur reconnaît qu'il est séduit et ébloui :

« *Quand on cause avec ces charmantes créatures, quand on trouve dans leurs conversations et dans leurs manières, cette grâce, ce naturel parfait, cette bienveillance, cette sérénité, cette paix de l'esprit et du cœur, qui se*

⁷¹⁷ Lamartine, op.cit., p. 61

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *Ibid.*

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ Jennifer Yee, op.cit., p. 263.

⁷²² Lamartine, op.cit., p. 62.

conservent si bien dans la vie de famille, on ne sait ce qu'elles auraient à envier à nos femmes du monde, qui savent tout, excepté ce qui rend heureux dans l'intérieur d'une famille »⁷²³.

En ce qui concerne la vie sociale des syriennes, Lamartine s'empresse, en tout premier lieu, de rectifier un préjugé auquel il s'oppose : la séparation des deux sexes qui serait absolue en Syrie. Il trouve là l'occasion de montrer au lecteur européen, que ce constat est erroné. Il note : « *ces femmes se voient quelquefois entre elles ; elles ne sont pas même entièrement séparées de la société des hommes* »⁷²⁴. « Cette société des hommes » se borne à quelques jeunes parents ou amis de la maison dont la fréquentation est courante dans la famille et qui constitue l'occasion du choix d'une fiancée. Cette réflexion donne lieu à une autre rectification du préjugé véhiculé par ses prédécesseurs selon lequel les jeunes filles se marient sans une connaissance préalable de leur fiancé. Lamartine se fait catégorique : ces jeunes filles choisissent leur fiancé, elles-mêmes, avec, bien sûr, le consentement conventionnel des parents des deux fiancés. Cette thèse de Lamartine, à laquelle les autres voyageurs se sont assidûment opposés retiendra notre attention ultérieurement.

Volney, quant à lui, se polarise sur la physionomie des syriennes et sur leur couleur de peau. Il met l'accent tout d'abord sur le goût des filles syriennes qui, manipulées par leurs mères, préfèrent « *acquérir l'embonpoint* »⁷²⁵, grâce à des recettes « *superstitieuses* ». Volney et Lamartine ont néanmoins une appréciation commune : la beauté des jeunes filles syriennes est incontestable. Mais, Volney s'appuie sur cette appréciation pour dénoncer le port du voile :

« On vante les femmes de Damas et de Tripoli pour leur blancheur, et même pour la régularité des traits : sur ce dernier article il faut en croire la renommée, puisque le voile qu'elles portent sans cesse, ne permet à personne de faire des observations générales »⁷²⁶.

⁷²³ Lamartine, op.cit., p. 62.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Volney, op.cit., p. 336.

⁷²⁶ *Ibid.*

Les paysannes lui semblent moins soucieuses de leur beauté que les femmes des villes : « *elles manquent d'élégance* ». Cependant, leurs proportions physiques ne sont pas « *altérées* ». L'auteur note qu'il n'a pas aperçu, dans ces contrées, de femmes « *bossues* » ou « *contrefaites* ». Les paysannes, notamment les femmes mariées, sont faciles à reconnaître, du fait de la fatigue et de la misère, qui « *n'ont pas laissé d'agréments à leur figure* »⁷²⁷. Malgré cela, il souligne le charme et la beauté de leurs yeux presque « *partout* ». Le prince d'Orléans, pour sa part, assimile la beauté de la ville de Damas à la beauté de ses femmes et lui aussi met en cause le voile qui cache leur beauté comme la négligence gâche la beauté de la vile.

Sur l'article des mœurs et des usages propres aux Bédouins, le journaliste Poujoulat décrit, dans une lettre à son frère, datée d'octobre 1837, les femmes bédouines. Afin d'appuyer ses observations, l'auteur fait appel à un tercet poétique arabe qui, non sans procédés rhétoriques et stylistiques, met la beauté de femmes bédouines en valeur : « *sa chevelure est noire comme la nuit, et les pièces de monnaies qui s'y montrent, brillent comme les étoiles à la voûte céleste* »⁷²⁸. Dans ses portraits des femmes bédouines, le voyageur se montre affirmatif dans le sens où il affirme que toutes les femmes mariées ont tendance à avoir « *les lèvres et le menton tatoués* »⁷²⁹, ce qui est un trait facile à remarquer sur les Bédouines, du fait qu'elles ne mettent pas constamment le voile : (une réalité d'ailleurs constatée par Lamartine, et d'autres voyageurs.). Il ajoute, pour achever le tableau de leurs parures, que les bédouines ont les oreilles ornées d'anneaux d'argent et qu'elles portent constamment des bracelets de verre autour des poignets ou des chevilles. En abordant ce sujet, le voyageur découvre dans leur visage, une beauté singulière : elles ont de « *grands yeux noirs* » et « *leurs dents sont belles et bien rangées* »⁷³⁰.

L'auteur parle d'elles, comme s'il les connaissait bien, avec une certitude qui donne parfois l'impression qu'il a toujours vécu parmi ces nomades. De fait, nous pouvons ressentir dans ces descriptions une certaine authenticité, ainsi qu'une forme de sincérité à l'égard de ces femmes bédouines. Le voyageur se dit « *(...) frappé de leur noble tournure de la dignité de leur maintien, de leur air grave et recueilli, de la*

⁷²⁷ Volney, op.cit., p. 336.

⁷²⁸ Poujoulat, op.cit., p. 80.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ibid.*

fierté qui éclate sur leur front et dans leur regard. En les voyant, on comprend dès l'abord tout ce qu'il peut y avoir en elles, d'énergie, de courage, d'héroïsme. »⁷³¹.

Cependant, en se rapprochant de la femme bédouine, Poujoulat découvre à la fois le secret de sa beauté, et un trait à ses yeux barbare : cette coutume de se teindre la peau au henné et celle de se tatouer, qui de même que le maquillage, lui paraissent donner à la femme des traits sauvages et farouches.

11.4.2- Les loisirs et divertissements féminins.

Tous les voyageurs, ou presque, ont également évoqué les loisirs et les divertissements des femmes syriennes, au premier rang desquels intervient le bain public (hammam).

a) Le hammam ou le bain public.

S'il y a un lieu où les voyageurs auraient ardemment souhaité se rendre, c'est sans aucun doute, le hammam. Il va sans dire que le bain, quand il est réservé aux femmes (les hommes ont leurs propres périodes pour fréquenter les hammams), est interdit à toute présence masculine. Dans l'imaginaire de l'Orient, le hammam intervient comme lieu pittoresque où l'œil voyageur, l'œil étranger, a une chance de voir l'inaccessible, la femme orientale. Tous les voyageurs en ont fait, de près ou de loin, mention. Lamartine, sans l'intermédiaire de sa femme, aurait été déçu de ne pas avoir la moindre idée, de ce que ce lieu peut receler. Pour sa part, Guys se procurait également des informations à l'aide des descriptions des autochtones puisqu'il vécut assez longtemps à Alep.

Mais, qu'y a-t-il donc de si particulier au bain pour que les voyageurs s'empressent, de rechercher des informations ? Le bain semble être en fait le lieu idéal pour dresser un portrait de la femme orientale dans son état naturel, sans que le voile

⁷³¹ *Ibid.*

la dissimule, et sans que les tabous, les traditions et les autochtones n'interviennent pour la tenir éloignée des écrivains voyageurs.

Dans l'imaginaire des voyageurs, le bain représente, l'un des espaces privilégiés de la sensualité orientale syrienne. Il est donc nécessaire aux voyageurs-écrivains, pour compléter leur image de l'Orient, de connaître cet espace à la fois public et intime, mais également de comprendre l'importance du hammam chez les Syriennes.

Guys a d'abord recours aux anecdotes quand il aborde le thème du hammam : le personnage de Guys, le derviche, attire d'abord l'attention des lecteurs sur les détracteurs du hammam qui considèrent ce lieu comme contraire à leur morale, à leur conscience et à leur conception de la femme. Car « *ces rigoristes* » considèrent le hammam comme un lieu « *d'intrigues* », où les femmes se donnent la liberté de dépasser toute limite dans leur conversation « *déshonnêtes* » où « *les bonnes mœurs ont toujours à souffrir* »⁷³².

« *Les femmes jouiraient incontestablement dans les bains d'une liberté illimitée pour y nouer des intrigues amoureuses, si les maris ne trouvaient les moyens de faire épier leurs conduites.* »⁷³³.

Le derviche préconise, en l'occurrence, de bien accentuer la surveillance et de prendre des mesures et des précautions vis-à-vis des ruses des femmes. Toutefois Guys reconnaît que ces inconvénients, quels qu'en soient les risques, n'altèrent pas l'utilité du bain.

Le caractère indispensable du bain tient à différentes exigences, qu'elles soient, religieuses, sociales ou hygiéniques. Guys insiste particulièrement sur ce dernier aspect, compte tenu du climat chaud de la Syrie.

Du point de vue social, le voyageur souligne que « *les bains publics ont cela de remarquable* » que tout le monde y est reçu au même titre, sans distinction de classe : « *On voit, en effet, sous la même voûte, dans la même pièce, l'ouvrier malheureux et isolé, avec l'opulent aga qu'une foule de servants entourent, la femme du pauvre, à côté de la dame de distinction.* ». Il est une règle sur laquelle Guys attire

⁷³² Guys, op.cit., p. 132

⁷³³ *Ibid.*

l'attention du lecteur : c'est que le même hammam peut servir aussi bien aux femmes qu'aux hommes, à ceci près, bien sûr, qu'un décalage de date est toujours prévu afin de garantir à chaque sexe son intimité. Guys relate alors les incidents provoqués par la violation de ces règlements de dates : certains cheikhs confondent, en effet, les dates et pénètrent dans l'asile des femmes.

Guys rappelle toutefois que les familles fortunées, comme celles des agas, installent des bains à leurs domiciles. Leurs harems en seraient néanmoins mécontents : leurs femmes se retrouvent isolées avec leurs eunuques, soumises à leur surveillance qu'elles n'apprécient guère.

Qu'elles soient malades, qu'elles se préparent à un mariage, qu'elles sortent d'un accouchement ou qu'elles soient seules, les femmes trouvent dans le recours au hammam toutes sortes d'utilités. Multifonctionnel ce lieu s'adapte et répond parfaitement aux besoins de chacune. Guys se propose d'élaborer et d'énumérer les différents usages du bain public chez les Arabes, notamment chez les femmes. Il note que le bain, est non seulement le lieu des retrouvailles féminines, mais qu'il constitue aussi, une sorte d'espace *ouvert* de relaxation : une femme qui se relève de couches, est incitée à passer du temps au hammam pour récupérer ses forces. Le derviche nomme cette opération « chedoud ».

Enfin le hammam répond à un besoin féminin essentiel : le besoin qu'éprouvent les femmes de parler et d'échanger des nouvelles, ressemble, de près, à celui que ressentent les hommes quand ils vont au café. Ce qui justifie, par la suite, la nécessité de fréquenter ce lieu. Le bain se singularise en somme, par sa fonction médiatique. Chaque femme rapporte des nouvelles. Ainsi devient-il une sorte de salon, où ces femmes trouvent, non seulement une certaine « liberté d'expression », mais aussi, la possibilité de se tenir informées. Il est aussi significatif de rappeler que le hammam est doté de groupes musicaux et de femmes oratrices qui narrent des contes. Le hammam est aussi un théâtre, aussi bien qu'un espace social et culturel. Il est également un espace où l'amour trouve sa place : les amoureux attendent impatiemment leurs aimées, devant la sortie, espérant, du moins, que celles-ci leur adressent des signes de complicité ou de consentement avant qu'ils se permettent de demander leur main à leurs parents.

Guys cite un poème arabe⁷³⁴ pour dépeindre cette dimension sensorielle et sentimentale du hammam. Il souligne, par ailleurs, la dangerosité de cet endroit sur le plan moral : ce lieu peut devenir nocif aux bonnes mœurs. En bas de page, faisant suite à ce poème lyrique, le voyageur inscrit en note une remarque personnelle : « *Leur opinion est qu'ils sont nuisibles dans ce cas.* »⁷³⁵.

Guys évoque de plus un autre type de bain : le bain de vapeur. Celui-ci est réservé pour certaines occasions cérémonielles, telles que le mariage, ou dans le cadre d'un traitement médical : « *c'est comme agents médicamenteux qu'on ne peut se dispenser de les fréquenter* »⁷³⁶. Selon la légende, l'effet de certains remèdes ne peut se produire que si l'on passe par le hammam. Mais, ce bain est en fait surtout à la disposition des mariages, plus que de toute autre cérémonie, comme nous l'indique le voyageur : « *Les bains sont indispensables lorsque les dames doivent se préparer aux grandes toilettes des fiançailles, des mariages et des cérémonies de circoncision et des fêtes et des invitations.* »⁷³⁷.

Si Guys s'est focalisé exclusivement sur l'aspect fonctionnel du bain, Lamartine, lui, s'est donné plus de peine pour décrire la dimension proprement féminine du bain et certaines habitudes des femmes lors des cérémonies de fiançailles. Les descriptions de cet espace en font un lieu spécifiquement féminin, et le présentent sous l'aspect le plus fascinant. Il faut rappeler que Lamartine ne peut pas être un véritable témoin oculaire de scènes qu'il présente. A vrai dire, c'est son épouse qui est le témoin direct. Lise Schreier confirme cette hypothèse et reproche plus globalement à Lamartine une habitude des emprunts voire du plagiat : « *Lamartine utilise ainsi non seulement Volney mais encore les notes de sa femme pour composer Le Voyage en Orient, puis celles de Chamborant* »⁷³⁸. Lamartine le reconnaît au début d'une lettre datée du 19 septembre 1833, où il évoque implicitement, une invitation à se

⁷³⁴ Il s'agit d'une poésie arabe, dans laquelle le poète exprime son désir amoureux quand il voit son aimée sortant du bain : « *Ce n'est pas la sensualité qui m'a conduit au bain... Mais, le feu de l'amour, qui me dévore le flanc ; et comme les larmes de mes yeux ne sauraient suffire, ... je suis venu pour pleurer par tout mon corps* ».

⁷³⁵ Guys, op.cit., p 141.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 134

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 140

⁷³⁸ Lise Schreier, *Seul dans l'Orient lointain, Les Voyages de Nerval et Du Camp*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006, p.12.

rendre aux bains destinée à sa femme et à sa fille Julia. Lamartine insiste sur la dimension sociale voire mondaine du bain : « *Un bain est annoncé quinze jours d'avance, comme un bal en Europe.* »⁷³⁹. L'observation de Lamartine redouble ici celle de Guys.

Le luxe que se permettent les Syriennes, dans ce genre de rituels étonne le voyageur. L'auteur décrit les festivités qui accompagnent tout ce qui précède le mariage, en indiquant, en même temps, que c'est là un signe de dépense somptuaire. L'exhibition du superflu est un critère d'appréciation de la richesse et de l'élévation sociale. Seules les femmes des émirs et celles des agas ont le droit d'être escortées par un cortège de chevaux et de gardes. En ce qui concerne l'état aussi bien physique que vestimentaire des femmes à l'intérieur du bain, les évocations à connotations érotiques trouvent évidemment leur place :

« *Les cheveux sont partagés au-dessus de la tête, une partie retombe sur le cou, le reste est tressé en natte et descend jusqu'aux pieds, allongé par des tresses de soie noires qui imitent les cheveux. [...] Les jambes sont nues et les pieds ont pour chaussures des pantoufles de maroquin jaune que les femmes traînent en marchant. [...] Lorsque la fiancée parut, accompagnée de sa mère et de ses jeunes amies, et revêtue d'un costume si magnifique que ses cheveux, son cou, ses bras et sa poitrine, disparaissaient entièrement sous un voile flottant de guirlandes de pièces d'or et de perles, les baigneuses s'emparèrent d'elle et la dépouillèrent, [...]. Ce luxe barbare est de l'effet le plus pittoresque sur les jeunes figures de quinze à vingt ans ...* »⁷⁴⁰.

Les critiques et les anthropologues contemporains, tels qu'Edward Said et Taha Hussein, critiquent chez Lamartine cette évocation fondée sur l'imaginaire. Hussein voit dans ce genre de descriptions une certaine indiscretion : « *nous lisons dans le voyage en Orient une longue description du bain* »⁷⁴¹. E. Said, quant à lui,

⁷³⁹ Lamartine, op.cit., p.175.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p.177.

⁷⁴¹ Moënis Taha Hussein., *Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France*, Le Caire : Éd.

critique la représentation de la femme dans les récits des voyageurs, en général : « *La femme orientale est un sujet et une occasion de rêverie* »⁷⁴². Le constat de Nadia Ali nous interpelle ici également : elle prétend, malgré ces descriptions que : « *les attributs sexuels, les particularités physiques, tels que le poids, l'âge, la taille ou la pilosité, sont très rarement représentés.* »⁷⁴³. *A contrario*, les descriptions et les détails que propose Lamartine sont cependant très suggestifs. Il faut remarquer d'abord que cette description des femmes au bain révèle en effet, un Lamartine, qui part à la recherche d'un autre monde que celui qu'il connaît. Un monde de femmes, un monde où la femme est encore inaccessible et éloignée des regards. L'auteur a un rêve : c'est d'être le premier à dévoiler cette réalité et à découvrir dans cet endroit, jusqu'à lors inexploré, ce que ses prédécesseurs n'ont pas pu voir ni entendre. Le bain représente, à ses yeux, le point sensible, la clef qui va lui ouvrir la porte et qui fera de son récit, l'œuvre la plus complète, le livre qui dévoile l'Orient féminin.

Les moyens de divertissement des femmes ne se réduisent pas exclusivement au bain public, comme le suggèrent plusieurs voyageurs. Il faut noter encore que, lorsque ces femmes sont lassées du bain, elles se procurent d'autres plaisirs dans des cafés pour les femmes, aussi bien que dans des salons spéciaux, où il leur est permis de fumer le narguilé, de manger des sorbets et d'écouter des chants. Guys en conclut : « *Les chants alternent aussi avec la conversation, qui devient intéressante par les connaissances qu'elles font des femmes aimables et spirituelles* »⁷⁴⁴.

Les promenades dans les parcs et jardins de Damas sont également évoqués par de Vogüé et par le prince d'Orléans. Ce dernier, dans son campement au bord du Barada, remarque que les femmes ont plaisir à se promener en famille sur les rives des fleuves et des lacs. Les enfants jouent, les femmes aussi. Volney ajoute que la danse et le chant, sont deux activités que les femmes exercent sans lassitude. Lamartine argue également, que les mariages font partie de leurs divertissements. C'est pour cette raison que l'auteur a signalé, lors de fiançailles auxquelles sa femme et sa fille ont été invitées, la présence de plus de deux cents femmes.

Dar-al-Maaref, 1960, p. 126

⁷⁴² E. Said, op.cit., p. 215

⁷⁴³ Nadia Ali, *Représentations esthétiques de la femme orientale*. In : *L'Orient des femmes*, ch. 1, p. 14.

⁷⁴⁴ Guys, op.cit., p. 135.

II.4.3 - L'univers féminin et ses marges : sexualité et prostitution.

La connaissance de la sexualité dans la société syrienne semble difficile d'accès. En conséquence, cette question est rarement abordée d'une manière directe et explicite par les voyageurs. S'ajoute à cela, le fait que la société syrienne du XIX^e siècle, traditionnaliste et conservatrice, considère ce sujet comme tabou. Beaucoup de critiques considèrent que l'absence de mention explicite de la vie sexuelle dans les récits de voyage est due à deux éléments essentiels : les interdits religieux et les contraintes politiques. A ceci s'ajoute l'impact très fort des traditions. Volney est le seul à développer quelques remarques concernant la sexualité chez les Arabes. Dans son récit, l'auteur s'attarde sur la question du mariage précoce. Il indique que des jeunes mariés lui ont fait l'aveu de leur impuissance sexuelle. Il ajoute même que ces gens jeunes se rendent chez les médecins européens pour cette raison. L'auteur note d'ailleurs que ce trouble pousse la plupart des Arabes à se marier de plus en plus jeunes, de peur de ne pas avoir de descendants : « *c'est la maladie pour laquelle ils consultent davantage les Européens, en leur demandant du « mâdjoun », c'est-à-dire, des pilules aphrodisiaques* »⁷⁴⁵. Volney a également évoqué la question de « la débauche » qu'il associe à l'existence des harems.

Peu de voyageurs se sont réellement intéressés à la question de la prostitution. Poujoulat, par exemple, en plein désert, considère que la prostitution très présente en Europe et moins développée en Orient ne peut exister dans les zones désertiques : « *La prostitution ne s'y rencontre pas. Cette remarque est, du reste, applicable à toutes les tribus de Bédouins du désert de Syrie* ». ⁷⁴⁶ Les mœurs bédouines sont de plus imperméables à ce type de débauche. Volney considère qu'il est cependant des exceptions à cette rigueur. Arrivé à un village, nommé Martaouân, situé entre Alep et Alexandrette, le voyageur s'étonne d'apprendre que les habitants de cette contrée prêtent leurs femmes et leurs filles contre quelques pièces d'argent :

⁷⁴⁵ Volney, op.cit., p. 338.

⁷⁴⁶ Poujoulat, op.cit., p. 106.

« Cette prostitution, abhorrée chez tous les peuples arabes, me paraît venir primitivement de quelques pratiques religieuses, soit qu'elle remonte à l'ancien culte de Vénus, soit qu'elle dérive de la communauté des femmes admises par les Ansérés dont les gens de Martaouân font partie. »⁷⁴⁷.

Cette question a aussi préoccupé un petit nombre d'écrivains du XVI^e siècle, affirme Yvelis Bernard. Ces voyageurs ont indiqué que la prostitution et les pratiques sexuelles déviantes avaient leur place dans certaines contrées de Syrie : « homosexualité pédérastie et même également bestialité sont les us et les coutumes des Musulmans en matière sexuelle »⁷⁴⁸. Les voyageurs du XIX^e siècle, sans doute influencés par les récits de leurs prédécesseurs, ont repris les mêmes stéréotypes et les ont véhiculés sans avoir, semble-t-il, de preuve tangible.

Dans ses études sur la sexualité chez les Arabes, Leili Anvar-Chenderoff, dans une communication, intitulée *Une Anglaise parmi les Turques*, parue dans *L'Orient des Femmes*, a tenté de prouver le contraire. En s'appuyant sur les réflexions des voyageurs, il souligne que les Arabes « fort réservés sur le plan de la galanterie, et si jaloux qu'ils soient, ne se croient pas trompés si leur femme est dans la débauche ». Il ajoute que, paradoxalement, ils pensent l'être si leur sœur est infidèle à son mari. Il affirme ainsi qu'« on est cocu dans ce pays en ligne collatérale et jamais en ligne directe »⁷⁴⁹.

Volney, dans évocation de la danse des Almées, considère que ces danseuses pratiquent la prostitution en même temps que leur activité principale, la danse. Mais les développements concernant cette question restent rares et limités.

II.4.4- Le mariage dans la société syrienne.

⁷⁴⁷ Volney, op.cit., p. 63.

⁷⁴⁸ Yvelise Bernard, op.cit., p. 200

⁷⁴⁹ Leili Anvar-Chenderoff, *Une Anglaise parmi les Turques* : Lady Mary Wortley Montague. In : *L'Orient des femmes*, p.165

La question du mariage constitue par contre un sujet de prédilection pour les visiteurs étrangers. Le spectacle des cérémonies du mariage en Syrie se déroulant dans la rue, les voyageurs étrangers en profitent pour s'approcher le plus possible afin de mieux connaître les mœurs syriennes. Le cérémonial du mariage est une occasion unique pour se mêler aux autochtones et dialoguer avec eux. Cette cérémonie condense de plus une bonne part des traditions. À cette occasion, les voyageurs réunissent des informations sur la vie sociale, les rapports entre hommes et femmes, et même l'éducation des enfants. Les enfants sont dans la rue, pratiquant toutes sortes de jeux. Les festins sont abondants.

Les voyageurs distinguent le mariage traditionnel du mariage moderne. Dans le premier type de mariage, ils notent que les deux mariés ne se connaissent absolument pas avant la cérémonie. Dans le mariage moderne, les époux se connaissent par voisinage ou par relations familiales. Les festivités familiales et en particulier les cérémonies de fiançailles donnent l'occasion aux parents de faire leurs choix. Les deux jeunes gens peuvent se voir lors de fiançailles ou de mariages. Guys note que les mères profitent de l'occasion pour présenter leurs fils ou leurs filles à l'autre famille. Lamartine remarque pour sa part, que la famille dans son intimité n'est abordée que par des familles qui lui sont proches. Il note également, à propos du mariage traditionnel, que, lorsqu'un garçon veut se marier, il est pour lui deux façons de voir la jeune fille : soit à la sortie du hammam, soit par le biais de sa famille, qui invite l'autre famille. Alors le garçon se cache de sorte qu'il puisse voir la jeune fille à son insu.

Les voyageurs ont brossé de nombreux tableaux des mariages qu'ils soient chrétiens, juifs, musulmans ou bédouins. Il faut signaler que tous les voyageurs affirment que le mariage interreligieux et interconfessionnel est incontestablement inexistant.

a) Le mariage musulman.

Guys évoque les mariages tels qu'ils se déroulent dans chaque communauté. D'après lui, le mariage chez les Musulmans implique les étapes suivantes : quand un

homme cherche à se marier, quand il est amoureux d'une fille, ou quand sa famille estime qu'il est temps pour lui de se marier, la manière de voir la future mariée est la suivante : soit par l'observation dans la rue, devant le hammam, soit par le biais de l'invitation de sa famille, soit par les rapports et descriptions que sa famille lui fait. C'est un mariage traditionnel, parce que le marié ne connaît pas personnellement sa future femme. A cette étape, les amis de la famille du fils vont voir l'autre famille, et sollicitent officiellement le mariage officiel. Le père de la fille négocie la dot. Guys note que : « *Des femmes ensuite sont chargées de fixer le prix de la fille* »⁷⁵⁰. Il ironise ici sur le montant de la dot, qui est souvent très élevé. La jeune fille doit être pourvue de tout, et même de meubles, car, en Syrie, note Guys, l'ameublement de la maison est une charge partagée. Pour conclure le contrat du mariage, le cheikh du quartier se charge de se procurer « *le formulaire* »⁷⁵¹ du mariage, auprès du cadî, ensuite de le remplir. Guys se focalise sur un détail qui lui paraît capital pendant le contrat du mariage : il écrit qu'aucun bijou ou aucune pièce métallique ne doit être visible ou présent dans l'endroit où le contrat se conclut. Il rappelle que les mariages en Syrie durent généralement quatre jours, ce qui représente une charge importante. L'auteur précise ce que sont exactement les préparatifs du mariage : les invitations sont distribuées sept jours avant la noce, par des femmes qui vont de maison en maison. Ensuite « *un repas, où il n'y a que des hommes, a lieu le matin du jour du mariage. La veille, les parents et amis se réunissent chez le futur pour chanter et entendre de la musique et se teindre les mains au henné* »⁷⁵². L'auteur critique chez les Syriens une habitude ancienne : le soir du mariage, les femmes se réunissent pour observer la mariée conduite chez son époux. Le cortège s'accompagne de cris et de youyous. La mère de la mariée, respectueuse des coutumes, met un morceau de « *candi* »⁷⁵³ dans la bouche de la mariée, pour qu'elle « ait le parler doux avec sa belle-mère ». Les matrones qui l'accompagnent à sa nouvelle maison attendent une récompense. Arrivée dans sa nouvelle demeure, la mariée, accompagne son époux, qui, la conduit, les mains croisées, aux appartements intérieurs, puis dans leur chambre où la mère

⁷⁵⁰ Guys, op.cit., p. 198.

⁷⁵¹ Selon Guys, sur ce formulaire, figure un texte officiel : « *Notre maître le juge légal autorise tel à conclure mariage entre la vierge majeure telle et son promis tel, à condition qu'il n'y ait point entre eux d'empêchements, dirimants ; et la date* », op.cit., p. 198.

⁷⁵² *Ibid*, p. 200

⁷⁵³ Candi : Sucre qui après avoir été épuré et liquéfié, s'est cristallisé.

attend derrière la porte, pour la refermer derrière eux. Une fois le mariage consommé, le mari se rend à la fête des hommes. L'auteur regrette ce qu'il juge être une mauvaise habitude. Lamartine, pour sa part, se déclare gêné. Le mari passe une heure dans cette fête, et finit par rentrer voir son épouse qui l'attend, dans une autre fête féminine avec danses et chants.

b) Le mariage chrétien.

Le mariage chez les chrétiens, se passe à peu près de la même façon que chez les Musulmans, avec quelques différences toutefois. Guys note que, lorsqu'un jeune chrétien décide de se marier, il demande la permission à ses parents. Ceux-ci envoient ensuite un prêtre pour sonder les parents, puis solliciter auprès d'eux, la main de la jeune fille. Après avoir donné son accord, la famille de l'épouse se prépare à accueillir l'autre famille, qui procède, comme le veulent les traditions, de la façon suivante : elle envoie un mandataire qui demande officiellement la main de leur fille. Guys note à ce propos : « *Ce sont des proches parents qui reçoivent cette commission, et la remplissent en apportant, suivant leur nationalité, les Grecs, par exemple, un mouchoir brodé et un sequin de dix ducats de Venise, les Arméniens, un écrin contenant une bague en diamant.* »⁷⁵⁴. L'accord se fait entre les deux parties devant un ecclésiastique qui bénit solennellement cette union par le fameux « Pater »⁷⁵⁵, comme nous le rapporte Guys. Il allègue également que des fiançailles peuvent durer de six mois à cinq ans. Pour « *la bénédiction nuptiale* », l'auteur informe qu'il faut prévenir deux mois à l'avance, pour fixer le mariage. Il nous fait part de son étonnement, quant à un usage répandu chez eux, qui veut que le futur marié se cache chez une famille amie de sa famille, et que l'on doit « *éprouver de la peine à le déterminer à rentrer chez lui.* »⁷⁵⁶. Les hommes et les femmes se rendent ensuite dans la maison de la future mariée où une cérémonie de fête se tient en leur honneur. La

⁷⁵⁴ Guys, op.cit., p. 286.

⁷⁵⁵ Pater : Prière fondamentale des chrétiens des différentes Églises, enseignée par le Christ lui-même et qui commence par les mots *Notre Père*, en latin *Pater Noster*.

⁷⁵⁶ Guys, op.cit., p.269.

soirée est organisée avec pipes et narguilés : sorbets, gâteaux et café, dans une ambiance festive avec musique et danse. « *Les zélaguites* » ou les cris des femmes, remplissent la maison. Les négociations de la dot se font huit jours à l'avance. Le cortège de départ se prépare dans une ambiance à la fois de cris et de pleurs. Le cortège repart dans une marche lente. Le voyageur écrit : « *Le cortège débouche alors avec majesté ou comme un torrent* »⁷⁵⁷. A son arrivée devant sa nouvelle maison, la mariée est couverte d'un voile rouge, selon la coutume, pour la protéger. Les femmes conduisent la mariée à l'intérieur de la maison où les invités se réunissent pour manger puis danser. La fête se tient toute la nuit, avec d'autant plus de gaité que les Chrétiens sont autorisés à boire du vin. La mariée est conduite au salon où son mari l'attend. Le mari enlève le voile et lui paie une somme pour satisfaire les traditions et remplir les exigences de la famille de la mariée. En revanche, l'auteur note que la cérémonie est précédée d'une formalité :

« (...) qui dénoterait une susceptibilité méticuleuse excessive chez des gens qu'on croirait simples et sans prétentions. On compte les soliveaux qui coupent le plancher de la chambre, et l'on oblige les parents de l'épouse de la conduire jusqu'à celui de milieu, pour qu'il ne soit pas dit qu'en allant l'un vers l'autre l'époux ait fait plus de chemin qu'elle. »⁷⁵⁸.

L'auteur poursuit ses remarques, en notant que le prêtre assistant chante un hymne adapté à cette circonstance. Les invités, quant à eux, poursuivent leur soirée ; les hommes et les femmes sont séparés les uns des autres. Une heure après, les convives se retirent l'un après l'autre, pour laisser la famille et ses proches seuls dans la maison, après quoi la famille de l'épouse rentre chez elle. Puis, les deux mariés se retrouvent entre eux dans leur chambre. Le voyageur veille à préciser qu'un mariage chrétien ayant lieu un dimanche, le mardi suivant les deux familles se réunissent de nouveau dans une ambiance similaire.

⁷⁵⁷ Guys, op.cit., p. 269.

⁷⁵⁸ *Ibid.*

c) Le mariage juif.

Guys précise que, lorsqu'un père souhaite marier son fils, et après lui avoir choisi une jeune fille, qui plaise à la famille entière, il envoie un intermédiaire chez les parents de la fille, pour demander celle-ci en mariage. Cet envoyé doit être éloquent pour réussir sa mission. « *Les filles sont condamnées à rester muettes et immobiles* »⁷⁵⁹. Cet intermédiaire -Guys le précise - est souvent un rabbin. La dot est rarement fixée dans la même journée. L'auteur fait là encore une fois allusion à la réputation de la ruse et de l'avidité des Juifs. Par ailleurs, il se propose de rapporter ce qui se passe pendant la négociation de la dot, « *le grand ultimatum sacramental* ». Quand le père de la fille demande d'une manière rusée : « *Que lui donnerez-vous pour son prix ?* », son interlocuteur lui répond prudemment : « *je ferai mes réflexions* »⁷⁶⁰. Les affaires prennent ici une dimension plus nettement financière : le mariage permet souvent de lier des familles de même rang social, et lorsque l'une de ces familles est moins riche, le mariage permet d'accéder à une plus grande aisance. L'auteur précise : « *L'avarice, si commune à Alep, semble avoir principalement établi son quartier général, à Bahsita, localité où se groupent de préférence les enfants d'Israël.* »⁷⁶¹. Les fiançailles donnent lieu à une ambiance festive. Les visites s'échangent et les cadeaux aussi. Les fêtes ne s'interrompent pas. Le consul remarque que les mariages juifs se tiennent invariablement « *le premier mardi soir de la lune, à moins que ce ne soit un veuf qui se marie, car alors, c'est la veille du samedi.* »⁷⁶². Le choix du jour du mariage doit être lui-aussi consensuel. L'avant-veille de la noce, les parents de l'époux envoient une personne fiable pour chercher « *le trousseau de la mariée* ». Dans une ambiance de joie, les délégués sont accueillis comme le veulent les coutumes : le café, le narguilé et le sorbet sont offerts. Des cadeaux sont distribués aussitôt que le trousseau est ouvert. Le jour de la noce, les décorations recouvrent la maison et le quartier. Bien parée et habillée de blanc, assise sur un trône, l'épouse écoute les recommandations des femmes. La famille du futur arrive en cortège avant le commencement de la cérémonie. A leur entrée dans la salle, la musique et les

⁷⁵⁹ Guys, op.cit., p. 286.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 296.

⁷⁶² *Ibid.*

chants montent. Le futur est placé en face de sa fiancée, puis « *a lieu la décantation de deux verres de vin rouge par le servant de la synagogue chargé, d'en briser le contenant contre terre, pour détruire les maléfices* »⁷⁶³. C'est le moment où la cérémonie religieuse commence : deux rabbins conduisent le futur devant sa promise. Le cérémonial a lieu en présence des rabbins qui bénissent ce mariage. Le père de l'époux jette ensuite un voile sur les deux mariés. Après les compliments, les salutations et les adieux, le cortège prend la route, accompagné de musiques vers la maison du futur, en évitant de passer devant un bain : il est une légende qui dit que le bain présage un mauvais avenir pour les mariés. Le brouhaha accompagne la marche lente de la mariée : « *Lorsqu'elle parvient enfin au terme de son pèlerinage, à la maison de l'époux, celui-ci vient à la rencontre de sa femme.* »⁷⁶⁴. L'épouse est enfin conduite à la chambre nuptiale où les femmes sont réunies. L'entrée de celle-ci se fait à l'insu des personnes présentes pour éluder un mauvais pronostic. En outre, Guys affirme que ce moment est marqué par l'orgueil et une prétention « *déplorable* » : lorsque la mère du marié est d'une certaine caste sociale, elle ne veut pas permettre à son fils qu'il avance au-devant de sa femme. « *Ces discussion ridicules se prolongent quelquefois jusqu'à ce que des amis interviennent pour décider les deux époux à se rencontrer en faisant la moitié du chemin* »⁷⁶⁵. Le marié ressort dîner avec les amis. À minuit, les deux se rejoignent dans leur chambre à coucher. A ce moment-là, les rabbins s'en vont. La mère de l'épouse, toute seule, reste devant la porte fermée sur les deux mariés, attendant « *qu'elle soit en mesure de donner des preuves de la virginité de sa fille.* »⁷⁶⁶. Les visites s'échangent le lendemain comme pour les autres mariages. Dans cette évocation, la proximité avec le mariage musulman est soulignée, mais interviennent aussi les traditionnels clichés antisémites.

⁷⁶³ Guys, op.cit., p. 286.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 298

⁷⁶⁶ *Ibid.*

d) Le mariage bédouin.

Poujoulat est le seul écrivain à traiter du mariage bédouin. Le voyageur souligne, avant tout, qu'un arabe « *a droit exclusif à la main de sa cousine.* »⁷⁶⁷. L'auteur allègue d'ailleurs que cet usage est ancien et ancré même dans la Bible⁷⁶⁸. Il ajoute que la fille ne peut se marier avec quelqu'un d'autre qu'après avoir eu l'autorisation de son cousin. Contrairement aux autres voyageurs, Poujoulat réfute le préjugé selon lequel un bédouin se marie sans avoir vu qu'il voie sa femme, et corrige ce cliché en affirmant que, certes, si un Bédouin ne fréquente pas les tentes des femmes qui ne sont pas de sa famille, il est néanmoins un moyen de la voir : il l'observe quand celle-ci dresse la tente de sa famille, ou quand elle va chercher de l'eau au puits. Les scènes d'amour chez les Bédouins, ainsi que la manière de séduire l'aimée sont observées minutieusement par Poujoulat. Ce dernier évoque un Bédouin essayant dans un tercet de poésie⁷⁶⁹ d'amour arabe de chanter la fille qu'il aime. Au moindre signe ou mouvement de consentement, le jeune, au comble de la joie « *confie à sa mère son amour, et la supplie de chercher des moyens pour qu'il puisse parler à celle qu'il adore.* »⁷⁷⁰. Le voyageur note encore que la mère, après avoir parlé à ses amies et fixé un rendez-vous, rend visite à l'autre famille. Ainsi les deux amoureux peuvent se revoir. Le mariage est alors fixé. La dot consiste en chameaux. Il est néanmoins un inconvénient qui laisse Poujoulat indigné par la façon dont les Bédouins négocient « *le prix de leurs filles* ». Il écrit : « *la femme, chez les Bédouins est considérée comme une marchandise qu'on achète et qu'on vend.* »⁷⁷¹. Paradoxalement, cette déception est nuancée, non seulement par le fait de considérer la femme comme « *un trésor* » à gagner et non comme un « *objet* », mais aussi par le fait que, chez les Bédouins, la polygamie soit rare : « *Il est rare de voir un bédouin*

⁷⁶⁷ Poujoulat, op.cit., t.2, p. 99.

⁷⁶⁸ Ibid. : « *Quand tu auras acheté le champ de Noémie [dit Booz au premier parent de sa cousine], tu dois recevoir en mariage Ruth la Moabite qui a été la femme de notre parent mort, afin que tu fasses revivre son nom dans son héritage* ». Ruth, ch. VI, V. 5.

⁷⁶⁹ Poujoulat : « *O mes yeux, ô mon œil, dit le jeune homme à celle qu'il aime, ô ma lune, ma belle et tendre gazelle ! Tu es fraîche comme l'aube naissante, et ton front brille comme le soleil en plein midi ! Ta chevelure est épaisse et noire comme la nuit, etc.* », p.101.

⁷⁷⁰ Ibid., p. 101

⁷⁷¹ Ibid., p. 102

ayant plus d'une femme »⁷⁷². Poujoulat précise qu'au jour du mariage, les parents se rendent à la tente du cheikh de la tribu, et que celui-ci, avec un ton solennel, après avoir demandé au futur et au père de la fille de glisser leurs mains sous un turban, prononce le mariage en citant quelques sourates⁷⁷³ de bénédiction. Suite à cette procédure, un mouton est égorgé aussitôt que le contrat se conclut. Il est d'usage que la fille se dérobe et tente de fuir les tentes, mais des matrones la saisissent et la remettent dans sa tente pour les préparatifs. Ensuite, le voyageur souligne qu'au coucher du soleil, le jeune homme va chercher son épouse qui, selon les traditions bédouines, l'attend, accompagnée de sa famille, hormis son père qui ne veut pas assister au départ de sa fille. La jeune fille s'agenouille devant son mari, qui la soulève et lui donne un baiser sur le front. Les deux jeunes mariés se rendent ensuite dans leur nouvelle tente.

II.4.5- Le divorce et la répudiation.

Étant soumise aux lois islamiques en vigueur dans la constitution de l'empire ottoman, la Syrie dépend d'« Al-Charia » pour l'admissibilité d'un divorce quelconque.

Volney considère que, dans la législation islamique, le divorce ne s'obtient pas facilement. Il considère cette difficulté d'obtenir le divorce comme une autre facette de la séquestration de la femme dans la société syrienne. Lamartine, au cours de sa visite aux Druzes, constate que le divorce est fréquent dans cette communauté.

Guys observe que le divorce ne s'obtient certainement qu'à la requête de l'homme. Cependant, il lui semble que son obtention est moins compliquée que dans les autres religions. La fille mariée « dans sa minorité » peut toutefois demander le divorce, elle-aussi. En l'occurrence, son père doit rendre à son gendre sa dot. Cependant, pour ce faire, il est obligatoire que la fille « *attende l'époque de ses*

⁷⁷² Poujoulat, op.cit., p. 102.

⁷⁷³ « *Au nom de Dieu clément et juste ! La fille d'un tel sera aujourd'hui l'épouse d'un tel. La dot qu'il a donnée à la jeune fille se compose de tant de chameaux. Que la Providence répande ses bienfaits sur les nouveaux mariés ! Que leur postérité dure jusqu'à la fin des temps !* ». Poujoulat, p. 103.

premiers menstrues »⁷⁷⁴. Pendant ce temps, elle demeure sous l'autorité de son époux. Ce thème du divorce demandé par la femme, a été repris par Leili Anvar-Chenderoff, dans une communication, parue dans *L'Orient des femmes*⁷⁷⁵.

Leili Anvar-Chenderoff affirme qu'une femme peut rompre son mariage avec son mari si elle renverse son soulier à condition « *de renoncer à sa dot* ». Encore peut-elle avoir fait signer au moment du mariage une clause lui permettant de reprendre ce qu'elle a apporté.

La répudiation est immédiate quand l'homme prononce la formule du divorce « *talak* ». Ce type de divorce arrive souvent par accident. Guys dénomme précisément cette répudiation, comme les Arabes l'appellent, « *El talak* »⁷⁷⁶. L'observateur attire l'attention du voyageur vers un autre usage de ce mot, un usage très étrange chez les Syriens. Il faut d'abord expliquer qu'un Musulman prêtant serment, peut prononcer « *El talak* », au lieu d'un juron. Sa femme est de ce fait répudiée sans raison. Cette mauvaise habitude à laquelle sont accoutumés les Syriens, est dénoncée par Guys, qui voit là une conduite irresponsable de la part des hommes. La femme qui n'y est pour rien se retrouve répudiée, du jour au lendemain, sans avoir commis la moindre faute : « *Cette singulière et fâcheuse coutume est très souvent suivie des plus amers regrets, et le jureur repentant emploie alors tous les moyens qu'il peut imaginer pour éviter de faire prononcer le divorce* »⁷⁷⁷. Or, les magistrats ont trouvé une solution pour restaurer ces mariages malencontreusement rompus. Guys explique que les juges ont fait une nouvelle lecture de la jurisprudence : « *il consiste à faire épouser la femme répudiée par un autre homme, et d'engager ce dernier à la répudier* »⁷⁷⁸, afin que la femme puisse retourner légalement chez son ex-mari.

Poujoulat constate que, dans la communauté bédouine, tout comme ailleurs, le divorce est, néanmoins, moins important que dans les villes, compte tenu les liens fortement établis entre eux, et leur sens de l'honneur : « *Chez les Bédouins comme*

⁷⁷⁴ Guys, op.cit., p. 207.

⁷⁷⁵ Leili Anvar-Chenderoff, *L'Orient des femmes*, Douania Abourachid, Nadia Ali, Chirine Anvar,... [et al.] ; sous la dir. de Marie-Élise Palmier-Chatelain et Pauline Lavagne d'Ortigue, Lyon : ENS éd., 2002.

⁷⁷⁶ Guys, op.cit., p.30.

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*

chez les Turcs, le divorce est établi. »⁷⁷⁹. Avec plus d'éclaircissement sur ce sujet, Poujoulat affirme qu'un Bédouin peut se séparer de sa femme sans le moindre motif « valide » ; le père de la fille répudiée, conserve les chameaux. Par ailleurs, l'observateur découvre que la loi bédouine ressemble à celle des Athéniens et des Romains, qui permet à la femme, si elle le veut, de demander le divorce : la femme se rend chez son père. Ce type de séparation prévoit que le père renvoie à son gendre la dot et le rembourse des frais du mariage. Cette répudiation est coûteuse pour le père de la femme, et flétrit sa famille entière. Poujoulat indique qu'une Bédouine abandonnant son mari, cause à sa famille « *une espèce de flétrissure* »⁷⁸⁰, d'autant plus qu'elle doit garder et élever ses enfants, et les rendre à leur père à l'âge où ils peuvent manger seuls. Les problèmes conjugaux bédouins peuvent aller jusqu'à la tuerie : il se peut qu'un Bédouin tue sa femme, « *s'il peut prouver qu'elle lui a été infidèle* »⁷⁸¹. Poujoulat révèle que, selon la loi bédouine, l'homme ne sera pas déshonoré s'il ne se venge pas de sa femme, car le déshonneur s'attache plutôt à la femme et à sa famille qu'à son mari et à la sienne. Il en conclut que le Bédouin, qui tue le séducteur de sa femme, est étrangement exempt de représailles ou du rachat du sang comme le dictent les traditions. Par contre, si sa sœur est l'actrice du déshonneur, celui-ci est déshonoré et il se doit de se venger d'elle.

La société syrienne, multiconfessionnelle, multiethnique, et par là même cosmopolite et multiculturelle, suscite ainsi les regards ambigus des écrivains-voyageurs européens. Les Syriens apparaissent avec des mœurs et des mentalités largement communes mais avec des traits communautaires particuliers. La prégnance de l'Islam est nettement soulignée par tous. Cette prégnance, à laquelle on impute, conformément aux visions stéréotypées traditionnelles, le fatalisme et le fanatisme de la population, est globalement condamnée (Lamartine seul fait quelque peu exception).

⁷⁷⁹ Poujoulat, op.cit., p.103.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ *Ibid.*

III. Troisième partie :
Les écrivains-voyageurs et leurs
visions de l’Islam.

III.1-La réflexion sur la religion.

Par delà l'image de Mahomet (considéré traditionnellement comme faux prophète voire antéchrist), l'image négative de l'Orient, est liée le plus souvent à la religion musulmane. L'Islam est dans la majeure partie des récits des voyageurs condamné. Il faut noter que quelques voyageurs ont paradoxalement tenté de souligner la tolérance, et l'ouverture de l'Islam. Mais, pour la plupart des voyageurs, la fascination pour l'Orient a été dominée par une sorte de répulsion inspirée par l'Islam. Il est important de préciser que, malgré la présence de l'Islam en Occident, notamment dans les Balkans, les voyageurs justifient leur crainte de l'Orient par leur répulsion à l'égard de l'Islam.

L'Islam n'en demeure pas moins omniprésent dans la conscience occidentale, allègue Anne Marie Edde pour qui l'Islam: « *paraît tour à tour comme un adversaire militaire, une religion à combattre, une civilisation féconde, une économie, source de profits, et un monde sur lequel se greffent l'imaginaire et le merveilleux populaire (les richesses de l'Orient et les mythes qu'il engendre)* »⁷⁸². Il faut souligner toutefois, que l'évolution des relations entre l'Occident et l'Orient, surtout vers la fin du XIX^e siècle, pour des raisons économiques et politiques, avait progressivement développé de nombreux contacts et d'intenses échanges. La tentative d'une réforme à l'europpéenne, entreprise par l'un des sultans turcs⁷⁸³, en est l'une des conséquences.

⁷⁸²Anne Marie, *L'Orient : Concept et Image*. Ed de IV. Conclusion de la communication parue dans, *L'Orient: concept et images*, XV^e Colloque de l'Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, par l'université de Paris IV : Sorbonne. 28 février 1987, par Jean Paul Charnay, Michel Balard, Anne-Marie Edde, Dominique Chevallier, Azzedine Guellouz et Jean Gaulmier, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p. 34.

⁷⁸³ « *Le 3 novembre 1839, le sultan ottoman Abdul-Medjid 1^{er} (16ans) inaugure son règne en faisant publier une célèbre charte, qui proclame l'égalité devant la loi de tous les sujets de l'empire ottoman, quelle que soit leur religion. Cette charte contredit la Loi coranique, qui fait des non musulmans des protégés (d'himmis) ou citoyens de seconde zone, astreints à de lourdes taxes. Par son geste audacieux, le jeune sultan veut rénover le vieil empire ottoman, menacé d'éclatement par les revendications des peuples assujettis. Son père Mahmoud II s'était déjà signalé en tentant d'imposer aux Turcs l'abandon des vêtements traditionnels au profit du style européen, comme y réussira plus*

Cette ouverture a contribué à la formation d'une nouvelle image : celle d'un Islam moderne et tolérant, et a ouvert une nouvelle voie, voire une nouvelle ère de coexistence, pour les voyageurs libres de circuler dans les provinces ottomanes.

Au fil du XIX^e siècle, l'image de la religion de l'Orient, propagée en Occident par certains voyageurs issus de milieux catholiques, comme Barrès, Poujoulat et Lamartine, ou indifférents à la cause religieuse, tel que Volney, reste floue et hétérogène. Les critiques des voyageurs se concentrent essentiellement sur deux pôles : la légitimité de Mahomet, en tant que prophète, d'un côté, et le livre saint, le Coran, de l'autre. D'autres éléments religieux comme Al-Charia, ou la jurisprudence et les livres de *fikah* et de Sunna, retiennent moins leur attention. La problématique générale, qu'abordent communément certains voyageurs, s'articule principalement autour d'un point fondamental : la prédication du Prophète est classiquement interprétée comme, « *le produit des hérésies orientales* »⁷⁸⁴, explique Henry Laurens. En revanche- poursuit-il : « *la théologie islamique, quand elle dépasse les domaines proprement coraniques, est vue, avec une très grande sympathie* ».

Les analyses théologiques dans les récits des voyageurs, au sujet de l'Islam, ont donné naissance à un terme nouveau dans l'ordre des savoirs : l'islamologie. Rares sont les voyageurs qui ont essayé de comprendre l'Islam au lieu de le critiquer, et de le connaître à travers des études proprement islamologiques. Rares sont aussi les études qui distinguent d'ailleurs, entre l'Islam même et les êtres humains, les Musulmans qui le représentent. La démarche de Lamartine dans ses *Souvenirs* relève de cette problématique nouvelle.

Inversement, Guys n'a fait que sélectionner des images pour accuser l'Islam, à tout point de vue, d'être responsable de tous les aspects négatifs de l'Orient. La propagation de l'Islam dans l'Arabie par exemple, ne se serait pas faite par le prêche, comme ce fut le cas pour le Christianisme, insiste le consul, pour qui Mahomet a eu recours au « *glaive et à la force des armes* », faute de moyens convaincants pour imposer ses lois. Cependant il est avéré que les Bédouins et les autres peuples de

tard Moustafa Kémal. ». Extrait de l'article, *Histoire des Turcs, de l'Empire ottoman à la Turquie* d'Alban Dignat. (Internet).

⁷⁸⁴ Communication d'Henry Laurens, intitulée, *La vision de l'Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*. In : *l'Orient : Concept et Image*, p. 40

l'Arabie, ne se sont pas convertis à l'Islam par le glaive, mais au contact de missionnaires et d'envoyés.

Quant à la succession du Califat, Guys accuse Mahomet de ne pas avoir fondé une succession régulière par élection. Il ajoute que les troubles auxquels a été confrontée l'Arabie depuis sa mort, sont dus à cette mauvaise gestion et à cette négligence. En outre, Guys attribue le chaos, qu'il soit politique ou théologique, à l'abrogation des autres livres saints, qui contenaient des codes civils complets et suffisants, sans que Mahomet se soucie de les remplacer par un autre code ou d'« instituer une autorité religieuse qui reste chargée de diriger sa secte »⁷⁸⁵. Le diplomate ne considère pas la religion musulmane, comme la troisième religion révélée, mais comme une simple secte qui diffère tout simplement du Christianisme. Il ne prend pas non plus en considération les codes et les innovations que Mahomet a apportés à son peuple, en critiquant tout à la fois les changements qu'il a instaurés et les nouveaux codes qu'il a introduits.

A la lecture du récit de Volney, nous constatons que la majorité des images négatives attribuées à la société syrienne s'y conjugue avec l'image de l'Islam, d'une part, et avec celle de Mahomet d'autre part. Cette constatation nous rappelle, en fait, celle d'E. Saïd, quand il indique que Volney manifeste préalablement une hostilité à l'Islam. Souvenons-nous du sujet de l'enfermement de la femme au sein de la société syrienne, et de son statut, quand Volney l'envisage comme signe de maltraitance et de mépris pour la femme. Le statut de la femme - ironise Volney- se trouve justifié principalement par les textes de Mahomet d'une part, et par les textes coraniques, d'autre part. A ceci, s'ajoutent d'autres éléments, comme le gouvernement et les coutumes, qui sont, eux-aussi, influencés par les fondamentaux de l'Islam. Et si nous retraçons toutes les images critiques, ainsi que les clichés, brossés sur la Syrie, nous serons amenés à dire que Volney les a tous attribués à la religion. Volney affirme, par ailleurs, que l'Islam est responsable du retard des sciences, quand il considère que l'ignorance dans ce pays est due à la croyance de la population, au fait que les Syriens croient qu'ils peuvent trouver tous les savoirs dans le Saint Livre. Son parti pris est ici nettement déterminé et dressé incontestablement contre le Coran et l'Islam.

⁷⁸⁵ Guys, op.cit., p. 387.

Pour Guys, c'est dans la formule: « *Il n'est d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son prophète.* »⁷⁸⁶ que réside l'essence de l'Islam. Le consul rappelle ce que fut la situation en Orient avant l'Islam. Les peuples de l'Arabie auraient vécu, selon lui, conformément à des traditions indignes et déconnectées de toute règle. L'Islam serait venu ramener ces peuples sur la voie de Dieu. Or, Guys se pose ici une question sur l'utilité d'avoir une troisième religion révélée, après le Judaïsme et le Christianisme, les deux religions révélées dont les prophètes sont respectivement Moïse et Jésus. D'après Guys, la législation n'a été mise en forme que cent ou cent cinquante ans après la mort de Mahomet, quand des légistes se sont réunis pour mettre de l'ordre dans une religion incohérente. C'est donc ici la personne même du prophète qui se trouve mise en cause.

Lamartine, quant à lui, adopte une toute autre attitude à l'égard de l'Islam. Lamartine donne tout d'abord une image moins critique de l'Islam que Volney et Chateaubriand. Tout chrétien qu'il soit, il ne se contente pas de relever les défauts des Musulmans. Il distingue d'abord entre les Musulmans et l'Islam. Il préfère appréhender ces nouvelles connaissances sur l'Islam avec une méthode de compréhension et de reconnaissance plutôt que de reprendre les mêmes clichés et de les reproduire.

Lamartine tend, non seulement à présenter l'Islam comme une religion indépendante des précédentes, mais aussi à rapprocher l'Islam du Christianisme en indiquant que les deux religions se rencontrent dans les principes de la foi. Selon lui, les deux sont purement des « *déismes* ». Même si elles se séparent sur certains points. : « *Leur religion est un déisme pratique, dont la morale est la même en principe que celle du Christianisme, moins le dogme de la divinité de l'homme* »⁷⁸⁷. Ici, Lamartine insiste plus sur les similitudes que sur les divergences entre les deux religions. Il réfléchit en tant que philosophe, mais aussi en tant que défenseur du Christianisme. Il commence par rectifier les idées reçues, puis il relaie certaines investigations relatives à l'Islam en les lançant sur les pistes ouvertes par ses prédécesseurs.

Selon Lamartine, l'Islam est lié au rationalisme. Taha Hussein analyse en ces termes le point de vue philosophique de Lamartine : « *c'est par l'aspect, à ses yeux,*

⁷⁸⁶ Guys, op.cit., p. 384

⁷⁸⁷ Lamartine, op.cit., p. 560.

rationnel de l'Islam qu'il a abordé la religion musulmane, beaucoup plus que par le chemin irrationnel et enténébré de la mystique »⁷⁸⁸.

Lamartine ne se réfère, nulle part, dans son récit au texte coranique, contrairement aux autres voyageurs, tel que Poujoulat, qui mentionne dans son récit, à plusieurs reprises des textes coraniques. Ce dernier, pendant sa traversée du désert, campe chez une tribu nomade. Au cours de sa conversation avec le cheikh de la tribu, le voyageur se reporte à un texte extrait du Coran et traduit dans la version de Savary. Le propos de Poujoulat se porte, par opposition à Volney, sur le fait de considérer ou non les Bédouins comme de vrais croyants :

« Le Coran dit, chapitre VI, verset 74 : « O croyants ! Ne priez point avant de vous être lavés, et frottez vous le visage et les mains avec de la poussière faite d'eau » continue-t-il « et j'ai vu dans le désert des centaines de bédouins faisant leurs ablutions avec du sable »⁷⁸⁹.

Revenons à Lamartine : celui-ci se contente d'évoquer ce qu'il a appris et ce qu'il a vu. Il n'a pas recours au Coran. Il semble pourtant s'être informé de son contenu. Ses interprétations s'avèrent pourtant plus approfondies que celles de ses prédécesseurs. Sa philosophie consiste à acquérir des connaissances en se reposant sur la rencontre et la compréhension ainsi que sur la sympathie. Le poète assure que dans le sens du mot Islam, il y a la notion qui constitue de fondement de toute religion : « la soumission » à un seul Dieu. Lamartine se démarque là de Volney, qui ne voit dans ce mot que des connotations d'oppression et de fanatisme. L'expression de salut « la paix sur toi », n'est-elle pas réservée aux coreligionnaires ?

Les dénominations d'« islamisme » et de « mahométisme » appliquée à l'Islam ont soulevé un débat, aussi bien chez les voyageurs que chez les anthropologues contemporains, et notamment, de manière plus originale, chez Edward Saïd. Celui-ci s'interroge sur la provenance du terme « mahométans ». Il explique ici que ce terme est une invention occidentale. Il part de l'idée que, puisque le Christ est le fondement de la religion chrétienne et Mahomet celui de l'Islam, l'Occident a procédé par analogie : (Christ-Mahomet) donne par équivalence

⁷⁸⁸ Moines Taha Hussein, op.cit., p. 158.

⁷⁸⁹ Poujoulat. Op.cit., p. 83.

(Chrétiens-Mahométan). Pourquoi dès lors « *le nom polémique de [mahométisme] donné à l'islam, et l'épithète d' [imposteur] automatiquement appliquée à Mahomet ?* »⁷⁹⁰. Dans les récits des voyageurs, l'image de l'islam n'est pas indépendante mais inséparable de l'image des Musulmans et du gouvernement ottoman. Les voyageurs étudient l'islam à partir de ses adeptes. Ils assimilent ainsi l'islam et les Musulmans. Cette assimilation peut être discutée et même refusée. Cette image que se font les voyageurs de l'islam est renforcée par d'innombrables clichés, qui considèrent que l'islam n'est qu'une version erronée du Christianisme, (d'où le terme d'imposteur appliqué à Mahomet).

En ce qui concerne Lamartine, Ali Kuhan⁷⁹¹ fait remarquer que l'islam, tel qu'il apparaît dans *L'Histoire de la Turquie* de Lamartine, est davantage présenté comme une secte dérivée du Christianisme que comme une religion indépendante. Kuhan rapporte les propos de Lamartine à Vigny : « *L'islam est un christianisme purifié* »⁷⁹². Pour appuyer sa réflexion, Lamartine fait référence à une péripétie de l'histoire de l'islam : quand les adeptes de Mahomet ont quitté la Mecque pour se réfugier chez le roi d'Ethiopie, qui était chrétien, ce dernier a répondu au porte-parole des réfugiés musulmans : « *Entre ce que tu viens de dire du Christ et ce qu'en dit notre religion, il n'y a pas l'épaisseur de ce brin d'herbe de différence ! Allez et vivez en paix* »⁷⁹³. Lamartine ajoute à ce fameux dire, qu' « *Il semble, en effet, que l'islamisme n'était dans la première pensée de Mahomet qu'un commentaire arabe de l'Évangile* »⁷⁹⁴.

La sympathie de Lamartine pour l'islam a poussé les critiques contemporains à se demander si cette sympathie est due à la volonté vraisemblable de comprendre l'islam ou à un aveuglement conscient ou involontaire envers l'islam. Cette attitude lamartinienne a poussé Taha Hussein à proposer un nouveau terme pour qualifier

⁷⁹⁰ Edward Saïd, op.cit., p. 77.

⁷⁹¹ Ali Kuhan, *La vie de Mahomet* [Texte numérisé] / Alphonse de Lamartine ; introduction et annotations d'Ali Kurhan ; ouvrage révisé par Osama Khalil., Titre d'ensemble : *Histoire de la Turquie* ; vol. 1, Paris: Institut des arts et lettres arabes : l'Harmattan, DL 2005, p. 6.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

cette sympathie : « *l'islamophilie de Lamartine* »⁷⁹⁵. En tout cas, Lamartine prend souvent la défense de l'islam, contrairement à l'hostilité manifestée par Chateaubriand et Volney.

Le rationalisme musulman attesté par les actes et la croyance des Musulmans impressionne Lamartine :

« *J'ai vu un grand nombre de Turcs et d'Arabes profondément religieux qui n'admettaient de leur religion que ce qu'elle a de raisonnable et d'humain. Leur raison n'avait pas d'effort à faire pour admettre des dogmes qui la révoltent.* »⁷⁹⁶

Dans cet extrait, le poète discolpe les Musulmans de tout irrationalisme. Ici, il sépare, dans son syllogisme, la logique des musulmans et les mythes de la religion. Lamartine se montre farouchement hostile à tout ce qui n'est pas rationnel. Il n'est pas seulement rationaliste, mais aussi ennemi de l'imagination quand il est question de foi. Il admire chez les Turcs et les Arabes leur sagesse et leur sens de la mesure.

Son rationalisme fait qu'il soutient l'idée que Dieu est unique, universel et le même pour tous. L'idée de théisme est présente dans ses réflexions métaphysiques sur l'existence d'un seul Dieu : « *C'est le théisme pratique et contemplatif* »⁷⁹⁷. L'athéisme est donc à ses yeux, une démesure ou une dégradation de l'intelligence et « une insulte de l'humanité ». Il se méfie par ailleurs des cérémonies ostentatoires du culte. La simplicité est préférée à la solennité compliquée des rites et des dogmes : « *on descend de dogme merveilleux au dogme simple* »⁷⁹⁸. Colette Juilliard, dans son ouvrage *Imaginaire et Orient*, fait allusion à ce que Lamartine ne voit pas en l'islam : « *une religion destructrice* »⁷⁹⁹. Lamartine essaie, contrairement à Chateaubriand, d'en comprendre l'essence, et d'exprimer un certain œcuménisme. Il est utile de faire appel ici à Colette Juilliard qui argue que l'opinion globale de Volney envers la

⁷⁹⁵ Taha Hussein, op.cit., p. 172.

⁷⁹⁶ Lamartine, op.cit., p. 474.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 560.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 560.

⁷⁹⁹ Colette Juilliard, op.cit., p. 55.

religion et la société islamique, rend l'Islam responsable du retard des pays arabes. Pour Sarga Moussa, le rationalisme catholique de Lamartine s'exprime dans sa comparaison au modèle de l'Islam. Il importe de noter que par-delà les réflexions théologiques lamartiniennes à propos de l'Islam, le modèle chrétien est toujours présent. Le poète se montre sensible à toute sorte de religiosité, qu'elle soit issue de l'Islam ou du christianisme. Hussein pense que Lamartine a tenté de faire passer l'Islam avant le christianisme, tandis que Moussa insiste sur le fait que l'exemple de l'Islam a servi, pour le poète, à présenter le modèle évangélique : « *Le modèle privilégié de l'évangélisme lamartinién, c'est paradoxalement le monde musulman, que les Turcs incarnent par excellence depuis le XV^e siècle* »⁸⁰⁰. Il insiste aussi sur l'admiration de Lamartine pour l'Islam : « *Ce qui séduit Lamartine dans l'Islam, c'est sa force vivante, qui s'oppose à la laïcisation progressive que connaît la France depuis 1789.* »⁸⁰¹. Nous pouvons donc remarquer que le *Voyage en Orient* prend systématiquement le contrepied de *l'Itinéraire* de Chateaubriand et du *Voyage en Syrie et en Égypte* de Volney, notamment quand il s'agit de la représentation de l'Islam.

Lamartine montre que, dans l'Islam, les deux pouvoirs se sont mêlés l'un à l'autre, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Lamartine développe ainsi cette idée :

« *Après cela, il faut rendre justice au culte de Mahomet : ce n'est qu'un culte très philosophique, qui n'a imposé que deux devoirs à l'homme : la prière et la charité.-Ces deux grandes idées sont en effet les deux plus hautes vérités de toute religion. Le mahométisme en fait découler sa tolérance, que d'autres cultes ont si cruellement exclue de leur dogme* »⁸⁰².

Le rationalisme de l'auteur le conduit à cette conclusion qui contredit en fait toutes les thèses élaborées par ses prédécesseurs. L'Islam serait donc une religion qui résume toutes les philosophies de l'humanité. Lamartine reproche aussi à ses prédécesseurs une méconnaissance de l'Islam qui est plus avancé sur la question de la tolérance que les autres dogmes : « *Sous ce rapport, il est plus avancé [le*

⁸⁰⁰ Sarga Moussa, op.cit., p. 89

⁸⁰¹ *Ibid.*

⁸⁰² Lamartine, op.cit., p. 46.

mahométisme] sur la route de la perfection religieuse que beaucoup de religions qui l'insultent et le méconnaissent. »⁸⁰³. Or, Lamartine critique aussi dans l'islam le fatalisme qui conduit la population musulmane vers la décadence et la stagnation. Dans sa critique du système gouvernemental, Lamartine s'indigne de « *l'exécrable administration* », qui tarit la démographie. En revanche, il n'accuse pas le mahométisme de cruauté ou de férocité, au contraire, il note que cela « *n'est pas dans sa nature* ». Paradoxalement il lui associe l'insouciance coupable et « *le fatalisme irrémédiable* » qui, à son avis, laisse tout périr autour de lui, sans néanmoins détruire. Il ajoute que la religion musulmane « *n'est ni aussi superstitieuse ni aussi exclusive qu'on nous la peint*. ». Mais, il critique ici « *la résignation passive* » des Musulmans et le fatalisme aussi bien que « *l'abus de sa foi dans le règne de la Providence* » qui tuent les facultés de l'homme en remettant tout à Dieu. Face à cette résignation, le poète adresse un message aux Musulmans, en les prévenant que Dieu n'agit pas pour l'homme et qu'il n'est qu'un spectateur qui juge les actions de l'homme.

Toutefois, l'opinion de Lamartine vis-à-vis des Musulmans et de l'islam, reste incontestablement positive. C'est dire que le mahométisme est dépeint dans le *Voyage en Orient* comme patient, moral, résigné, charitable et tolérant de nature. Grâce à ces qualités uniques, l'islam se prêterait à une cohabitation avec d'autres religions, sans le moindre souci : « *il a l'habitude de vivre en paix et en harmonie avec les cultes chrétiens qu'il a laissés subsister et agir librement au sein même de ses villes les plus saintes, comme Damas et Jérusalem* »⁸⁰⁴. La justice, la simplicité et la grandeur de l'islam impressionnent Lamartine. La paix que porte en lui le nom de l'islam est sa devise. La justice instaurée par l'Empire ottoman, fait que cette terre, sous l'ombre de cette religion, peut accueillir toutes les religions. Car dans l'islam, le voyageur a trouvé ce que la civilisation européenne et les autres civilisations ont essayé d'atteindre. C'est donc à « *la mosquée et à sa place à l'ombre ou au soleil* » que cette justice s'applique sur tous.

Il est nécessaire de s'interroger ici sur la propagation de l'islam. La quasi-totalité des voyageurs ont affirmé que cette propagation tient à l'absence d'une véritable civilisation dans l'Arabie. Ce qui revient à dire que les Arabes étaient un

⁸⁰³ *Ibid.*

⁸⁰⁴ *Ibid.*

peuple barbare et non civilisé. Ils étaient désireux d'établir une civilisation ou un code pour mieux organiser leur vie et donner sens et forme à leur mode de vie notamment à une époque caractérisée par la domination du système tribal et l'absence d'un État fort capable d'organiser ces tribus et d'en faire une nation unie sous l'étendard d'un gouvernement institutionnel. Ils auraient donc été prêts à accepter le premier courant susceptible de changer leur vie qui sombrait dans les ténèbres. Dans l'Islam qui les a réunis dans un système bien établi, et a codifié leur vie et leurs biens, les Arabes ont trouvé pratiquement ce dont ils avaient besoin.

Guys, quant à lui, utilise cet argument qu'est l'absence d'une vraie civilisation dans le Moyen-Orient, à l'époque où l'Islam est apparu, à la fois contre les Arabes et contre l'Islam. Il suggère que si chez les Arabes, on eût connu un système mieux organisé que le leur et une civilisation bien ancrée et plus riche en matière de connaissances et de codes, l'Islam n'aurait pas eu le même succès et aurait même été rejeté par les Arabes. Toutefois, il faut rappeler qu'au Moyen-Orient, le Christianisme et le Judaïsme étaient présents bien avant l'Islam, et que cette terre, connue comme le berceau des religions révélées et de civilisations superposées, était le théâtre de conflits de civilisations. A l'instar des suppositions des voyageurs, des questions méritaient donc d'être posées : qu'ont fait ces religions et ces civilisations, pour réunir les Arabes ? Quel était alors le rôle de ces deux religions avant l'apparition de l'Islam ? Et pourquoi n'ont-elles pas réagi ni ne sont pas intervenues auprès de ces nomades pour changer le cours des choses, au lieu d'attendre l'Islam, qui est venu redonner vie à cette région ? Ou, peut-on dire plutôt que leur système ne convenait pas aux Arabes ? Il est, sans doute, significatif de citer ici un extrait de la réflexion de Guys à ce propos, pour aiguïser la contradiction :

« L'Islamisme a pu être beau avec ses vertus, et le monde entier a reconnu qu'il n'avait triomphé que par la supériorité de ses principes, lorsqu'il n'avait affaire qu'à des peuples barbares, ignorants et vicieux ; mais aujourd'hui les choses ont changé : la civilisation seule soutient les races qu'elle élève au-dessus de celles qui dégénèrent et qui se laissent refouler au dernier rang, après avoir occupé le premier »⁸⁰⁵.

⁸⁰⁵ Guys, op.cit., p. 394.

Les critiques de Guys contre les peuples musulmans sont sévères. Ses observations sont pénétrantes, en ce qui concerne l'époque de splendeur des Musulmans. L'apogée de la dynastie califale a été soutenue par un suivi rigoureux des préceptes islamiques. Paradoxalement, l'Empire ottoman n'en garde que des apparences, ce qui a, par conséquent, attiré l'islamisme vers un déclin presque certain. L'éloignement des Musulmans des piliers de leur religion, et le glissement vers la pente de la convoitise, a contribué, à l'extinction de la dynastie islamique dont la dernière dynastie, l'Empire ottoman prétend être le protecteur et le sauveur. Bien qu'il constate le déclin de son autorité et de celle de l'Islam, l'Empire n'a guère réagi. Guys affirme que l'Islam a décliné quand les fidèles sont devenus moins pratiquants. L'auteur fait allusion au triomphe artistique et scientifique des anciens Arabes, en même temps, qu'il adresse une attaque virulente aux Arabes de son temps, ceux qui ont contribué volontairement ou involontairement à l'effacement de la science et de l'art islamique. Les vertus dont les Arabes se vantaient souvent ne sont plus que des souvenirs : « *Ne doit-on pas déplorer que les Musulmans, leurs successeurs, aient laissé dépérir presque toutes ces œuvres de bienfaisance ?* »⁸⁰⁶. En revanche, le Christianisme semble demeurer seul en scène, unique porteur de vérité.

Sous un autre rapport, il est impératif de souligner la confusion de Guys entre les Turcs et les Musulmans. Si les Turcs sont moins pratiquants, les autres Musulmans ne le sont pas forcément. Si tous les Turcs sont musulmans, tous les Musulmans ne sont pas Turcs. La généralisation que Guys opère est évidente. Sur le même article, l'auteur brosse un tableau de la politique de l'État lorsqu'il évoque, sur un ton accusateur, la religion et le gouvernement qui malmènent les habitants et les poussent les uns contre les autres. Mais l'État ottoman est un État religieux...

Guys semble avoir l'intention, en tout cas, de prouver, d'une part, la nature non-religieuse de l'Islam, et de le confronter au Christianisme, d'autre part, pour valoriser d'une manière ou d'une autre ce dernier. Pour lui, tout comme pour Volney d'ailleurs, l'Islam n'est pas une religion, mais une doctrine politique : le chef et l'envahisseur Mahomet a fondé une nouvelle idéologie du despotisme, fondée sur les deux religions précédentes. Cette opinion rejoint implicitement celle de Lamartine, qui envisage l'Islam comme une secte chrétienne, ou une nouvelle version du Christianisme. Autrement, pour dévaloriser l'Islam et l'exclure du champ religieux,

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 395.

Guys considère, en outre avec une série d'arguments, le Coran comme un ensemble de contes ou de fables, mais aussi comme un calque de la Bible. En accusant ainsi systématiquement le texte fondateur de l'Islam, l'auteur croit parvenir à dépouiller l'Islam de toute dimension religieuse. Il marche ainsi sur les traces de ses prédécesseurs, tel que Volney, qui, pour sa part, s'interdit tout rapprochement avec l'Islam. Le sentiment d'appartenir à une même communauté, qui caractérisera plus tard Lamartine, est complètement étranger aux yeux de Volney, puisqu'il est réfractaire à toute appartenance religieuse.

Bref, si l'attitude hostile se perpétue à l'égard de l'Islam, de la part de certains voyageurs, des rapprochements ponctuels s'effectuent parallèlement entre les deux religions. Sans renoncer bien entendu, au Christianisme, des écrivains, comme Lamartine, donnent une image de l'Islam qui est à l'avantage de ce dernier.

La façon dont les voyageurs abordent les manifestations du culte musulman confine parfois à la caricature. Les représentations restent superficielles et par conséquent incomplètes. Nous trouvons dans les récits des voyageurs quelques représentations des actes et rites de la foi musulmane. Elles ont l'avantage de montrer que la vie religieuse musulmane est intimement liée à la vie quotidienne, et ne constitue pas un domaine séparé et privé. Nous nous référons à C. Grossir qui note que les voyageurs ont tendance à montrer que la prière, pour un Musulman, est « *non seulement un devoir, mais encore un besoin, qu'il satisfait même en voyage.* »⁸⁰⁷.

Les prières des Musulmans et les appels aux prières depuis les minarets des mosquées sont mentionnés par Volney par exemple. Le voyageur n'hésite pas à montrer comment les Musulmans syriens se comportent quand ils entendent « el-azane » ou « el -muezzine », pour aller faire leurs prières. Il faut noter que les prières chez les Musulmans sont obligatoires cinq fois par jours. A l'écoute du muezzine, les Musulmans se précipitent pour faire leurs ablutions, puis « *ils étendent gravement un tapis ou une natte, et se tournant vers la Mekke, ils croisent les bras sur la poitrine, les étendent vers les genoux, et commencent neuf prostrations, le front en terre, en récitant la préface du Qôran.* »⁸⁰⁸. L'évocation de Volney concernant les prières et la direction de la Mecque est brève. Le voyageur ne voit aucune utilité à la gestuelle des

⁸⁰⁷ Claudine Grossir, op.cit., p. 25.

⁸⁰⁸ Volney, op.cit., p. 267.

Musulmans quand ils font leur prière. Le discrédit qui s'attache aux manifestations religieuses de l'Islam, à la prière en particulier, s'accroît dans le récit, non seulement de Volney, mais dans ceux de ses épigones. Volney se préoccupe assez peu des manifestations religieuses de l'Islam, du moins en ce qui concerne le culte. Lorsqu'il en fait mention, c'est avec des intentions hostiles. Volney est en fait foncièrement irreligieux.

Lamartine fait mention, lui-aussi, des prières des Musulmans, mais sur un ton, qui, loin d'être critique, implique la reconnaissance de ce culte. Il indique que le roi, Ibn Sihoud, exigeait des Bédouins « *les ablutions et les cinq prières, et punissait de mort ceux qui s'y refusaient.* »⁸⁰⁹. L'imputation de despotisme oriental transparait ici implicitement. Nous y reviendrons dans le chapitre qui suit.

La simplicité des rites musulmans et la facilité de faire les prières fascinent Lamartine. Une religion simpliste et une foi qui réunit tout le monde, dans un lieu, tel que la mosquée, font rêver le poète. La mosquée est la maison de Dieu, mais, c'est « *une maison de prières et de contemplations* » où tout homme peut, seul ou avec ses confrères réunis, adorer simplement Dieu. Lamartine se focalise sur le théisme. Il voit dans l'Islam ce concept d'un Dieu unique pour tous, universel et immortel. Le poète remarque que dans l'Islam, le culte est quasiment absent. Tandis que les rites sont simples et accessibles. Ils consistent en une : « *fête annuelle, des ablutions et la prière aux cinq divisions de jour, voilà tout* »⁸¹⁰. L'absence d'autres rituels est due, non pas à Mahomet, mais à la population, chez qui « *les cultes cachaient le Dieu* ». Les dogmes, eux-aussi, n'ont pas de place importante dans la religion mahométane. Ils cèdent la place à la croyance en un seul Dieu créateur qui récompense le bien et punit le mal. Au cœur de la mosquée, Lamartine apprend qu'il n'y a pas d'images ni d'icônes. Toute représentation iconographique est interdite. Lamartine note que les prêtres et les moines (dans l'Islam) n'ont pas de rôle principal. Tout croyant est moine et prêtre pour lui-même. Les manifestations religieuses dans la mosquée se déroulent dans une harmonie rigoureuse, à laquelle préside l'Imam ou le Cheikh. En contradiction avec Lamartine, Volney, voit dans l'absence des images dans les mosquées, un signe de décadence artistique.

⁸⁰⁹ Lamartine, op.cit., p. 366.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p 196.

Lamartine donne également, en matière de terminologie, une nouvelle explication du mot « cheikh ». Il explique que ce mot n'a aucun sens religieux. Taha Hussein approuve cette intuition de Lamartine: « *il a parfaitement raison [en parlant de Lamartine]. Le terme désigne, surtout à l'origine, un chef à la fois politique et guerrier.* »⁸¹¹.

Le poète fait allusion au paradis des Musulmans et également aux récompenses des fidèles qui trouveront des houris d'une beauté inégalable: « *une blancheur animée de la peau, une transparence [...] qui font de la jeune syrienne la houri du paradis des yeux* »⁸¹². Il rapporte avec familiarité le contenu du Coran comme s'il le connaissait parfaitement.

Quant aux sectes islamiques, et à la division de l'Islam, c'est chez Poujoulat qu'on trouve les premières évocations de ces schismes. Poujoulat se propose de dresser un tableau du fameux réformateur de « l'islamisme », Abdel-Wahab, ainsi que de ce qu'il appelle « *la nouvelle religion* » des Wahhabites. Ce culte tient une place importante dans les écrits des voyageurs. Dans le récit de Poujoulat, Wahab⁸¹³ est présenté comme « *le Luther de l'islamisme* »⁸¹⁴, qui se consacre à un pur déisme :

« *Les sectateurs de Wahab reconnaissent le Koran comme une révélation divine, mais ils rejettent toutes les traditions après lesquelles les Musulmans interprètent ce livre. Ils regardent Mahomet comme un prophète ordinaire, pour lequel les croyants orthodoxes ont une trop grande vénération* »⁸¹⁵.

⁸¹¹ Taha Hussein, op.cit., p. 161.

⁸¹² Lamartine, op.cit., p. 508.

⁸¹³ L'histoire de cette secte nous a été rapportée dans plusieurs versions. Taha Hussein écrit : « *Les Wahhabites sont la première grande réforme armée du mahométisme. Un sage des environs de la Mecque, nommé Aboul-Wahiab, a entrepris de ramener l'islamisme à sa pureté de dogme primitive, d'extirper, d'abord, par la parole, puis par la force des Arabes convertis à sa foi, les superstitions populaires dont la crédulité ou l'imposture altèrent toutes les religions, et de refaire de la religion de l'Orient un déisme pratique et rationnel* » ajoute-t-il « *Aboul-Wahiab lui-même ne s'est donné pas pour prophète, mais pour un homme éclairé par la seule raison.* », op.cit., p. 161.

⁸¹⁴ Poujoulat, op.cit., p. 81.

⁸¹⁵ *Ibid.*

Lamartine, quant à lui, considère aussi que l'émergence des Wahhabites est une menace. Le poète s'attarde, non seulement sur le propos des Wahabites, mais aussi sur leur triomphe et leur popularité. Il prend note également des multiples sectes et groupes religieux dans l'Islam. C'est là une chose qui le désole et le ravit en même temps : il est, d'un côté, désolé pour ce déchirement de la religion, de l'autre, il s'en félicite, car tous ces groupes ont, à son avis, pour première préoccupation de ramener la religion musulmane à « un rationalisme philosophique ».

Lamartine tout comme Volney et Chateaubriand, fait aussi mention de l'histoire des autres sectes, tels que les Ansarés, les Ismaéliens, les Yézidis, les Druzes et les Métualis, etc. Sur cette question, il se réfère souvent à Volney. Or, ses évocations relatives à ces sectes sont, peut-être, moins profondes et moins minutieuses que celles de Barrès qui consacre le premier tome de son *Enquête aux pays du Levant* à l'histoire de ces sectes. Lamartine rapporte, par ailleurs, l'histoire d'Omar et d'Ali, de la séparation des Musulmans entre Chiites et Sunnites. Mais, pratiquement tous les récits de voyage mentionnent, fût-ce ponctuellement, des faits historiques.

Les voyageurs s'attachent à montrer que les liens entre les Musulmans et les Chrétiens en Syrie sont généralement faibles voire antagonistes. Ils soulignent par ailleurs l'injustice que subit la minorité chrétienne de la part des Musulmans et de l'État. Ils mettent l'accent sur la pression fiscale comme mode d'oppression appliqué par l'État aux Chrétiens. La transformation des églises en mosquées s'inscrit dans le même ordre de constats.

La formule de salut d'« al Salam Alykoug » qui signifie « la paix sur toi » est en fait, selon Volney, réservés aux Musulmans. D'après lui, il y a en fait « *affinité du mot salam avec eslam (islamisme, non propre de la religion, et avec moslem, (musulman), nom de l'homme qui la professe* »⁸¹⁶). Il est à souligner quand même, que cette expression à usage global et surtout interreligieux, est réciproquement utilisée par tous les Syriens, sans tenir compte de la religion ou de l'ethnie de l'interlocuteur.

⁸¹⁶ Volney, op.cit., t.2, p. 266.

La problématique de la partialité du gouvernement ottoman est loin d'être exempte de cette mise en relation avec l'islam. Il est des voyageurs comme Volney ou Guys qui s'en prennent à l'islam pour cette raison ainsi que pour une autre raison : les altercations récurrentes entre les tenants de la religion de Jésus et ceux de Mahomet. L'aversion mutuelle entre Chrétiens et Musulmans de Syrie, ainsi que les multiples incidents qui y ont eu lieu au tournant de la deuxième moitié du XIX^e siècle, montrent à quel point l'État est parfois indifférent à ces problèmes et parfois incapable de mesurer leur ampleur, ni de mettre un terme à ces agressions réciproques. Pour Volney, ces tracasseries sont inadmissibles. Il dénonce l'État, qui, loin d'intervenir comme médiateur, ne fait qu'augmenter la haine entre les habitants : « *Fidèle à l'esprit du Qôran, il traite les Chrétiens avec une dureté qui varie sous mille formes* »⁸¹⁷. Mais là encore la mise en cause de l'islam implique la critique du Coran.

La plupart des voyageurs classent la communauté chrétienne en ethnies ou en communautés schismatiques : Latins, Grecs, Arméniens, Maronites, Coptes, Nestoriens, Jacobites, Géorgiens, Protestants. Les Musulmans, tout comme les Chrétiens, sont classés par groupes religieux, ou par ethnies : Sunnites, Shiites, Wahhabites, Mamelouks, Yézidis, Chafiïtes, Fatimides, Souffites, etc. Les voyageurs constatent que les relations sont souvent tendues entre ces différents groupes, et qu'il y a des tensions ou des dissensions qui concourent au chaos religieux et politique.

Lamartine, quant à lui, va à l'encontre des critiques de Volney. Selon lui, la liberté religieuse existe en Orient et, dans l'Etat « mahométan ». « *Le catholicisme est libre* », sans pourtant avoir une chance d'accéder au pouvoir : pour celui-ci, « *il n'y a aucun moyen humain de domination* »⁸¹⁸, concède l'auteur. Le poète souligne la qualité du dialogue théologique entre le Christianisme et un Islam, fondé sur le rationalisme. Il entrevoit des rapprochements entre les deux religions. D'après lui, la raison est le dénominateur commun des deux religions. Le déisme de ces deux cultes est aussi un autre point commun. Il semble que le poète attribue davantage le terme de théisme à l'islam que celui de déisme. Toutefois, il constate chez les Musulmans un défaut : la croyance aux merveilles. Il faut pourtant noter que l'islam refuse résolument d'admettre les légendes, les merveilles et les miracles. La preuve en est

⁸¹⁷ Volney, op.cit., p. 265.

⁸¹⁸ Lamartine, op.cit., p. 559.

que Mahomet est venu enseigner à son peuple sans jamais recourir au miracle. Il s'appuie plus sur la raison que sur l'imagination miraculeuse. Et comme le souligne S. Moussa, le séjour de Lamartine en Syrie et notamment au Liban fait écho à cette volonté de mettre en évidence les points communs entre l'Islam et Christianisme. Cependant, le même critique signale que, pour réaliser ce rapprochement, Lamartine contribue à « déformer » inconsciemment, à la fois l'Islam et le Christianisme. S. Moussa ne critique pas chez Lamartine le fait d'avoir attribué l'infériorité à l'Islam, dans le contexte des années 1830. L'essentiel, selon lui, est sa tentative de mettre sur le même plan, deux religions traditionnellement opposées, voire de proposer l'Islam comme « *un modèle de piété auquel il est possible de s'identifier* »⁸¹⁹.

Au cours d'une conversation avec Abdellah ben Sihoud (le fils du chef religieux des Wahhabites), le poète met en évidence une problématique qui a toujours éloigné les deux religions. Ce jeune wahhabite insiste pour que son interlocuteur lui explique comment les Chrétiens font leurs prières, et il lui demande de lui faire un tableau de l'histoire du Christ et de sa crucifixion. Le poète n'hésite pas à montrer au fils de Sihoud⁸²⁰ que Jésus « *n'a pas pu mourir, mais (que) comme homme il a souffert de la part des méchants.* »⁸²¹. Dans le discours qu'il adresse à Sihoud,

⁸¹⁹ Sarga Moussa, op.cit., P. 96.

⁸²⁰ Sihoud ou Sa'oud, était le roi ou le chef des Wahhabites qui succéda à Mohammed Ebn Abel-Wahhab, le fondateur de la secte Wahhabite. Ce Sihoud était le chef d'une des plus grandes tribus du désert, la tribu des Anazeh.

⁸²¹ Lamartine : Nous nous proposons ici de rapporter le dialogue de Lamartine avec le jeune wahhabite : « *Abdallah, continue-t-il, je veux que vous me disiez la vérité : quelle est la base du Christianisme ? Connaissant les préjugés du Wahhabi, je tremblais [C'est Lamartine qui parle] à cette question ; mais ayant prié Dieu de m'inspirer : « la base de toute religion, ô fils de Sihoud, lui dis-je, est la croyance en Dieu ; les Chrétiens pensent comme vous, qu'il n'y a qu'un Dieu, créateur de l'univers, qui punit les méchants, pardonne aux repentants, et récompense les bons ; que lui seul est grand miséricordieux et tout-puissant.*

C'est bien, dit-il, mais comment priez-vous ? Je lui récitai le Pater ; il le fit écrire sous ma dictée par son secrétaire, le relut, et le plaça dans sa veste, puis, continuant son interrogatoire, il me demanda de quel côté nous nous tournions pour prier. Nous prions de tous les côtés, répondis-je, car Dieu est partout. En cela, je vous approuve tout à fait, dit-il, mais vous devez avoir des préceptes aussi bien que des prières. Je récitai les dix commandements donnés par Dieu à son prophète Moïse ; il parut les connaître, et poursuivant ses questions ;

Et Jésus Christ, comment le considérez vous ? Comme la parole de Dieu incarnée, comme le verbe divin.

Lamartine fait usage des termes religieux musulmans (miséricordieux, grand, puissant). Le poète se souvient aussitôt des préjugés des Wahhabites. Il note : « *je tremblais à cette question* ». Car, il a cru que ce jeune homme projetait de lui tendre un piège.

Malgré la ressemblance entre les deux religions, ni les uns ni les autres, n'expriment une volonté de se réunir sous un même étendard. Lamartine met pourtant en exergue l'exception de la conversion des jeunes chrétiens à l'Islam. Le contraste entre les deux religions est néanmoins souligné par Lamartine quand il pense que les Arabes ont « fanatisé » les Chrétiens. Il n'en reste pas moins que la différence n'est qu'extérieure et apparente. Le poète insiste beaucoup plus sur les ressemblances que sur les contrastes. Guys, quant lui, constate que le dialogue interconfessionnel est quasiment absent (pour ne pas dire impossible). Il met en relief l'exception d'un savant turc qui a entrepris une discussion au cours de laquelle il a essayé de prouver la supériorité du Christianisme. Ce savant a été menacé d'anathème et il a reçu des injures blessantes de la part des Turcs. Le consul présume que les Arabes, tant qu'ils croiront à la prédestination, se verront « *au bord de l'abîme* »⁸²² et il leur promet, s'appuyant sur une prédiction qu'ils seront dominés soit pas les Chrétiens soit par les Juifs, achevant sa constatation par cette question: « Et qui donc ? ».

Cependant, la fascination qu'exerce l'Islam sur les Chrétiens, tout particulièrement, lorsque ceux-ci vivent en pays musulman provoque chez les voyageurs le sentiment du danger de l'Islam. Ceux-ci ne peuvent pas envisager la possibilité qu'un Chrétien renonce à sa foi. Lamartine intervient pour montrer que : « *les conversions sont impossibles* »⁸²³ et notamment de l'Islam vers le Christianisme. Il s'étonne : « *il est inouï qu'on ait jamais converti* »⁸²⁴.

Mais, il a été crucifié. Comme verbe il n'a pas pu mourir, mais comme homme il a souffert de la part des méchants. C'est à merveille : et le livre sacré que Dieu a inspiré à Jésus-Christ, est-il révéralé par vous ? Suivez-vous exactement sa doctrine ?

Nous le conservons avec le plus grand respect, et nous obéissons en tout à ses enseignements.

Les Turcs, dit-il, ont fait un dieu de leur prophète, et prient sur son tombeau comme des idolâtres, maudits soient ceux qui donnent au Créateur un égal ; que le sabre les extermine ! etc. ». Souvenirs et impressions, p. 442/3.

⁸²² Guys, op.cit., p. 399.

⁸²³ Lamartine, op.cit., p. 120.

⁸²⁴ *Ibid.*, p.560

Il est une chose qui révolte Lamartine, c'est une autre forme de conversion. Il s'agit de la transformation des églises en mosquées. Lamartine dénonce implicitement cette conversion, malgré son admiration de l'architecture islamique : « *La ville n'est remarquable que par une mosquée d'architecture chrétienne et qui fut autrefois une église bâtie vraisemblablement par les comtes de Tripoli* »⁸²⁵.

Il ne faut pas oublier que Musulmans et Chrétiens partagent les mêmes origines religieuses : les voyageurs eux-mêmes rappellent souvent que toutes deux prennent racine en Orient. C'est pour cette raison que Chateaubriand, Lamartine et Barrès, sont venus en Orient chercher les sources de leur religion. Ils ont trouvé, du même coup, celles de l'Islam. Lamartine reconnaît la réalité historique de la genèse de l'Islam et le mérite de cette religion qui se montre tolérante à bien des égards. La preuve sur laquelle il s'appuie, s'avère pertinente : les traditions hébraïques et chrétiennes sont conservées par les Musulmans adeptes de la troisième religion monothéiste. En tout cas, la connaissance de l'Islam reste très imparfaite chez les voyageurs. La plupart de ceux-ci ne ressentent peut-être pas la nécessité de comprendre le culte musulman, qui est la fois proche et différent du leur. C'est essentiellement l'Orient qui est l'objet de leurs préoccupations. Or, les deux sont indissociables et constituent, l'un et l'autre, l'entité orientale. L'Islam ne peut dès lors être ici écarté ou mis en garde, mais plutôt considéré comme un élément de base et une source d'études.

Ce qui est mis en cause ici, ce sont les manifestations extérieures des croyants, pour Volney en tout cas. Lamartine, lui-aussi, remarque que les croyants ne cessent jamais de prononcer des formules religieuses, et notamment « *allahô aker, la, Ellah ila alla* », qui signifie « Dieu est grand et il n'est d'autre Dieu que Dieu ». La présence de ces éléments très précis dans les échanges quotidiens, a une dimension poétique pour les uns, et justifie la critique de l'Islam, pour les autres. Pour ceux-ci, il est très significatif de montrer l'attachement extrême des croyants à la religion, autrement dit, il est utile d'accentuer l'idée qu'il y a un amalgame entre la vie religieuse et la vie civile. Ceci permet de condamner l'influence de la religion sur les mœurs de la population.

Il est difficile pour un Européen de comprendre ce que ces manifestations représentent pour les Musulmans. Ce point de doctrine rejoint ce que nous avons

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 399

évoqué auparavant à propos de la question du fatalisme, qui est au centre de l'approche lamartinienne en particulier. Il semble que la providentialité est le fondement principal de l'islam – selon Lamartine – qui pense aussi que cette question permet de mieux comprendre les comportements musulmans. Ce point est, aussi selon lui, un élément de rencontre entre le Christianisme et l'islam. Cette conception providentialiste permet donc aux voyageurs de se rapprocher des Orientaux, de les connaître, d'établir des liens et des points d'accord avec eux. C. Grossir, s'interroge ici sur l'attitude ambiguë de Lamartine envers les Musulmans : « *est-ce la sympathie de Lamartine pour les Musulmans et le respect qu'il témoigne pour leur croyance qui disposent favorablement ses interlocuteurs ?* »⁸²⁶. Il est utile de rappeler que Lamartine a tenté de fournir un nouveau type de rapprochement que l'on ne connaissait guère avant lui : des images vivantes de la religion musulmane.

Le poète réfléchit, en outre, aux mots mêmes de l'islam, ainsi qu'à ses principes. Il souligne le fait qu'ils sont repris du Christianisme et utilisés en islam. L'islam et le Christianisme sont donc étroitement liés. Le Christianisme en reste bien entendu, la référence, vu son antériorité : « *Ces dogmes du Coran ne sont que du Christianisme altéré* »⁸²⁷.

L'intérêt de Lamartine pour la religion musulmane, en général, et pour son fatalisme plus particulièrement, prend une nouvelle direction : la reconnaissance de la tolérance de l'islam. La résignation des Musulmans à leur prédestination, fait d'eux des croyants tolérants. Ainsi Lamartine réussit-il à bousculer une tradition solidement établie par les voyageurs précédents qui condamnent l'islam pour son intolérance. L'auteur en profite également pour dénoncer leur discours quant au despotisme religieux. Il prouve, au contraire, que ce sont les défenseurs de la foi Musulmane qui sont susceptibles de devenir les premiers révoltés contre le despotisme turc. L'appréhension de l'islam est donc toujours guidée, pour les voyageurs, par l'idée que cette religion a pour foi le même Dieu et « *la résignation à la volonté de Dieu* »⁸²⁸. C. Grossir reproche toutefois à Lamartine d'avoir trop fait l'éloge de l'islam : « *Le voyageur n'est pas un observateur complètement aveugle, et la réalité ne se coulant pas toujours dans le moule qu'il lui a confectionné, les Souvenirs*

⁸²⁶ Claudine Grossir, op.cit., p.116.

⁸²⁷ Lamartine, op.cit., p. 135.

⁸²⁸ *Ibid.*, p.121.

comportent quelques fausses notes. »⁸²⁹. Une question se pose ici : à quelles fausses notes C. Grossir fait-elle allusion ? En insistant sur l'idée de la fausse tolérance, elle fait allusion à la question du fanatisme que Lamartine a habilement éludée. Toutefois, l'auteur en a fait mention à propos de Damas. Rappelons-le, Lamartine a qualifié Damas de ville de ghettos où les Chrétiens se terrent, où les Juifs cachent leur richesse. Cette capitale formait donc une enclave dans le désert et, selon lui, une sorte d'enclave fanatique.

Guys, pour sa part, rejette le Coran et sa dimension sacrée. Le Coran n'est, d'après lui, qu'un larcin dont Mahomet n'a pas eu le courage d'avouer la vérité : il a copié son livre sur l'Évangile et la Bible. Il y puise des codes et les fait siens. Il y emprunte même la morale divine. Pour Guys, Mahomet a frauduleusement inventé son livre non seulement pour légiférer, mais aussi pour légitimer sa prédication. Son livre serait une falsification qu'il a imposée aux peuples « barbares » :

*« Mahomet commença donc par adopter les codes sacrés des Israélites et des Chrétiens ; mais à mesure que ses doctrines se répandirent, il publia des principes contraires aux anciennes croyances, et finit par accuser les Chrétiens d'avoir faussé le sens des Écritures dans l'unique but de justifier ce qu'il appelait leur polythéisme. »*⁸³⁰

L'opinion de son prédécesseur, Volney, ne se différencie pas vraiment de la sienne. Le Coran représente, aux yeux de Volney, non seulement la véritable source de tous les défauts des Musulmans, mais plus particulièrement du despotisme oriental lui-même : « *Il suffit d'examiner le livre qui en est le dépôt.* ». Il accuse ainsi ce livre d'être à l'origine du fondamentalisme islamique qui lui semble caractériser les Musulmans. D'après lui, la réticence dogmatique chez les Musulmans en est un résultat: « *En vain les Musulmans avancent-ils que le Qôran contient les germes et même le développement de toutes les connaissances de la législation, de la politique, de la jurisprudence* ». Le philosophe fait le lien ensuite, entre les caractéristiques purement humaines des fidèles et les instructions de l'éducation islamique dans le

⁸²⁹ C. Grossir, op.cit., p.124.

⁸³⁰ Guys, op.cit., p. 386.

Coran. Il pense que leurs caractéristiques sont formées sur le moule « islamique » et coranique.

Sur le plan textuel, la lecture du Coran n'inspire rien à Volney. *A contrario*, il y trouve prétexte à critiquer l'Islam. A travers ses versets et ses préceptes, Volney essaie de montrer au lecteur que ce livre n'a pas d'autre signification que celle d'être le livre de Mahomet. Le Coran lui paraît futile et démunie de la structure expérimentale et utilitaire qui est susceptible de s'inscrire dans le développement de l'humanité et de la civilisation :

« Quiconque lira le Qôran, sera forcé d'avouer qu'il ne présente aucune notion ni des devoirs des hommes en société, ni de la formation de corps politique, ni des principes de l'art de gouverner, rien en un mot de ce qui constitue un code législatif. Les seules lois qu'on y trouve se réduisent à quatre ou cinq ordonnances relatives à la polygamie, au divorce, à l'esclavage, à la succession des proches parents ; et ces ordonnances, qui ne font point un code de jurisprudence, y sont tellement contradictoires, que les docteurs disputent encore pour les concilier. »⁸³¹.

Cette lecture foncièrement hostile au Coran conduit le voyageur à trancher sur l'inutilité de ses ordonnances sur le plan social, politique et juridique. L'appréhension du Coran est ici délibérément réductrice. Volney avance, par ailleurs, que le Coran ne présente qu'« un tissu vague de phrases vides de sens »⁸³². En fait, il semble que la notion de blasphème n'a aucun sens pour un homme des Lumières disciple de Voltaire. Volney présente le Coran comme un ensemble de contes puérils, fastidieusement développés, ainsi que de fables « ridicules », voire de déclamations emphatiques d'attributs de Dieu qui n'apprennent rien à personne : « *au total, une composition si plate et si fastidieuse, qu'il n'y a personne capable d'en soutenir la lecture jusqu'au bout, malgré l'élégance de la traduction de Savary* »⁸³³. Ces descriptions ne reflètent-elles pas ce que E. Saïd appelle « l'hostilité de Volney à l'Islam » ? Il s'agit ici, en effet, d'une dénégation absolue de la crédibilité et de la

⁸³¹ Volney, op.cit., p. 261.

⁸³² *Ibid.*

⁸³³ *Ibid.*

fiabilité du Coran. Il semble que le voyageur ait recours à une procédure de sélection d'images pour désavouer entièrement la sainteté de ce livre. Le Coran est donc réduit à quelques images qui s'articulent autour de certaines questions inutilement évoquées, puisqu'elles sont contradictoires. De la lecture du Coran, Volney déduit que ses contenus appellent les prosélytes à ridiculiser les autres communautés, chrétiennes et juives. Il lui semble également que le Coran est l'instigateur du fanatisme. L'oreille n'entend que les mots « *d'impies, d'incrédules d'ennemis de Dieu et du prophète, de rebelles à Dieu et au prophète* »⁸³⁴, explique Volney.

Guys, pour sa part, évoque ses déconvenues face aux incohérences du Livre sacré. Il déclare rencontrer des difficultés de compréhension. Les sujets, explique-t-il : « *ne donnaient que trop de prises à la polémiques* »⁸³⁵.

L'exégèse que donne le consul, lors de sa lecture du Coran, débouche inévitablement sur le même constat hostile de Volney et Chateaubriand, qui rapportent que ce livre est, soit un calque de la Bible, soit une invention humaine. Il interprète également les versets coraniques qui relatent les histoires des peuples juifs et chrétiens, comme une invite à la haine de ces peuples.

L'Islam ayant reconnu, en toute honnêteté, le Pentateuque, le Psaume et l'Evangile, le Coran se trouve de ce fait même condamné, selon Guys, à n'être qu'une copie. Les interprétations et les exégèses contextuelles du Coran sont également critiquées par Guys qui lance un appel aux musulmans et les met au défi de comprendre ou de décrypter les méandres des versets du Coran.

Guys accuse même Mahomet d'avoir falsifié la Bible, pour en faire son Coran, et d'avoir usurpé le statut de prophète. Guys a retourné contre Mahomet-même, un verset coranique dans lequel il est écrit que : « *composer des écrits et les mettre sur le compte de Dieu, c'est une iniquité* »⁸³⁶. Dans cette évocation, transparaît nettement l'accusation de Guys : Mahomet serait un imposteur, et non pas un prophète.

Les évocations de la vie dans l'au-delà et des châtements ainsi que du paradis déplaisent à Volney, absolument indifférent et réfractaire à toute problématique religieuse. Elles lui paraissent fastidieuses. Sur le plan métaphysique, la vie édénique

⁸³⁴ Volney, op.cit., p.262.

⁸³⁵ Guys, op.cit., p.387

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 391

que le Coran promet à ses prosélytes « mahométans », après la mort lui semble insensée : « *Le ciel se présente ouvert à qui combat dans leur cause (la cause de Dieu et du prophète)* ». Volney n'a que sarcasme pour cette représentation du paradis : « *les houris y tendent les bras aux martyrs : l'imagination s'embrase ; et le prosélyte dit à Mahomet : oui tu es l'envoyé de Dieu ; ta parole est la sienne ; il est infailible, tu ne peux pas faillir ne me tromper : marche ; je te suis ! Voilà l'esprit du Qôran* »⁸³⁷. Tout comme l'image de ceux qui combattent pour l'Islam, l'image ésotérique et nébuleuse des Fakihs et des imams, est aussi la cible de ses critiques. Il les accuse d'être aveuglés par le Coran, et de devenir ainsi des manipulateurs, moniteurs de fanatisme.

Les grands récits développés par le Coran, notamment celui de la Genèse du Monde et du Pêché d'Adam et Eve, semblent pour les uns, un assemblage d'inventions de Mahomet pour les autres, un emprunt à l'Ancien et au Nouveau Testament. D'autres récits (l'histoire de la sortie des Juifs de l'Égypte, de Pharaon et Moïse, du mystère de la Nativité de Jésus, de sa vie mystérieuse et de ses miracles), sont considérées, aux yeux des voyageurs, comme simplement une version de l'Évangile. Or, la version coranique se différencie de celle de la Bible, en particulier quant à la fin de Jésus. Les Musulmans croient en Jésus comme prophète et respectent la Vierge Marie, sa mère, tandis que les Chrétiens croient que le Christ est Dieu. Les Musulmans reconnaissent les miracles de Jésus, ainsi que sa religion, le Christianisme. Le Coran ordonne aux Musulmans de croire en Jésus comme prophète et non comme Dieu.

Contrairement à Lamartine, Guys considère que l'Islam n'est pas une religion de paix, mais de guerre. Cependant, il adopte la même stratégie que celle de Lamartine pour véhiculer l'idée que le Coran est copié sur l'Évangile, notamment les cinq premiers livres de la Bible (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome). À l'inverse de Lamartine, Guys attaque le texte dans sa cohérence même : les préceptes que le Coran enseigne, sont jugés obscurs et « sans méthode ». Les préceptes du Coran inviteraient en permanence à l'intolérance. Les sujets qu'aborde le Coran sont également présentés comme « *d'intolérables répétitions* » et exposent de

⁸³⁷ Volney, op.cit., p.262.

« puériles futilités, indignes d'un apôtre qui se prétend inspiré de Dieu, sans compter qu'elles sont trop souvent inintelligibles. »⁸³⁸.

Lamartine, quant à lui, ne révèle son point de vue, vis-à-vis du Coran, qu'après *Le voyage en Orient*, et ce, dans un autre ouvrage consacré à *l'Histoire de la Turquie*. Lamartine décèle dans le Coran tout un ensemble de préceptes moraux et religieux. Il y découvre les deux fondements du monde : la raison et la métaphysique. Il y décèle aussi une philosophie de la vie, de la Genèse, de l'immortalité de Dieu⁸³⁹, et de l'immatérialité de l'âme. Il y découvre un discours rationnel et un autre passionnel qui s'adresse à l'âme et à l'être humain.

Pour certains voyageurs, la mission de Mahomet, qui était de propager le Christianisme, a pris une autre direction ; pour les autres cet objectif était de l'ordre du mensonge. Le premier concerné est ici Volney pour qui Mahomet n'est qu'un imposteur qui cherchait uniquement à accéder au pouvoir. Son livre est aussi, selon lui, un calque de l'Évangile : « *Et tel fut le but de Mahomet : il ne voulait pas éclairer, mais régner ; il ne cherche pas des disciples, mais des sujets* »⁸⁴⁰. L'impératif d'obéissance totale, qui se substitue au raisonnement rend les adeptes aveugles. Il ajoute qu'en se faisant le ministre de Dieu, Mahomet a réussi à écarter « *le soupçon d'un intérêt personnel* ». Volney explique que Mahomet feignait d'obéir pour qu'on lui obéisse. Le portrait que dresse Volney de Mahomet se révèle critique et diffamatoire : « *Il amorça par des promesses, il entraîna par des menaces : il a fait plus ; comme il y toujours des opposants à toute nouveauté, en les effrayant par des anathèmes, il leur a ménagé l'espoir du pardon.* »⁸⁴¹. Volney, disciple de Voltaire, revient sur les cinq piliers de l'Islam pour en critiquer l'inutilité absolue. Il dénonce violemment ce qu'il appelle « l'absurdité » du Coran. Tout lui paraît mensonges ; et Mahomet ne serait qu'un escroc, qui voulut vainement propager et imposer sa vision du monde :

⁸³⁸ Guys, op.cit., p. 386

⁸³⁹ Moênis Tah Hussein, op.cit., p.159.

⁸⁴⁰ Volney, op.cit., p. 262.

⁸⁴¹ *Ibid.*

« Il faut le dire, de tous les hommes qui ont osé donner des lois aux peuples, nul n'a été plus ignorant que Mahomet ; de toutes les compositions absurdes de l'esprit humain, nulle n'est plus misérable que son livre. »⁸⁴²

Ce point de vue anti-islamique, révèle l'aversion qu'éprouve Volney envers l'Islam et Mahomet. Volney ne veut pas reconnaître à Mahomet sa légitimité prophétique, ni à ses prosélytes le droit d'être Musulmans. Mahomet vaut, selon lui, moins que les Solon, les Numa et les Lycurgue, qui ont précédé le Christianisme et l'Islam.

E. Saïd critique le parti pris de Volney et des autres voyageurs. Au sujet de la polygamie, Volney, souvenons-nous, adresse une critique sévère à l'égard de Mahomet : Mahomet ne serait en fait qu'un amateur de femmes. L'auteur note qu'il a introduit dans sa législation la polygamie, pour profiter de ses onze femmes, alors qu'il a limité pour ses adeptes le mariage à quatre épouses.

Guys, pour sa part, n'est pas moins critique que Volney. Il ne reconnaît point la légitimité de Mahomet et de sa mission. Il reconnaît que Mahomet a sans doute réussi à arracher à l'idolâtrie les Arabes. Il reconnaît en outre, que sa mission lui a été confiée par le même Dieu que celui de la Bible et qu'il avait une mission similaire à celle de Moïse et Jésus. Cependant, Guys suppose que la mission de Mahomet consistait à ramener les gens à leur religion, le Christianisme, et non pas à fonder une nouvelle religion. Il note que Mahomet, encouragé par ses victoires et ses apôtres, a développé ses ambitions et élargi sa mission de prophète, pour fonder sa religion indépendamment du Christianisme. L'Islam s'avèrerait donc un schisme religieux.

L'auteur ne voit en Mahomet qu'un homme dominé par son ambition et par ses passions. Il a tout fait, selon lui, pour acquérir une certaine célébrité tout en débordant la religion mère, le Christianisme, qu'il devait propager dans sa mission. Il est à remarquer que Guys accuse Mahomet d'être un usurpateur et un faux prophète, qui aurait assujéti à sa convenance les deux religions, le Christianisme et le Judaïsme, dont il ne se détache qu'après s'être approprié ce qui servait à légitimer sa prophétie :

⁸⁴² *Ibid.*, p. 263

« *C'est dans ce but qu'il flatta les Juifs et les Chrétiens et que les premiers chapitres du Koran les signalent comme étant dans la bonne voie lorsqu'ils se conformaient au texte et à l'esprit de leurs livres saints.* »⁸⁴³

Quant aux miracles de Mahomet, Guys écrit que ce n'est point un hasard si Mahomet a présenté le Coran comme miracle unique, dans une époque où la poésie connaissait son apogée. Mais il est à noter aussi que, dans une époque où la magie fascinait, Moïse avait une baguette qui commandait aux éléments. Jésus, qui avait le don de soigner les malades, est né dans un temps où la médecine était un savoir nouveau, fort apprécié.

Sur la question des femmes, Guys se range à l'avis de Volney. Il considère que Mahomet n'était qu'un libertin. Il ajoute que Mahomet croyait que le Très-Haut était à sa disposition à chaque fois qu'il voulait légitimer un acte ou exaucer un souhait : « *Lorsque, par une loi sage, il réduit à quatre le nombre d'épouses que chaque croyant peut légalement prendre, il a grand soin de faire dire à Dieu que l'apôtre seul est excepté de la règle* »⁸⁴⁴.

Quant aux successeurs de Mahomet, Guys critique Omar, le deuxième calife pour avoir suivi le même chemin que le prophète, alors qu'Abou Baker, le premier calife, avait entrepris une réforme et renouvelé ce qu'il appelle « *le pacte de Mahomet* ». Omar aurait en revanche chassé les Juifs et les Chrétiens du Yémen. Or, il est à signaler que Mahomet a donné la liberté religieuse à tout peuple conquis, à condition qu'une fidiah ou rayas (une taxe sur les non-musulmans) soit payée. Cette loi a été reprise par tous les califes jusqu'à la dynastie ottomane, sans exception.

D'après Guys, la reconnaissance que manifeste Mahomet envers les autres prophètes est une preuve de son infériorité. Selon lui, cette reconnaissance vaut preuve de la fausseté de sa religion, parce que Mahomet ne pouvait pas prouver sa mission, comme l'ont fait ses prédécesseurs par leurs miracles et leurs livres, par la vraie parole de Dieu.

Guys accuse, en outre, Mahomet et ses califes d'avoir plongé leur peuple dans un monde de ténèbres et de barbarie. Le consul semble se contredire, puisque plus haut, il concède que Mahomet a arraché son peuple aux habitudes nocives dans

⁸⁴³ Guys, op.cit., p.388.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p.392.

lesquelles il vivait. Pour Guys, Mahomet aurait dû se présenter comme le continuateur du Christianisme, au lieu de propager l'idée qu'il était un prophète.

Lamartine procède autrement pour aborder la figure de Mahomet. Il évite d'évoquer ses prédécesseurs. Les esquisses qu'ébauche Lamartine à propos de l'Islam et de Mahomet, témoigne du fait qu'il eu recours à des sources arabo-musulmanes. Lamartine manifeste une volonté de compréhension plus approfondie de l'Orient et de ses diverses religions en général. Contrairement à Volney, Lamartine ne cherche pas à critiquer, mais à présenter et comprendre. Si Mahomet est dénoncé comme un « imposteur » chez Volney, chez Lamartine, c'est un « homme sage » :

« Le dogme du mahométisme n'est que la croyance dans l'inspiration divine, manifestée par un homme plus sage et plus favorisé de l'émanation céleste que le reste de ses semblables »⁸⁴⁵.

Certes, pour chaque religion, il y a un prophète, et pour chaque prophète, il y a une mission et pour chaque mission, il existe des miracles et des légendes miraculeuses. Cependant ceux de la religion musulmane ont fait moins de bruit que les autres. Lamartine va, non seulement, reconnaître, inconsciemment ou volontairement, à Mahomet le statut de prophète. A son sens, les miracles ne constituent pas le fond de l'Islam, et ne peuvent être acceptés comme tels par les croyants éclairés. Enfin, la religion musulmane s'avère, selon lui, conforme aux normes de l'humanité et de l'univers :

« Toutes les religions ont leurs légendes, leurs traditions absurdes, leur côté populaire ; le côté philosophique du mahométisme est pur de ces grossiers mélanges. Il n'est que résignation à la volonté de Dieu, et charité envers les hommes. »⁸⁴⁶.

Dans *l'Histoire de La Turquie*, Lamartine manifeste ouvertement son admiration pour Mahomet. Lamartine reconnaît à Mahomet sa sagesse et son

⁸⁴⁵ Lamartine, op.cit., p.560.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p.560.

intelligence face aux coutumes anciennes qui dominaient l'Arabie. Le voyageur a une grande estime pour ceux qui ont concouru au développement du rationalisme. Il affirme que Mahomet a été un pionnier sur le chemin du rationalisme, car il a contribué, par la religion qu'il a propagée, à dissiper l'irrationnel qui enténébrait le Moyen Orient. Il a transformé cette population superstitieuse et irrationnelle en une population réfléchie et croyante.

Lamartine consacre le premier tome de *L'Histoire de la Turquie* à narrer l'histoire de Mahomet. Ali Kurhan, dans l'introduction de *La vie de Mahomet par Alphonse de Lamartine*, remarque que Lamartine recourt à un lexique chrétien pour évoquer la vie de Mahomet : « *Il parle de pontificat, d'apôtre, de sacerdoce, d'assomption [...], il s'attache à souligner toutes les ressemblances possibles avec le Christianisme.* »⁸⁴⁷

Lamartine écrit que Mahomet peut être un halluciné, un visionnaire, un possédé, un extatique, un aliéné, voire un épileptique ou « cataleptique », mais qu'il peut avoir été aussi « inspiré de la raison ». Taha Hussein souligne le fait que pour Lamartine : « *Mahomet ne s'est pas donné pour un Dieu* » contrairement à Jésus. Aussi Hussein en déduit-il : « *Nous savons que Lamartine aime ce qui est rationnel. Or, la divinité de Jésus lui semble tout le contraire.* »⁸⁴⁸.

Lamartine refuse de considérer Mahomet comme un imposteur, ainsi que le font les autres voyageurs. Il tient à familiariser son lecteur avec la personne du prophète. Il le dépeint dans un tableau complètement humain. Mahomet est comme les autres humains : il a des faiblesses et des forces, des qualités et des défauts. Il le qualifie finalement du « plus grand des hommes ». Il ne reconnaît pas pour autant sa prophétie. Ses convictions philosophiques et religieuses, l'en empêchent peut-être.

Quant à la mission et à la vie de Mahomet, Lamartine commence par raconter celle-ci, surtout le début, en se référant à la traduction de Caussin de Perceval⁸⁴⁹. Il adopte un style délibérément narratif. Il insiste sur les origines aristocratiques de

⁸⁴⁷ Ali Kurhan, op.cit., p.5.

⁸⁴⁸ Taha Hussein, op.cit., p.165.

⁸⁴⁹ Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, Éd., Reprod. en fac-sim, Graz : Akademische Druck, 1967

Mahomet et rappelle la vindicte que subit Mahomet et ses adeptes au début de sa mission. Il relate tout le processus de la propagation de l'islam dans l'Arabie et toutes les difficultés que rencontra Mahomet, à commencer de la part des habitants de la Mecque et les Arabes. Il développe une biographie de Mahomet et une présentation de l'islam en brossant des tableaux précis, logiques et rationnels, pour familiariser le lecteur occidental avec une réalité qui lui a toujours été mal présentée. Mahomet est, pour Lamartine, un homme qui a contribué au développement spirituel de l'humanité. Contrairement aux voyageurs précédents, Lamartine considère que Mahomet « *ne s'est pas donné pour un Dieu, mais pour un homme plein de l'esprit de Dieu, et n'a prêché qu'unité de Dieu et charité envers les hommes.* »⁸⁵⁰. A ce propos, Henry Laurens ajoute qu'au tournant du XIX^e siècle, une espèce de rapprochement tactique de l'esprit des Lumières, avec l'islam, émerge peu à peu. L'islam intolérant tend à être considéré comme tolérant et le christianisme tolérant est désormais taxé d'intolérance.

Mais en deçà de ce point de vue original et novateur de Lamartine, Mahomet demeure avant tout considéré comme un « faux prophète », qui, après avoir durement vécu à la Mecque, a travaillé pour une riche femme d'affaires qui possédait des troupeaux de chameaux dont il était le berger. L'image de cette femme est généralement dévalorisée : elle devient plus tard sa première femme. Les voyageurs rapportent que, commençant par faire croire qu'il reçoit des visites de l'archange Gabriel, Mahomet a pu convaincre quelques-uns de le suivre. Avec la complicité de sa conjointe et de son ami Abou Baker, il compose alors le Coran et annonce la bonne nouvelle : « *Mahomet est un prophète* »⁸⁵¹. C'est donc là le récit d'une imposture qui reconduit l'appréhension traditionnellement négative –que l'on pense à Dante- du Prophète en Occident.

⁸⁵⁰ Lamartine, op.cit., p.73.

⁸⁵¹ Yvelise Bernard, op.cit., p. 260.

III.2- L’Islam et la femme.

III.2.1- Le statut de la femme syrienne.

La réflexion de Volney sur la situation de la femme dans la société syrienne, et plus globalement sur son statut dans l’Islam, met en jeu des modèles occidentaux. D’après Colette Juilliard⁸⁵², auteur de *l’Imaginaire et Orient*, Volney est extrêmement clair sur l’enfermement de la femme imposé par la religion⁸⁵³. Le voyageur considère que la femme dans la société islamique est recluse et sans identité. Volney écrit notamment : « *Dans l’Asie [en parlant plus particulièrement de la Syrie], les femmes sont rigoureusement séquestrées de la société des hommes* »⁸⁵⁴. Il constate de plus que sa dignité d’être humain est souvent niée : « *il serait indécent de les fixer [Les femmes], et l’on doit les laisser passer à l’écart, comme si elles étaient une chose contagieuse* »⁸⁵⁵. E. Saïd a critiqué vivement ce regard occidental sur le statut de la femme en Orient. L’Orientale, selon lui, a été réifiée et réduite à n’être qu’un objet d’études occidentales. Selon Volney, seuls les pères, les frères, ou les proches, ont le droit de pénétrer l’intimité des femmes. Il va de soi, que dans la rue, elles vont

⁸⁵² Quand Colette Juilliard aborde le statut de la femme orientale, dans le prologue de son ouvrage *Imaginaire et Orient*, elle commence par cette dénonciation : « *Vierge et séduite, abandonnée puis reprise, disponible toujours, amoureuse aussi, voluptueuse même, prête à tous les jeux, à tous les caprices, et enfermée au profit d’un seul homme !* ». Elle dénonce ainsi le statut de la femme syrienne, qui a été souvent présenté comme inférieur à celui de l’homme qui la domine, notamment dans une société syrienne patriarcale, qui, jusqu’alors, ne reconnaissait la femme que comme subordonnée à l’homme.

Colette Juilliard, citation extraite de l’Introduction de son livre *Imaginaire et Orient L’écriture du désir*. L’Harmattan. Histoire et perspective Méditerranéenne. 1994, p.1.

⁸⁵³ Le voile n’est pas imposé par la religion comme le prétend Colette Juilliard ou comme l’affirmait auparavant Volney ; il est imposé par la tradition.

⁸⁵⁴ Volney, op.cit., p. 334.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 335.

toujours voilées, sans oser s'arrêter pour quoi que ce soit. Ce constat est largement partagé. Volney va plus loin: il va jusqu'à accuser clairement Mahomet d'être le légiste de cette séquestration et de ce mépris. Pour mener à bien ce débat, il attaque le Coran et la religion : d'après lui, la femme n'a obtenu aucune place, ni dans cette vie, ni dans l'autre vie. Dans cette brève interrogation, suivie par une réponse déterminée, il résume ses réflexions :

« C'est presque l'idée des Orientaux, ils ont un sentiment général de mépris pour ce sexe. Quelle en est la cause, pourra-t-on demander ? Celle de tout, la législation et le gouvernement. En effet, ce Mahomet, si passionné pour les femmes, ne leur a cependant pas fait l'honneur de les traiter dans son Qôran comme une portion de l'espèce humaine, il ne fait mention d'elles, ni pour la pratique de la religion, ni pour les récompenses de l'autre vie. »⁸⁵⁶.

Tout ce qui concerne la religion et Mahomet, passe par le prisme d'un regard fortement dévalorisant. Comme le signale E. Saïd, Volney montre d'un doigt hostile l'Islam d'une part et le système politique ottoman de l'autre. Il développe ses réflexions, sur un ton accusatoire, tout en relativisant l'influence de la religion et de Mahomet sur la législation de l'Empire ottoman, d'une part, et sur la société et les us et coutumes d'autre part : *« Le gouvernement fait plus encore contre elle (la femme syrienne) »⁸⁵⁷*. Par sa méthode comparatiste⁸⁵⁸, Volney réussit à convaincre ses lecteurs, en mettant devant leurs yeux les deux sociétés, l'une face à l'autre, pour souligner la différence et creuser l'écart entre les deux mondes. Il va donc mettre en opposition la société occidentale et sa société orientale:

« Cet état de la femme, chez les Orientaux, cause dans leurs mœurs divers contrastes avec les nôtres [...], ils ne peuvent concevoir comment chez nous les femmes vont le visage découvert, eux pour qui un voile levé est l'enseigne

⁸⁵⁶ Volney, op.cit., p. 335.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ Colette Juilliard, op.cit., p. 44.

⁸⁵⁸ Moënis Taha Hussein, op.cit., p.126.

d'une prostituée ou le signal d'une bonne fortune ; ils n'imaginent pas comment on peut les voir, leur parler, les toucher, sans émotion... »⁸⁵⁹.

L'anthropologue Sarga Moussa conteste, chez Volney, cette perspective européocentrique. Le concept stéréotypé de l'enfermement de la femme et celui de la ségrégation des deux sexes lui semblent associés en permanence à l'Orient syrien, par « *un voyageur des Lumières comme Volney* »⁸⁶⁰. Face aux accusations adressées à l'Islam et à Mahomet, il est nécessaire de rappeler que le statut de la femme dans le Coran, est tout à fait clair. Il rappelle, comme les défenseurs de l'Islam le font généralement qu'avant l'émergence de l'Islam, la femme aurait pu s'identifier aux évocations développées par le voyageur. Néanmoins, avec l'arrivée de l'Islam, Mahomet, selon lui, a veillé à redonner à la femme son identité perdue : l'Islam a reconnu à la femme son droit à l'héritage et au témoignage, il a reconnu son statut dans la société arabe comme un membre essentiel de la famille et de la société.

Il s'avère qu'en règle générale, le mélange des deux sexes est interdit aussi bien religieusement que traditionnellement. Les représentations communément reçues veulent que cette thématique soit mise en exergue par les voyageurs comme un grand défaut dans cette société syrienne conservatrice. Guys développe son tableau des mœurs de la Syrie en soulignant l'absence de toute mixité. Il met en parallèle la société syrienne et la société européenne dans laquelle les deux sexes se mélangent « *sans conséquence* », alors que dans la société syrienne, ce genre de rapprochement et ce mélange sont interdits traditionnellement et religieusement.

Arrivé dans un village ismaélite, Barrès s'étonne d'apprendre que le statut de la femme y est différent de celui des femmes ansérées ou « Nosseiries »⁸⁶¹ et arabes. La femme arabe ne dispose pas d'autant de liberté et d'estime que l'ismaélienne. Une chose étonnante qui bouleverse sa vision de ce peuple : le voyageur note que les Ismaéliens estiment que la femme est « *d'une essence plus noble que celle de l'homme* »⁸⁶². Il ajoute qu'ils la considèrent comme la source de l'humanité. L'auteur

⁸⁵⁹ Volney, op.cit., p, 336.

⁸⁶⁰ Sarga Moussa, op.cit., p. 176.

⁸⁶¹ Un peuple syrien, cf., Barrès, *Enquête aux pays du Levant*, t.2, ch.2.

⁸⁶² Barrès, op.cit., p. 283.

rappelle que cela leur semble étrange que leurs voisins, les Nosseïris et les Musulmans (il considère l'Ismaélisme comme une religion à l'égal de l'Islam) professent pour la femme « *le mépris le plus absolu* »⁸⁶³. Il ajoute que les Musulmans ne donnent aucun droit religieux à la femme, ou plutôt qu'ils « *croient qu'elle n'a pas de religion.* ». Il est une chose sur laquelle Barrès attire l'attention de son lecteur : ce sont les Chrétiens de Syrie. Ceux-ci traitent la femme « *à peu près comme le font les Musulmans* »⁸⁶⁴. Il souligne que la seule chose qui les différencie, c'est que la femme chrétienne peut sortir sans voile. L'auteur met en cause aussi bien les habitudes que les jugements religieux chez les Musulmans, pour qui la femme n'a pas autant de droits que l'homme. Sur la question des droits religieux de la femme, Guys indique que la femme n'a droit qu'à une demi-part dans l'héritage. Il associe cette loi jurisprudentielle au fait que l'on considère qu'elle n'a qu'un demi-jugement. Se servant ainsi d'anecdotes aleppines, Guys montre comment la femme, si rusée et si intelligente qu'elle soit, n'a néanmoins qu'une demi-part de droits par rapport à l'homme, puisqu'elle reste enfermée et qu'elle ne participe pas à la gestion politique.

Dans la série des voyageurs qui dénoncent la misogynie orientale, Lamartine constitue un contre-exemple. Il observe que la femme avec l'arrivée de l'Islam a obtenu des droits, alors que la femme, sous l'Empire ottoman, ne bénéficie pas des mêmes droits.

Chez Poujoulat, le tableau de la femme bédouine apparaît sous un tout autre jour. La Bédouine est une figure de femme active au sein de sa famille : elle s'occupe des charges domestiques, de la cuisine, de l'installation de la tente, etc. Lamartine évoque pour sa part non seulement des femmes énergiques mais farouches : elles « *n'avaient point cet air de douceur, de modestie timide et de langueur voluptueuses des femmes arabes de la Syrie ; ce n'est plus des femmes, ce sont les femelles des barbares* »⁸⁶⁵. Lamartine évoque aussi une femme à caractère androgyne, qui, pâle sous le soleil ardent, travaille dévoilée. Cette image prouve que Lamartine ne cherche en Orient que l'esthétique : le tableau des femmes bédouines au travail semble lui déplaire.

⁸⁶³ Barrès, op.cit., p. 283.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

⁸⁶⁵ Lamartine, op.cit., t. I, p. 335/6.

Guys développe d'autres réflexions sur la société des femmes syriennes. Il rappelle la rigoureuse séparation des espaces domestiques entre sexes dans la vie sociale syrienne.

III.2.2-Le voile.

Le voile que portent les femmes musulmanes dans les rues de Damas ou dans celles d'Alep, est à l'origine de toute une série de critiques. Le voile est perçu par l'œil occidental comme le symbole même de la claustration physique. Il est là, devant leurs yeux, couvrant le corps des femmes. Ce voile est devenu le signe distinctif de la femme orientale, dans les récits de voyage et les critiques contemporaines. Les voyageurs ont constamment rendu Mahomet responsable de l'imposition du voile. On peut à ce sujet observer l'avènement d'une sorte de renversement dans le traitement du voile. Volney fait du voile un motif et un support du désir et de la sensualité. Ce voile a en fin de compte pour fonction, non pas de couvrir la femme, mais plutôt de montrer, et de représenter son physique. Ce voile embarrassant, métamorphose son corps. Ce que révèle le voile, quant aux traits physiques du corps de la femme, est l'objet d'un nouveau fantasme. Un nouveau désir voit le jour et se répercute dans l'écriture : « *la longue draperie, qui fait l'habillement général, permet dans les mouvements du corps d'en démêler la forme.* »⁸⁶⁶.

A l'appui des analyses d'Alain Buisine, l'auteur de *L'Orient voilé*, nous découvrons une nouvelle conception du voile : le voile perd sa valeur et sa fonction de la protection de la chasteté de la femme. Il permet la critique, chez les uns, et devient un objet fantasmatique chez les autres :

« Il est néanmoins préférable que le lecteur s'efforce de suivre, autant que possible, l'ordre des légendes car en deux siècles on va passer d'une fascination du voile à un désir [d'envoilement] : non plus simplement voir

⁸⁶⁶ Volney, op.cit., p. 336.

le voile et ce qu'il dissimule comme Gustave Flaubert, mais s'envelopper dans le voile, se perdre dans ses plis, s' « envoiler ». »⁸⁶⁷.

Les regards de Lamartine et ceux de Volney sur le port du voile chez la femme syrienne convergent en fait dans un même désir de dévoiler la femme. Le voile forme, en somme, le leitmotiv des récits de voyage. Alain Buisine commente : « *Elles sont donc voilées, les femmes d'Orient. Voilà le lassant leitmotiv qui va scander tous les récits des voyageurs au XIX^e et XX^e siècles.* »⁸⁶⁸. Colette Juilliard, quant à elle, étudie, dans les récits de voyage, le thème du voile chez la femme syrienne, et affirme avoir relevé des contradictions chez quelques voyageurs. Elle pense aussi que cette contradiction explique pour une part l'incompréhension des voyageurs à l'égard de l'Orient.

Tout comme les autres voyageurs, Volney se contredit : d'un côté, il évoque les inconvénients du voile, de l'autre, il prend le parti de ceux, qui proclament l'avantage du port du voile, comme protection contre les agressions sexuelles masculines. Il affirme ainsi : « *Le voile que portent leurs femmes est lui-même un "préservatif" de ces désirs qui troublent la société.* »⁸⁶⁹. L'auteur poursuit ses observations, en soulignant le fait que cette société vit privée des avantages dont la sienne bénéficie : « *chaque homme ne connaît de visage de femme que celui de la sienne, de sa mère, de sa sœur et de sa belle-sœur.* »⁸⁷⁰.

Volney développe une méthode encyclopédique⁸⁷¹ visant à comparer en termes globaux les deux civilisations, occidentale et orientale. Il n'hésite pas à opposer l'une et l'autre, en montrant, avant tout, sa préférence pour la sienne. L'imposition du voile ainsi que la séparation stricte des sexes, constituent une légitimation de cette préférence. Il reconnaît toutefois que le voile est imposé, non pas seulement religieusement, mais encore traditionnellement et culturellement. Le

⁸⁶⁷ Alain Buisine, *L'Orient voilé*, pub : Cadeilhan : Zulma, 1993.

(Les termes, encadré par [{ }] sont des termes, mis entre guillemets, dans le texte original, p. 13.

⁸⁶⁸ Alain Buisine, op.cit., p. 20.

⁸⁶⁹ Volney, op.cit., p. 446.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ Colette Juilliard, op.cit., p. 44.

caractère traditionnel du port du voile est ici pleinement reconnu. C'est pour cette raison que certaines Chrétiennes, elles aussi, comme l'indique Barrès, se sentent obligées de le porter tout comme le font les musulmanes. Ce n'est point la religion qui est ici déterminante mais la tradition.

Si le voile représente pour les uns un signe de pudeur, le voile est, pour les autres, un élément pittoresque qu'appelle le fantôme occidental. Le premier désir provoqué par le voile n'est autre que le dévoilement. La fermeture du voile redoublant la clôture du harem entretient le mystère, excite la curiosité et l'imagination, avive le désir, et la moindre partie dévoilée du corps devient récompense pour le voyageur⁸⁷². Selon Alain Buisine, le voile est la source du plaisir et du désir : « *Il n'y aurait rien de plus aberrant et de plus décevant que de vouloir relever la voilette, puisque c'est l'obstacle même qui intensifie le plaisir.* »⁸⁷³. Il s'adresse aux voyageurs en les avertissant : « *Sous aucun prétexte, il ne faut toucher au voile, sinon vous atteignez immédiatement l'innombrable et l'infigurable, vous sombrez dans la pire des barbaries* ». ⁸⁷⁴Ce voile constitue l'exotisme même que cherchent les voyageurs en Orient. Le voile est associé plus que tout autre chose à l'Orient. Il est si « consubstantiel » à l'Orient que toute tentative de « dévoilement » ne peut qu'engendrer les plus « *infâmes abominations* ». Autrement dit, la figure et la représentation de la femme syrienne demeurent anonymes grâce au voile, mystérieuses et floues. À l'inverse, d'après Aïda Balvannanadhan,⁸⁷⁵ dans un article publié dans *L'Orient des femmes*, le voile ou le *pardah* est « *une réclusion mentale et spirituelle* », s'ajoutant à la limitation spatiale et psychologique imposée à la femme orientale, par les hommes orientaux, qui occupent l'espace public, tandis qu'elles demeurent confinées à l'espace privé.

⁸⁷² Alain Buisine, op.cit., p. 24.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ Aïda Balvannanadhan, *le dépassement des divers pardahs*, in *L'Orient des femmes*, Lyon : ENS : édition, 2002.

II.2.3- Le harem.

La notion de harem concerne particulièrement les femmes d'un certain rang social. Le mot harem signifie aussi bien linguistiquement que sémantiquement, en langue locale « *la femme de tel ou tel* ». D'autres pensent que le mot harem signifie « *l'inapprochable* », ou le paria. Chez quelques voyageurs, le harem dénote, à titre sémiotique, le lieu où les femmes résident, et en terme plus technique, l'appartement des femmes. D'autres l'utilisent pour désigner plus généralement les femmes d'un autochtone oriental. Nous devons l'appréhension étymologique de cette notion à Colette Juilliard. Celle-ci associe la définition du terme à la situation de la femme, la réclusion. Selon elle, le harem devient un objet ou un sujet d'études orientalistes : « *objet de curiosité et sujet de représentation* »⁸⁷⁶. Rita El Khayat, dans une communication publiée dans *L'Orient des femmes*, suppose que le mot harem est, en réalité, une invention occidentale de type orientaliste. Affirmant, en outre que « *ce mot n'existait pas dans l'arabe parlé* »⁸⁷⁷, Rita El Khayat, dans sa définition de ce mot, se rapproche finalement de la définition de Colette Juilliard en suggérant que le mot « harem » viendrait sans doute de l'arabe, « *El Haram* », ce qui est sacré et interdit. L'auteur note, par ailleurs, que « *l'ensemble des femmes dans les pays musulmans* » forme le harem. Elle souligne également que les « contresens » sont apparus du fait de l'orientalisme. D'après le Larousse, ce mot signifie « *l'appartement des femmes en orient* ».

⁸⁷⁶ Colette Juilliard., Définition du mot harem : « *l'étymologie même du mot en révèle la rigueur d'exclusion et le caractère sacré : harem signifie interdit, car sacré ; le verbe, harim, celui qui est repoussé ; le nom harim aussi, l'espace qui est à défendre. L'appartement des femmes chez les Orientaux s'appelle aussi 'Haram', précise Herbelot dans sa « bibliothèque orientale », et le quartier où elles logent dans les voyages, et dans les campements, porte le même nom. Lorsque le Haram marche, il est fort dangereux à ceux qui ne sont pas de service, de se présenter sur la route ». Cette définition rejoint, en effet, notre définition : le harem, un terme désignant plus particulièrement les femmes de certaines castes. Elle rejoint de même la réflexion de Volney, qui, dans une évocation précédente, affirme que, lorsque la femme syrienne marche dans les rues, l'homme lui cède la route, on la laisse passer, comme si elle était « une chose contagieuse », p.14.*

⁸⁷⁷Rita El Khayat, *L'Orient des femmes*, Lyon : ENS : édition, 2002, p. 297.

Les conditions de vie dans les harems constituent un autre centre d'intérêt pour les écrivains voyageurs. La présence de la femme ou du harem oriental au cœur du discours des voyageurs en général implique un grand débat quant à leur perception. Sa présence dans les récits de voyage semble indispensable. Les voyageurs ne cessent de reproduire inlassablement des images de cette femme enfermée derrière des murs colossaux. Il est ici une question d'un autre type que les voyageurs s'évertuent de traiter : celle de la réclusion du harem. La situation du harem, entouré par des eunuques et des esclaves, intrigue et attise la curiosité des voyageurs qu'ils soient esthètes, savants érudits ou écrivains.

En Syrie comme dans toutes les provinces ottomanes, le pouvoir est confié à des pachas et des agas qui représentent la Porte ottomane, maintiennent l'ordre et collectent les impôts. Les voyageurs font de la situation des femmes de ceux-ci, l'objet de leur curiosité. Pour quelques voyageurs ayant des missions politiques, comme les envoyés parlementaires et les consuls, (Guys, Lamartine), l'accessibilité aux demeures de ces notables s'est trouvée facilitée pour des raisons de protocole. Lamartine, quant à lui, pénètre dans les châteaux des agas et symboliquement dans leur intimité, par l'intermédiaire de sa femme. Madame Lamartine a eu l'opportunité de rendre visite aux femmes de certaines élites politiques et sociales. Paradoxalement, les images ne ressemblent pas tout à fait à celles que suscite la Turquie : en Syrie, les familles de condition élevée, comme celles des pachas et des agas, n'ont pas la même importance qu'en Turquie. C'est sans doute la raison pour la quelle les tableaux quant au harem en Syrie ne sont pas aussi récurrents que dans les récits de voyage en Turquie.

On se souvient de la représentation de la structure des maisons de Damas, (patio, cour, jardin, appartement des femmes). Quand il décrit ces maisons, Guys fait allusion aux appartements des femmes. Quand il glorifie l'hospitalité des Arabes aleppins, l'auteur nous surprend en mentionnant le fait qu'un étranger peut pénétrer dans l'intimité de la famille. Or, dans un autre passage, il précise que les Arabes ne reçoivent leurs invités que dans les salons. Il rejoint alors l'observation de Lamartine. Madame de Lamartine, reçue dans l'un de ces appartements, raconte à son mari comment l'intérieur de la maison est structuré. Volney pour sa part déplore la ségrégation des sexes avec véhémence : il dénonce la réclusion des femmes.

Nombreuses sont les images dans lesquelles les voyageurs s'investissent et dénoncent cet enfermement de la femme. Entre Volney et Lamartine, la différence de point de vue est éclatante. Lamartine ne critique pas, ne dénonce pas, il informe, contrairement à Volney, qui développe de vives critiques. Il plaint la femme et déplore son statut. Il proclame sa répugnance envers cette société et déclare préférer l'occident. Il n'accepte pas que la femme soit prisonnière. Lamartine, pour sa part, voit dans cet enfermement un certain sens de la pudeur. Lamartine respecte, pour sa part, les traditions, ainsi que la religion de ces contrées et se montre plus compréhensif. Cette attitude est étrangère aux autres voyageurs.

Lamartine récuse l'image d'un Islam rigoriste archaïque. Il met en doute ce cliché : l'Islam, selon lui, est tolérant et étranger à l'enfermement de la femme. Arrivé dans un village kurde, le voyageur constate que : « *Les femmes n'étaient ni enfermées, ni voilées ; elles étaient même à demi nues, surtout les jeunes filles* »⁸⁷⁸. Cette question de l'enfermement est sans fondement pour lui. Selon Taha Hussein, Lamartine voit chez les Musulmans plus de qualités que de défauts. Colette Juilliard considère qu'il est aveugle plutôt sur les défauts. Elle suppose que ce qui a conforté le voyageur dans cette vision optimiste de l'Islam, tient surtout aux visites de Madame de Lamartine dans les harems : « *La possibilité de pénétrer dans le foyer islamique-et donc le non-enfermement de la femme- Lamartine la voit encore dans une autre expérience, certainement racontée par son épouse, mais qu'il s'approprie pour la hisser au niveau de l'universel féminin.* »⁸⁷⁹.

Lamartine n'a pas sous-estimé le rôle de la femme syrienne dans sa société. *A contrario*, il a admiré son rôle conjugal et social. Même s'il donne plus d'importance à son aspect esthétique qu'à son statut, il affirme qu'elle partage avec l'homme la responsabilité de la famille. Quand Colette Juilliard note : « *Les Musulmanes "vues" par Lamartine ne participent donc pas tant à l'Islam qu'à une esthétique, qui ne leur permet pas le voile, et donc le leur enlève à leur insu* »⁸⁸⁰, elle adopte une lecture partielle et discutable de la réflexion lamartinienne, car dans ce passage, « commenté »

⁸⁷⁸ Lamartine, op.cit., t.I, p. 398.

⁸⁷⁹ Colette Juilliard, op.cit., p, 59.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

par l'écrivaine, Lamartine ne désigne pas la femme musulmane : il dresse le tableau de femmes -non-musulmanes et non-syriennes (esclaves) : « *C'étaient de jeunes et belles Circassiennes nouvellement arrivées de leur pays* »⁸⁸¹. Et il ne s'agit pas des femmes syriennes ou musulmanes comme le prétend Colette Juilliard.

Les almées font, elles aussi, partie des représentations sexuées de la femme orientale. Les almées qui dansent dans les cafés nocturnes sont le sujet de prédilection de certains voyageurs. Guys accuse les Égyptiens d'avoir « introduit » ces pratiques inhabituelles en Syrie. L'almée ou la danseuse trouve facilement sa place dans le récit de Barrès. Lors de son passage à Konia⁸⁸², ou comme la surnomme l'auteur, la ville des danseuses, Guys évoque ce phénomène, et le considère comme un indice de la tolérance de la Syrie. L'imaginaire de la femme orientale et syrienne, est une réalité psychologique⁸⁸³. Cette réalité érotique est dès le départ recherchée par de nombreux voyageurs. Or, cette incarnation de la femme, par la danseuse, n'est qu'un mirage. Jennifer Yee pense que cette image est « *vieillie, ravagée, comme si l'exotisme était lui-même déjà flétri* »⁸⁸⁴. Le corps de la danseuse devient en quelque sorte un vecteur de l'imaginaire masculin des voyageurs. La scène des danseuses, brièvement citée, ne soulève pas autant de débat que celle de son inadmissibilité dans la société de la part de l'État. Guys informe que l'État a interdit à ces almées de danser dans les rues, sous prétexte qu'« *elles excitent les passants* », et qu'elles aggravent la dégradation des mœurs locales. Ces scènes confortent néanmoins les voyageurs : notamment ceux qui cherchent en Orient une évasion vers un autre monde et un retour aux pays des *Mille et une Nuits*. Volney, quant à lui, dépeint un tout un autre tableau. A son sens, ces almées sont teintées d'un henné « grotesque ». Les almées sont, aux yeux de Volney, des bacchantes et des prostituées :

« *Avec leur linge jaune, leur peau fumée, leur sein abandonné et pendant, avec leurs paupières noircies, leurs lèvres bleues et leurs mains teintées de henné, les almées ne m'ont rappelé que les bacchantes de Porcherons, [...],*

⁸⁸¹ Lamartine, op.cit., p.141, dans le marché des esclaves.

⁸⁸² Konia : une ville anciennement syrienne qui devient plus tard une ville turque, limitrophe de la Syrie.

⁸⁸³ Colette Juilliard, op.cit., p.113.

⁸⁸⁴ Jennifer Yee, *L'Orient des femme*, Lyon : ENS : édition, 2002, p. 263.

cette classe de femmes conserve tant de grossièreté, l'on ne croira pas que chez un peuple où les arts les plus simples sont dans la barbarie, elle porte de la délicatesse dans celui qui en exige davantage. »⁸⁸⁵.

En Syrie, les femmes ne sont pas autorisées à sortir sans l'accord de leurs maris, de leur père ou de leur frère. Cette réalité provoque l'indignation des voyageurs, qui considèrent cela, comme une réclusion et une grave privation de liberté. Ils contestent surtout cet enfermement et arguent que la femme dans une telle situation, n'est qu'un ventre qui permet de donner une filiation à la famille. Le sérail constitue un exemple concret, aux yeux des voyageurs, du despotisme oriental, tel qu'il s'exerce à l'égard des femmes : l'image des femmes enfermées est récurrente dans les récits. Cette image des femmes délaissées, oubliées, comme le pensent certains ou le montrent les autres dans un tableau marqué par l'humiliation et le dédain, suscite de nombreuses discussions. Le tableau du harem « prisonnier et malheureux », est, en fait, un topos qui préoccupe les voyageurs. Sarga Moussa constate que certains voyageurs utilisent un contre-cliché qu'ils mettent au service de leurs propres fantasmes de séduction. Selon lui, cette femme, toute couverte qu'elle soit en sortant, ou même camouflée chez elle, serait en réalité, dans l'imaginaire des voyageurs, une sorte de fantôme. Dans un chapitre intitulé *L'esprit et les lettres au féminin oriental*, Niva Versel met en évidence le thème communément reçu de l'impossibilité de voir les femmes, et note : « *Au cours du XIX^e siècle, cependant, les Occidentaux semblent s'être peu à peu emprisonnés dans des préjugés qui leur défendaient toute possibilité d'identification avec l'Orient* »⁸⁸⁶. Un autre portrait qui plaît aux voyageurs est celui des odalisques. Ces femmes, esclaves humiliées selon la plupart des voyageurs, sont rarement présentées comme femmes orientales, ou plutôt musulmanes. Les odalisques seraient, la plupart du temps, des butins de guerre, ou de piraterie. Elles sont rarement d'origine arabe. L'injustice de leur sort, comme pour les circassiennes, (ainsi que nous le montre Lamartine, dans le tableau des filles esclaves sur le marché,) révolte les voyageurs.

La représentation de la femme dans la littérature arabo-médiévale, trouve aussi facilement sa place chez certains voyageurs, tels que Lamartine et Poujoulat. Les

⁸⁸⁵ Volney, op.cit., p.301.

⁸⁸⁶ Niva Versel, *L'Orient des Femmes*, Lyon : ENS : édition, 2002, P. 15.

histoires héroïques d'Antar, lequel traverse le désert pour se procurer la dot de sa bien aimée, sont interprétées comme révélatrice d'une tolérance littéraire en matière de représentation de la femme dans l'histoire et la littérature arabes. *Les Mille et une Nuits*, rapporte Eloise Brac de la Perrière, en se référant à la traduction de Gallant, présentent une galerie de portraits de femmes qui, par la diversité de leurs types, rend « *mal compte de la dichotomie.*»⁸⁸⁷ historique. L'auteur insiste sur le fait que la femme se trouve représentée, dans la littérature de l'Orient, depuis l'époque médiévale. Paradoxalement, les femmes de l'Empire ottoman, lui semblent moins présentes qu'antérieurement. Eloise Brac de la Perrière indique que, dans les villes soumises à l'autorité ottomane, les femmes paraissent véritablement prisonnières.

II.2.4- La polygamie.

Plus que toute autre chose, la polygamie a été sévèrement critiquée par les voyageurs du XIX^e siècle. Beaucoup d'entre eux considèrent cette loi qui donne droit à l'homme d'être polygame, comme une sorte de frustration de la femme, et une négation de sa dignité humaine.

Pourtant « *La plupart des Arabes n'ont qu'une femme* »⁸⁸⁸, affirme Leyli Anvar-Chenderoff, dans une communication intitulée, *Une Anglaise parmi les Turques*, parue dans, *L'Orient des femmes*.

Poujoulat constate que la plupart des Bédouins sont monogames. Selon lui, un Bédouin ne peut pas subvenir aux besoins élémentaires et nécessaires de sa famille, vu les difficultés de la vie nomade, ce qui l'amène à n'épouser qu'une seule femme. La situation financière ne permet, en aucun cas, d'avoir plus d'une femme. Or, il arrive qu'un homme soit capable financièrement d'épouser deux femmes. Dans Al-

⁸⁸⁷ Eloise Brac de la Perrière, *L'Orient des Femmes*, Lyon : ENS : édition, 2002, p. 91.

⁸⁸⁸ Leili Anvar-Chenderoff, *Une Anglaise parmi les Turques : Lady Mary Wortley Montague* In : *L'Orient des femmes*, p.165.

Charia⁸⁸⁹, les légistes interprètent autrement les jugements et les textes coraniques, loin de leur indication textuelle, avec une compréhension exacte de ses textes. Dans les analyses textuelles et mêmes contextuelles des préceptes coraniques, ils prônent le mariage avec une seule femme. La polygamie n'est donc pas une règle, mais une exception.

Concernant la polygamie, l'avis de Volney rejoint celui de Montesquieu. Le philosophe établit des liens entre « *la dépopulation* »⁸⁹⁰ et la polygamie, notamment dans les élites. Il remarque aussi que cette habitude n'est considérablement répandue que dans la classe aisée de la population, tandis que dans les autres classes (dans les campagnes, et les villes), il est rare qu'un habitant ait plusieurs femmes. Quant aux émirs et aux pachas, ils ont des prérogatives, non seulement parce qu'ils ont plusieurs femmes légitimes, mais aussi, parce qu'ils ont des concubines entretenues et logées séparément de leurs femmes. Les Chrétiens n'ont pas le droit d'être polygames, du fait que leur religion et le droit civil des États de leurs pays le leur interdit.

En ce qui concerne, les conséquences de la polygamie, Volney souligne que la vie conjugale d'un polygame n'est point à envier, et son sort loin d'être heureux :

⁸⁸⁹ Nous faisons appel ici à cet extrait coranique : « *n'en épousez qu'une seule* ». Sur cet article, le Coran, préconise le mariage avec une seule femme.

" Cette phrase se trouve dans un verset de la sourah an-Nisa du Coran: « *Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes envers celles-ci, alors une seule.* ». [Le Coran, 4:3]

Il faudrait aussi s'interroger sur cette vision stéréotypée et - par conséquent discutables - de la Jahilia. Que n'impute-t-on pas aux kéfirs pour valoriser le passage à l'Islam comme progrès ? L'Islam a limité ce nombre à quatre. L'islam permet à un homme d'épouser deux, trois ou quatre femmes, mais à condition d'être juste envers chacune d'elles. Toujours dans la sourah an-Nisa, au verset 129, on peut lire:« *Vous ne pourrez jamais être équitables entre vos femmes...*»[Le Coran, 4:129].

Il y a en islam cinq catégories de prescriptions :

- (i) Fard' : obligatoire.
- (ii) Moustahab : recommandé ou encouragé.
- (iii) Moubah : permis ou acceptable.
- (iv) Makrouh : non recommandé ou déconseillé.
- (v) Haraam : interdit.

La polygamie fait partie de ce qui est permis. Nul ne peut affirmer qu'un musulman qui a deux, trois ou quatre femmes est un meilleur musulman que celui qui n'en a qu'une.

⁸⁹⁰ Volney, op.cit., p. 339.

« *Leur maison est le théâtre d'une guerre civile continue*⁸⁹¹ », rapporte Volney, d'après les récits de certains habitants monogames des campagnes. Sur cet article, Volney s'en prend aussi bien aux polygames qu'à leurs épouses en même temps qu'à la législation. Il prétend que les polygames sont souvent injustes. Il arrive en effet que le polygame ait une préférence pour la dernière épouse. A l'égard du chantage féminin, l'auteur révèle que les intentions des femmes ne relèvent d'aucune intention d'obéissance ou de dévouement sincère à leur mari. *A contrario*, elles ne se montrent douces que pour une seule raison : pour obtenir, autant que leur permettent la chance et la ruse, des bijoux et des bénéfices matériels. Tout cela répond peut-être à l'appéhension liée à une possible répudiation de la part du mari. La concurrence entre les femmes s'exacerbe, la vie maritale est pleine des cris et des doléances que le mari n'arrive pas à satisfaire. L'auteur y ajoute que ces scènes répétitives dans la vie conjugale mènent souvent à la débauche des femmes, car l'outrageante situation dans laquelle la femme vit peut conduire celle-ci à l'adultère.

Ce qui est pour Volney un manque d'éducation ou un défaut inhérent à la législation, à propos de la polygamie, est tout le contraire, du point de vue de Lamartine. Ce dernier adopte une autre lecture de la législation, et corrige cette vision partagée par ses prédécesseurs. Lamartine voit dans la polygamie une préservation de l'homme contre les péchés et l'adultère. Sarga Moussa⁸⁹², qui publie un article dans lequel il établit une comparaison entre Lamartine et Chateaubriand, note que Lamartine comprend l'Islam. En revanche, Lamartine considère la polygamie, comme une pratique qui doit, malgré tout, être proscrite, car il en découle une sorte d'injustice : les hommes pauvres sont privés de femmes légitimes au profit des hommes riches. Lamartine clôt son réquisitoire ainsi : « *Ce qui dégradait la moitié de ses créatures ne pouvait être inspiré de Dieu* »⁸⁹³. Pour Ali Kurhan, Lamartine, ayant condamné cette pratique ou ayant récusé son origine « céleste », se met à la recherche de son origine. Il est intéressant de constater que, dans ce contexte, il ne suit pas le même chemin que ses prédécesseurs, même s'il accuse Mahomet d'avoir encouragé ce phénomène.

La vision qu'ont certains voyageurs de la polygamie ne révèle pas une compréhension intégrale de la législation et des mœurs de la population musulmane.

⁸⁹¹ Volney, op.cit., p. 339.

⁸⁹² Sarga Moussa, Bulletin de la société Chateaubriand 2008.

⁸⁹³ Lamartine, *Portraits, la vie de Mahomet*, p. 135.

H. El-Nouty écrit, à ce propos : « *la polygamie s'explique par une grande sensualité* »⁸⁹⁴. C. Juilliard donne une autre lecture de cette institution. La polygamie reflète un édifice féminin bâti en fonction des besoins des hommes. Les critiques traditionnelles s'adressent à l'institution législative musulmane. La polygamie met en cause directement Mahomet.

La polygamie est intégrée, tout comme le harem et les eunuques, dans « *l'exotisme barbare* »⁸⁹⁵ dont l'Orient « *despote* » se glorifie, affirme Jean Aubin, dans un colloque, intitulé *L'Orient concept et image*. A l'inverse Sarga Moussa critique chez les voyageurs ce parti pris insuffisamment convaincant. Selon lui, ils considèrent d'entrée de jeu la polygamie comme l'expression paroxystique de l'avilissement et du mépris pour la femme.

La réflexion sur la femme et son statut, sur le mariage et la répudiation permet à la plupart des voyageurs de souligner l'écart qui sépare l'Orient musulman de l'Occident.

⁸⁹⁴ El Nouty, op.cit., p. 299 .

⁸⁹⁵ Jean Aubin, *La vision de l'Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in : *L'Orient : Concept et Image*.

III.3- L'islam et les arts en Syrie.

Les voyageurs ont toujours associé deux phénomènes pourtant dissociables : l'ignorance et la religion musulmane. La plupart d'entre eux considèrent que l'état de décadence artistique et l'ignorance dans lesquels vivent, les Arabes au XIX^e siècle tient principalement à la religion musulmane. Interviennent là trois legs : le legs anticlérical voltairien et encyclopédique, le legs des combats de la Révolution française pour un État laïque, et enfin l'hostilité traditionnelle à l'égard de l'Islam, hostilité lointaine participant d'une héritage chrétien européen.

L'art arabe ou oriental en général est discrédité dans son ensemble par les voyageurs. Volney, pour sa part, déprécie, en particulier, l'art géométrique des paysans syriens (les fellahs). Il déplore de plus leur manque d'outils et leur incapacité à créer ou à inventer. Il relie cette situation à l'ignorance et à la pauvreté. Mais cela ne l'empêche pas en même temps de désigner les premiers responsables de cette prétendue faiblesse : les gouvernements et la religion musulmane.

Volney, en parcourant la ville de Damas, n'entrevoit qu'un certain nombre de métiers artisanaux qui, d'une part, sont en voie de disparition, mais qui, d'autre part, ne sont que des traces de l'apogée artistique, culturelle et architecturale de cette ville. Ces constats donnent lieu à réfléchir sur cette situation. Volney évoque la décadence de l'art, et l'attribue non seulement à la paresse des Syriens, mais encore à Mahomet et à sa religion qui, selon lui, a toujours proscrit la créativité et l'invention artistique, puisqu'elle a proscrit tout art figuratif. Toutefois il semble que Volney a oublié que la religion islamique est seulement « iconoclaste ». L'Islam n'a pas proscrit l'art, mais il a interdit la représentation figurative de la nature et de l'être humain, qui sont réservées à Dieu. Seuls des motifs végétaux et géométrique peuvent décorer et orner toutes les façades des établissements religieux en Orient⁸⁹⁶. Les motifs végétaux et floraux occupent la majeure partie de la décoration ornementale de l'art islamique. Les artistes, désireux de créer un monde imaginaire à côté des programmes religieux,

⁸⁹⁶ Les motifs géométriques et végétaux sont parmi les plus usités dans tout l'art oriental. Conçus pour mettre en valeur le sujet qu'ils entourent, les motifs ornementaux deviennent souvent des éléments organisateurs de la composition qui lui dicte ses proportions et son équilibre. Ils ne limitent pas la forme mais ils l'engendrent.

forment une nouvelle série d'ornements qui ne présentent pas de similitudes avec des éléments réalistes. Certains ornements d'usage très fréquent dès les premiers siècles de l'Islam, ont marqué l'évolution du décor ornemental : c'est le cas des fleurons, des palmettes, des rinceaux, des entrelacs et des motifs cordiformes.

Quant à la diversité des métiers artisanaux, Volney choisit d'abord de mettre l'accent sur la différence entre l'Europe et la Syrie, en donnant la préférence à l'Europe qui connaissait, selon lui, une plus grande diversité de métiers. L'observateur note qu'en Syrie, la diversité des métiers se réduit à quelques pratiques artisanales qui ont survécu au déclin de l'économie de la ville : « *leurs espèces sont infiniment moins nombreuses que parmi nous* »⁸⁹⁷. Pour lui, c'est la religion qui a encore une fois entraîné cette réduction des métiers artisanaux. Il ajoute que l'absence flagrante des peintures et de l'iconographie présente par contre dans les églises est due à la religion de Mahomet qui a proscrit toute image et toute figuration : « *il n'existe ni peinture, ni sculpture, ni gravure, ni cette foule de métiers qui en dépendent.* »⁸⁹⁸. Par contre, Volney attire l'attention sur le fait que cette règle n'implique que la population musulmane : les Chrétiens, quant à eux, ont conservé leur coutume de décorer les églises avec des images et des tableaux religieux. D'après lui, ceci est une preuve de la supériorité de l'Occident qui permet la sauvegarde d'une plus grande variété de pratiques artistiques. Pour Volney, la prohibition de ce genre d'arts dans la loi islamique a une conséquence inévitable : la quasi-extinction des anciens métiers, ainsi que la caducité presque certaine des métiers dans les villes. C'est pour cette raison que Volney réduit les inventaires dans les maisons des Musulmans à quelques tapis et nattes aleppines. Il ne remarque ni objets métalliques ni éléments architecturaux. Lamartine, par contre, apprécie chez les Damascènes la fabrication des armes. En outre, Volney attribue l'invention des tapis aleppins et des étoffes, dont les Syriens se sont toujours glorifiés, aux Grecs. Il considère que ces productions n'ont aucune origine syrienne. Quand on jette un regard sur les estimations de Volney en matière de commerce, on est surpris de ce déni de réalité : le commerce syrien s'appuie essentiellement sur la fabrication des tissus. Le commerce avec l'Europe tient pour l'essentiel à une exportation des matières textiles de Syrie.

⁸⁹⁷ Volney, op.cit., p. 292.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 293

La contradiction de Volney est évidente ici : Volney affirme constamment que les Arabes n'ont pas la réputation d'inventer, mais d'imiter et de conserver ce qui a été anciennement introduit dans leur pays par les conquérants d'autrefois, les Grecs et les Romains. L'art islamique et l'architecture arabes et moresques présentent pourtant une grande variété de pratiques et de formes. Ces arts islamiques fournissent de plus aux écrivains-voyageurs des sujets pittoresques et esthétiques qui enrichissent leurs œuvres. L'écriture⁸⁹⁹, les motifs ornementaux et les arabesques revêtent, dans l'art religieux islamique, d'autant plus d'importance que les représentations figuratives n'y jouent aucun rôle. Plusieurs de ces motifs- essentiellement géométriques et végétaux- avaient déjà été utilisés accessoirement dans l'art figuratif de l'époque préislamique. Ils prirent désormais la place prépondérante parmi les thèmes de l'interprétation artistique.

Guys, quant à lui, déplore en premier lieu l'état de l'art islamique qui, d'après lui, a perdu sa qualité et sa place chez les Arabes du XIX^e siècle :

*« Les vertus des anciens Arabes ne restaient point stériles, et les nombreuses fondations pieuses qu'ils ont laissées, témoignent encore de leur humanité, pour leurs frères, et de leur goût pour les arts. »*⁹⁰⁰

Guys déplore ici surtout la perte des richesses culturelles et architecturales, que les Arabes ont laissé se délabrer comme si elles ne leur appartenaient pas en propre.

⁸⁹⁹ Dans l'art byzantin par exemple, les motifs ornementaux géométriques ou végétaux entouraient les représentations figuratives ou les reliaient entre elles. Les mosaïques du dôme du Rocher à Jérusalem, que le calife omeyyade Abd al-Malik fit construire à la fin du 7^e siècle s'inspiraient, tant par la technique que par le contenu, des traditions de la fin de l'Antiquité. Dans l'art classique et byzantin, les rinceaux de vigne jaillissant de couronnes ou de vases ornés de pierres précieuses se combinaient avec les grandes compositions figuratives, représentations du Christ ou des saints. Elles allaient devenir le thème principal de la décoration, même si l'observateur a quelque difficulté à comprendre la signification de ces motifs ornementaux.

À partir de cette époque, le motif de plantes en fleurs fut omniprésent dans les œuvres d'art exécutées pour les souverains. Cet exemple montre très clairement qu'en matière d'ornementation végétale, l'art islamique demeura toujours réceptif aux nouveaux courants d'inspiration et conserva les pratiques esthétiques qui lui avaient été léguées par les civilisations antérieures.

⁹⁰⁰ Guys, op.cit., p. 395.

Le consul dénonce, en deuxième lieu, l'état de négligence des établissements historiques (les caravansérails, les châteaux, les bibliothèques, les hôpitaux, les hospices et les écoles), témoins d'un passé culturel et architectural très riche. Les descriptions des bâtiments en ruine visent non seulement à suggérer au lecteur la richesse du patrimoine en Syrie mais à dénoncer sa négligence par les Syriens décadents. Les ruines contemporaines sont la preuve concrète de l'inattention des Arabes envers leur patrimoine. Les bastions et les citadelles sont les traces d'un monde naguère très avancé dans les sciences, l'architecture et les arts. L'auteur en profite pour adresser une critique amère aux Arabes qui ont malheureusement tout laissé dépérir et n'ont pas pensé à développer leur savoir-faire pour perpétuer et enrichir les sciences et les arts.

Comme les arts, les sciences issues du monde arabo-musulman sont l'objet d'une présentation négative de la part de Volney. Le voyageur présente d'ailleurs la Syrie, comme globalement barbare et obsolète. Cette généralité vaut pour lui sur toute l'étendue de ce qu'il appelle *l'Empire malade*. La science est foncièrement perçue comme imitative ou réitérative de la science gréco-romaine. La science est en fin de compte à l'image de l'art : « *L'analogie qui existe des arts aux sciences doit faire pressentir que celles-ci sont encore plus négligées.* »⁹⁰¹. Denise Brahimi dans son article *L'identité : Volney et Lamartine*⁹⁰² considère que la position de Volney se fonde sur la réalité d'une conjoncture.

Le voyageur évoque les siècles de l'apogée de l'Islam, le siècle des Califes où la science (géométrique, astronomique et médicale) a atteint son âge d'or. Or, ici ce n'est pas une reconnaissance de la part de Volney, mais tout le contraire. Volney utilise ces exemples non pas dans l'objectif de glorifier les sciences chez les Arabes de ces siècles reculés, mais pour les retourner contre les Syriens du XIX^e siècle, et dénoncer l'Islam et le régime politique de l'Empire ottoman. Il déplore également l'état des lieux d'enseignements et des bibliothèques ainsi que la pauvreté des livres qui transmettent ces connaissances. De plus, Volney dénonce la propension des

⁹⁰¹ Volney, op.cit., p. 272.

⁹⁰² Denise Brahimi, *L'identité : Volney et Lamartine*, in : *Miroirs de l'altérité et voyages au Proche-Orient*, colloque international de l'Institut d'histoire et de civilisation françaises de l'Université de Haïfa, 1987 / sous la dir. de Ilana Zinguer, publication : Genève : Slatkine, 1991, p. 291.

Arabes à se glorifier injustement de cette apogée. Le voyageur invite ironiquement à faire la distinction entre les Arabes d'aujourd'hui, et ceux d'autrefois, (ceux de l'époque d'Al-Mâmoun ou d'Haroun Al Rachid). Ces deux califes arabes, sous le règne desquels la science islamique atteignit son apogée au Moyen-Orient, ont contribué à faire progresser la science. Grâce à leur encouragement et leur soutien matériel et moral à la science et aux savants, les Musulmans ont pu entrer dans l'Histoire et dans l'histoire des sciences. Toutefois l'auteur rappelle que ces clichés ne sont pas conformes à la vérité historique. L'auteur met ici en doute les connaissances transmises par les scientifiques arabes et la relation de cette transmission par les historiens. Il met aussi en cause la capacité des Arabes d'autrefois à mener les sciences sur la voie d'une tel progrès : « *leur empire fut trop passager pour qu'ils puissent faire de grands progrès dans les sciences* »⁹⁰³. Pour Volney, en fait les Grecs anciens ont eu dans l'histoire le monopole des connaissances scientifiques.

En ce qui concerne la médecine, Volney considère que les Syriens se limitent à des connaissances traditionnelles et superficielles. La science médicale chez les Syriens consiste en quelques pratiques superstitieuses comme le cautère : « *à peine trouve-t-on quelqu'un qui sache soigner avec la flamme* »⁹⁰⁴. Cette science est, aux yeux de Volney, dépassée et arriérée, voire épuisée ; elle n'exprime, en réalité, aucune démarche susceptible de contribuer au progrès scientifique. Aussi Volney souligne-t-il le fait que les Syriens consultent les *valets* européens pour des questions de santé et de médecine. Volney se pose encore la question suivante : « *Et où se former des médecins, puisqu'il n'y a aucun établissement en ce genre, et que l'anatomie répugne aux préjugés de la religion ?* »⁹⁰⁵. Le voyageur n'a pas tort quand il critique l'état de la médecine. Mais, le procès de l'Islam comme responsable de cette situation semble tout à fait erroné : l'Islam incite ses adeptes à s'investir dans la science et dans la nature pour trouver ce qui peut leur être utile.

L'opinion de Guys n'est pas éloignée de celle de son prédécesseur : il attribue les sciences médicales aux seuls anciens. Le consul souligne le fait que le prétendu savoir médical des Syriens repose en fait sur d'anciens adages, et dénonce, par exemple, le fait que les pharmaciens traditionnels se permettent de prescrire à tort des

⁹⁰³ Volney, op.cit., p. 303.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 302.

⁹⁰⁵ *Ibid.*

remèdes à leurs patients sans en avoir mesuré ni l'intensité ni le caractère approprié aux maladies. Quant aux médecins, Guys leur réserve une autre diatribe : il souligne le fait que les médecins ne précisent pas la quantité des drogues qu'ils prescrivent dans leur ordonnance de sorte que « *l'effet du remède dépend du plus ou moins de générosité ou d'avarice du droguiste ou de l'épicerie* »⁹⁰⁶. D'après lui, les Arabes ont rarement recours aux médecins quand ils sont malades. Guys précise que les Syriens ne consultent les médecins que lorsqu'ils connaissent des indispositions très graves et qu'ils sont à deux doigts de la mort. Ils croient, selon lui, davantage aux préceptes coraniques dans lesquels ils trouvent leur remède. Ceci constitue une critique majeure pour Guys, pour qui, ces habitudes relèvent de la superstition.

Ne se contentant pas de souligner que les médecins sont tout à la fois apothicaires et pharmaciens, le voyageur dénonce leur avarice et le monopole qu'ils exercent sur leur métier. De plus, il ironise, dans un tableau dépréciateur, sur la compétence de ces « Esculapes », qui jouent les prophètes puisqu'on attend d'eux qu'ils prédisent les différentes phases de la maladie du patient. Le ton s'avère globalement satirique et confine même à celui de la caricature :

*« Ce n'est pas sans raison que j'ai voulu réunir dans ce chapitre mes observations sur la médecine et les préjugés qui lui prêtent un si puissant secours ; car les formules pharmaceutiques et les superstitions qui ont le plus de cours à Alep, sont souvent consignées dans le même recueil ou manuel sous le titre commun de recette. »*⁹⁰⁷

Tout en reconnaissant aux Arabes un savoir astronomique et astrologique, Volney ironise sur la façon dont ils le développent et l'utilisent. Il ironise en fait sur leur conception même de la science. Les Arabes extraient une bonne part de la science astrologique du Coran lui-même : en effet le Coran comporte des informations sur la rotation du soleil, le fonctionnement spatial et universel, la Genèse du monde et certains phénomènes cosmologique qui en découlent. Le Livre saint comporte aussi un calendrier que les musulmans utilisent pour calculer les années, les mois et les jours. L'usage de l'astronomie est très fréquent chez les Arabes notamment chez les

⁹⁰⁶ Guys, op.cit., p. 328.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 332.

Bédouins. Le voyageur, au cours de ses errances dans le désert, a eu inéluctablement besoin du savoir des Bédouins pour se guider. Sans leur connaissance de l'astronomie, le voyageur risquait de s'égarer dans le vaste espace du désert. Volney indique que les Arabes ont, en général, moins recours à l'astronomie qu'à l'astrologie qui ne leur sert qu'à manipuler la population, à fabriquer des recettes superstitieuses et à prétendre lire l'avenir. Cependant, selon lui, la science des mouvements des astres ne constitue point l'un de leurs savoirs. Il évoque toutefois l'exception des moines de « *Marre Hanna* »⁹⁰⁸ qui seraient en relation étroite avec les savants européens.

La seule science dont Volney ne dispute pas la maîtrise aux Arabes, est la connaissance et la pratique de la langue arabe, dont l'usage reste pourtant présenté comme critiquable. Le voyageur dénonce l'objectif pour lequel la langue arabe est enseignée : il note que les Arabes n'apprennent la langue arabe que pour les études islamiques.

Les grammaires arabes sont encore plus difficiles que Volney n'avait pu l'imaginer. Les sept mois durant lesquels le voyageur a tenté d'apprendre l'arabe paraissent insuffisants, notamment pour un étranger qui souhaiterait parler l'arabe. Volney l'avoue implicitement dans son évocation des principes de l'arabe : « *Quant aux principes de la langue, ceux de la grammaire seulement occupent pendant plusieurs années* »⁹⁰⁹. Ce qui explique que le voyageur a trouvé de grandes difficultés pour apprendre l'arabe. A la lecture de son texte, nous avons découvert une distinction de termes : le voyageur distingue les principes des grammaires arabes et ce que les Arabes appellent le *Nahou*, terme qui désigne l'arabe littéraire avec ses règles grammaticales (la déclinaison, les inflexions, etc.). Or, chez lui, le *Nahou* ne comporte pas les principes de la grammaire, mais la définition des « *terminaisons étrangères à l'arabe vulgaire* » : celles-ci se surajoutent aux mots et varient selon le nombre, le cas, le genre et les personnes.

Guys, pour sa part, adresse une critique railleuse à ceux qui s'adonnent vainement aux études du *Nahou*, (malgré sa difficulté), et préfère ceux qui accordent plus d'importance à l'art de guérir. Il indique, par ailleurs, que l'art de l'éloquence est

⁹⁰⁸ Un village chrétien en Syrie

⁹⁰⁹ Volney, op.cit., p.304.

aussi un art que les Arabes se sont appropriés, grâce à leur langue riche d'expressions et de tournures intenses : une fois créées, ces tournures sont enseignées comme un nouveau savoir, partie prenante de la rhétorique de la langue.

Comme l'indique Volney, le second savoir qui est reconnu aux Arabes est celui qu'on nomme *Faqah* ou *fikah*. Ce savoir se fonde sur les exégèses du Coran par les *Fakihs* et les théologiens. Cette science est présentée comme un ensemble d'études à la fois profondes, mystérieuses, mais aussi fastidieuses, puisque les savants doivent lire tous les commentaires du Coran. Ceux-ci représentent, pour le seul premier verset, plus de deux cents volumes, d'après Volney. Le voyageur précise par ailleurs, qu'il s'agit d'analyses superficielles et insignifiantes des paraphrases coraniques qui apprennent notamment aux adeptes comment procéder pour faire les ablutions, en cas de défaut d'eau. De fait, nombre de ces matières traitent de la pureté ou de l'impureté de l'eau. Bref, Volney ne voit aucun intérêt pour un étranger à s'y intéresser. Volney résume laconiquement et ironiquement : « *l'on passe la vie entière à beaucoup apprendre sans rien savoir* »⁹¹⁰.

Le terme d'éducation coranique est remplacé par une autre expression chère à Volney : « *l'instruction du vulgaire* ». L'approche méthodique que l'on utilise pour éduquer les enfants en Syrie, est intégralement critiquée par l'auteur, puisque l'éducation, selon lui, se borne uniquement à aller chez les maîtres qui leur apprennent à lire le Coran. La comparaison entre l'éducation coranique et le catéchisme, et l'affirmation de la supériorité de l'éducation des prêtres, met l'éducation coranique dans un état d'infériorité par rapport au catéchisme, puis la met, bien-entendu, en doute, pour les raisons que l'auteur résume dans l'évocation suivante : « *les gens de loi n'exercent point les fonctions de nos curés et de nos prêtres, ils ne prêchent, ni ne catéchisent, ni ne confessent, l'on peut dire qu'il n'existe aucune instruction* »⁹¹¹.

Il convient de rappeler que l'art oratoire est avant tout un art acquis pendant l'apprentissage du Coran à l'école coranique. Les apprentis commencent à lire le Coran à haute voix, puis apprennent à le réciter par cœur, une approche qui peut être

⁹¹⁰ Volney, op.cit., p.305.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 305.

considérée comme favorable à l'éloquence et à la loquacité dès l'enfance. Cependant, les voyageurs appréhendent cette question autrement.

De la rareté des livres et des moyens de diffusions des informations et des connaissances (principalement liée à l'absence de l'imprimerie) émerge cet art unique en Orient qui prétend remplacer les livres et instruire le peuple sur leur histoire et leur littérature. Cet art, qui relève pour une large part de la tradition orale, a connu un vaste et rapide succès et s'est répandu dans toutes les villes syriennes. Les voyageurs, assistant parfois à l'une de ces soirées remarquables du ramadan qui rythment et distinguent les nuits de Damas, constatent que, bizarrement, les connaissances se diffusent en Syrie par le biais de ces soirées et de l'art oratoire. Cet art a donné naissance aussi bien à un nouveau genre d'expression qu'à un public nouveau. Les hommes qui possèdent un savoir culturel et une voix retentissante et gutturale, choisissent l'exercice de ce métier. Les auditeurs se divertissent et apprennent ainsi des nouvelles, dans les cafés ou les lieux publics. Les voyageurs recensent les formes que prend cet art oratoire : les conteurs racontent souvent des histoires et des événements liés à l'actualité, ainsi que des contes littéraires, comme celui d'Antar, et parfois des poèmes et des fables. La plupart des contes sont puisés dans la matière littéraire ancestrale comme les *Mille et une nuits*, *Aladin*, etc. Ces lieux publics présentent, selon eux, une certaine équivalence avec les salons littéraires en Europe.

Guys a consacré un chapitre à l'émergence de cet art et à son succès, particulièrement répandu à Alep. Il note que pendant les soirées, notamment celles du ramadan, les réunions sont diversement animées, selon le goût et les talents, de sorte qu'on y bénéficie d'une variété de plaisirs de style oriental. Les conteurs ainsi que les poètes trouvent ici leur place. Mais, selon Guys, cette apparente diversité masque en fait une monotonie des contenus : les poètes manquent du sens de l'innovation. Le consul insiste ici sur le fait que les poètes arabes ne font que réciter les poèmes du passé sans en créer de nouveaux. Ils mettent toutefois à contribution la mémoire des assistants pour éviter de créer une ambiance monotone. Le consul rapporte dans son récit un extrait de poème satirique⁹¹² traduit en français, mais qui demeure toutefois sans nom d'auteur. Il fait également mention d'un second conte qui s'achève par une morale :

⁹¹² Guys, poème rapporte par le consul, op.cit., p. 306.

« L'homme se fait connaître ici-bas par ses actions. Les procédés de l'homme probe et généreux découlent de son origine. Pour qu'on ne dise point de mal de vous, n'en dites jamais de personne ; exercer votre langue contre autrui, c'est l'autoriser à exercer la sienne contre vous. Éviter les actions honteuses et n'en faites jamais parade dans vos discours sérieux ou badins, etc. »⁹¹³.

Guys s'intéresse davantage aux anecdotes qu'à la poésie. Il rapporte paradoxalement des adages concernant l'importance de l'éducation, de la lecture et de la sagesse chez les Arabes. Ceux-ci pensent, rapporte le voyageur, que la sagesse ne se procure pas seulement par la lecture mais aussi par le voyage. Guys fait ici généreusement mention de proverbes :

« Il n'est de meilleur compagnon que la sagesse ; il n'est pas de fonds plus productif que la sagesse ; c'est pourtant une chose insaisissable, comme l'esprit, comme la science ; la crainte de Dieu est le fondement de la sagesse, etc. »⁹¹⁴

Il note également que ces proverbes et ces poèmes sont souvent récités par un bon orateur qui possède une voix suffisamment forte. D'un point de vue social, cet art constitue non seulement un emploi pour les orateurs, un divertissement littéraire pour les assistants, mais aussi un moyen de lutte contre l'ignorance. Ces soirées permettent également la transmission d'un patrimoine commun propre à solidifier les liens de la communauté. Les poèmes, les contes, les dictons, les adages et les proverbes voire les axiomes, sont abondamment rapportés dans le récit de Guys.

A l'inverse de Guys, Lamartine donne une plus grande importance à la poésie qu'aux anecdotes. Il évoque quelques extraits du conte d'Antar, qui représente, selon lui, l'avatar de l'art romanesque chez les Arabes nomades et dans la littérature arabe classique et moderne. Il est intéressant de noter que ce héros a été évoqué à maintes reprises dans le récit de Lamartine et dans d'autres récits comme ceux de Poujoulat et

⁹¹³ Guys, op.cit., p. 307.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 310.

Volney, car ce personnage n'est pas seulement un poète : c'est aussi un homme qui a bel et bien symbolisé la bravoure guerrière et les prouesses amoureuses dans la littérature arabe classique. Ses aventures ainsi que ses poèmes d'amour et de vaillance, ont toujours investi les soirées arabes. Les orateurs ont souvent recours à ses poèmes pour colorer la soirée d'une teinte sentimentale, et symboliser le courage et l'héroïsme à la « bédouine », d'autant plus que le personnage d'Antar descend d'une lignée d'esclaves, et qu'il a pu obtenir sa liberté grâce à sa fougue et à son tempérament téméraire et impétueux. Lamartine a consacré tout un chapitre à la relation des aventures⁹¹⁵ d'Antar. Ce chapitre qui s'intitule « *Fragments du poème d'Antar* » fourmille de poèmes traduits en français et de contes qui renseignent sur la vie et le courage de cet esclave parvenu, qui s'est fait affranchir grâce à des actes courageux liés à la défense de sa tribu et de son chef. Le ressort romantique tient au fait qu'Antar tombe amoureux de la fille de son maître. Celui-ci lui demande cent chamelles pour doter sa fille. La suite de l'histoire est minutieusement et élégamment racontée dans le récit de Lamartine, qui s'attarde sur les aspects poétiques de cette aventure. Le personnage aussi bien que son histoire impressionnent le poète frappé par la beauté de la langue et les images d'héroïsme. Lamartine conclut néanmoins que cette poésie arabe antique n'est constituée, après tout, que « *de jeux de mots, du moins de jeux d'idées, de jeux d'images, plutôt faits pour amuser l'esprit que pour toucher le cœur* »⁹¹⁶.

Poujoulat, lui aussi, accorde une grande importance à cette histoire, ainsi qu'à son personnage principal, Antar. Pour sa part, il raconte l'épisode de la traque d'Antar par la cavalerie de la tribu de Manssour ou Manzor, (une des plus grandes tribus d'Arabie, d'autant plus que son chef Manssour est le roi de l'Arabie à cette époque)⁹¹⁷, à qui appartenaient les chameaux volés par Antar. Celui-ci a bel et bien relevé le défi et les lui a victorieusement dérobés pour les présenter au père de son amoureuse qui l'attendait impatiemment.

Lamartine assiste un jour à l'une de ces réunions où un orateur se met à déclamer un conte d'Antar. D'après son récit, les assistants étaient tous assis et écoutaient attentivement à l'ombre d'un palmier, aux alentours de Damas. C'est en de

⁹¹⁵ Lamartine, op.cit., p. 461.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 485.

⁹¹⁷ Poujoulat, op.cit., p. 57.

pareilles occasions et à cette occasion en particulier que Lamartine découvre le personnage d'Antar et l'admire pour ses actes de noblesse paradoxaux du fait de son statut d'esclave. Pour rendre le charme de ce héros tel qu'il lui fut présenté lors d'une de ces réunions « oratoires », Lamartine recourt aux couleurs propres à la poésie de l'Arabie antique comme à des références plus larges, liées à sa culture chrétienne et occidentale :

« Antar, ce type de l'Arabe errant, à la fois pasteur guerrier et poète, qui a écrit le désert tout entier dans ses poésies nationales, épique comme Homère, plaintif comme Job, amoureux comme Théocrite, philosophe comme Salomon, ses vers qui endorment ou exaltent l'imagination de l'Arabe autant que la fumée du tombache dans le narguilé, retentissait en sont gutturaux dans le groupe animé de mes Saïs... »⁹¹⁸.

Antar a retenu l'attention aussi bien de Lamartine que de Poujoulat. Celui-ci relate comment Antar a pu se procurer une dot pour sa bien aimée Abella. Mais, Poujoulat s'intéresse aux événements héroïques narrés plutôt qu'à la poésie proprement dite. Lamartine, quant à lui, affirme que les poèmes d'Antar sont parfaitement représentatifs de la poésie arabe nomade. Ces poèmes enrichissent donc d'autant plus la littérature classique qu'ils sont « *les livres saints de son imagination* »⁹¹⁹. Il est utile de savoir qu'Antar, quand il lisait avec éloquence ses poèmes, tenait toujours sa pipe qu'il ne lâchait jamais. Sa pipe est d'ailleurs devenu le symbole de sa poésie. L'opium lui inspirait des poèmes et avivait son imagination. La poésie d'Antar favorise donc une atmosphère ambigüe, pleine à la fois de gaité et de mélancolie. La poésie d'Antar est, selon Lamartine, un modèle pour la poésie épique guerrière et amoureuse des peuples nomades ou conquérants. Lamartine regrette que ce poète ne soit pas très connu en Europe et que sa poésie ne soit pas non plus traduite, à l'exception de quelques fragments. Dans la tradition de l'Arabie, Antar est considéré comme le pionnier de l'art romanesque et des odes poétiques. Lamartine déclare préférer les contes d'Antar aux *Mille et une Nuits*, parce qu'il y trouve une

⁹¹⁸ Lamartine, op.cit., p. 482.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 483.

variété de contes et de poésies incontournables. Il souhaite que cette poésie vienne enrichir la littérature européenne.

Dans son appréciation de la poésie d'Antar, Lamartine tente de la comparer à celle d'Homère, afin de faciliter l'assimilation de ce genre littéraire par les lecteurs européens. Il la rapproche évidemment de la poésie européenne romantique. Or, cette assimilation s'avère quelque part improbable voire aléatoire, à ses yeux, dans la mesure où les deux poésies s'entrecroisent dans les principes et s'éloignent dans la forme. Il affirme ainsi: « *Le poème d'Antar n'est pas, comme celui d'Homère, écrit entièrement en vers ; il est en prose poétique de l'arabe le plus pur et le plus classique, entrecoupé de vers* »⁹²⁰.

Nous nous proposons de conforter cette constatation lamartinienne par un extrait du poème traduit d'Antar rapporté dans le récit de Lamartine dans le *deuxième fragment* où Lamartine relate la vie amoureuse d'Antar, (alors que le premier a été consacré à sa vie héroïque), et où le guerrier belliqueux, enfourchant sa monture, piqué de chagrin d'amour pour son amoureuse Abella qui vient de perdre la vie, se lamente désespérément de cette perte par ces vers :

« *Le sommeil fuit ma paupière, mes larmes ont sillonné mes joues. Ma constance fait mon tourment, et ne me laisse aucun repos. Nous nous sommes vus si peu de temps, que mes souffrances n'ont fait qu'en augmenter. Cet éloignement cette séparation continuelle, me déchirent le cœur. Beni-Abesse, combien je regrette vos tentes. Que de pleurs inutiles versés loin de ma tendre amie. Je n'ai demandé, pour rester heureux près de vous que le temps qu'accorderait un avare pour laisser voir son trésor.* »⁹²¹.

Lamartine rappelle ici que ces poèmes sont élaborés par thèmes successifs : l'amour, la guerre, la fierté, l'honneur, la perte, le regret, les pleurs, la plainte, etc.

Quant aux poèmes de prouesse, hyperboliques à souhait et qui racontent les actions impétueuses d'Antar, Lamartine en cite également quelques-uns afin d'illustrer dans son récit l'héroïsme arabe. A ce titre, il est intéressant d'évoquer un épisode que Lamartine a choisi de relater et de commenter : il s'agit du duel qui, lors

⁹²⁰ Lamartine, op.cit., p. 484.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 488/9. Un extrait de poème d'Antar.

d'un tournoi, oppose violemment deux cavaliers dont le fameux Antar. Or, Lamartine ne manque pas de relever que les deux combattants échangent, avant de passer au combat, quelques poèmes (avec leurs tournures rhétoriques) qui apparentent ce début de combat à une sorte de « joute oratoire ». Ainsi Lamartine ébauche-t-il un tableau de ce duel. Il insiste sur la réplique d'Antar par laquelle ce dernier répond avec autant de courage que d'éloquence :

*« Le jour du combat prouvera lequel de nous deux s'est trompé. Mon glaive se réjouit dans ma main victorieuse, le fer de mon ennemi verse des larmes de sang. Les guerriers les plus redoutables tremblent à mon aspect. »*⁹²²

Nous évoquerons également ci-dessous, quelques extraits d'Homère pour mieux comprendre la différence et la ressemblance sur lesquelles Lamartine attire l'attention de ses lecteurs. Il est extrêmement important de souligner, en premier lieu, les similitudes. Les poèmes de l'un et de l'autre reposent sur des traditions orales : les poèmes homériques ont pour origine, la tradition orale de la Grèce antique comme en témoigne clairement l'*Odyssée* elle-même. En effet, selon D. Thibault, des traces de cette poésie orale ont été mises en évidence dans le texte même d'Homère. Les plus saisissantes sont la répétition de "formules" attachées à la description comme à la mémorisation d'un événement ou d'un personnage ; ainsi, pour le lever du jour, dans l'*Odyssée* cette expression : « lorsque parut la fille du matin, l'aube aux doigts de roses » ; dans l'*Iliade*, après le discours d'un héros : « il dit et stimule la fougue et l'ardeur de tous » ; lorsqu'un héros est touché par l'ennemi, « il tombe avec fracas, ses armes sonnent, l'ombre couvre ses yeux »⁹²³, etc. Nous pouvons remarquer que la différence est si légère d'une formule à l'autre qu'elle passe parfois inaperçue. Cette différence, comme le signale Lamartine ne se situe pas dans les propos de chacun d'entre eux, mais dans la forme. Par ailleurs, les thèmes sont aussi similaires : tous deux parlent d'amour, de courage et de guerre. Lamartine porte témoignage des poèmes d'Antar : il affirme qu'ils sont singuliers dans le sens où la partie en prose est infiniment supérieure aux fragments lyriques qui y sont insérés. Alors que la partie poétique se ressent d'une certaine affectation à la manière des littératures en

⁹²² Lamartine, op.cit., p. 480.

⁹²³ Danièle Thibault, *La transmission de la parole aux écrits*. Arrêt sur Homère. Site de la B.N.F.

décadence. « *Rien au contraire, n'est plus simple, plus naturel, plus véritablement passionné, que le récitatif* » conclut Lamartine.

Volney affirme que l'ignorance, en pays oriental, et notamment islamique, est le problème majeur et qu'elle contamine les peuples voisins. Ainsi ironise-t-il sur un ton totalement burlesque et hostile :

« La contagion de l'ignorance s'étend jusque sur les enfants des Francs ; et il est d'axiome à Marseille qu'un levantin doit être un jeune homme dissipé, paresseux, sans émulation, et qui ne saura autres chose que parler plusieurs langues, quoique cette règle ait ses exceptions comme toute autre. »⁹²⁴.

Le point de vue de Volney est manifestement eurocentrique. Les vocables utilisés ("contagion", "dissipé", "paresseux", etc.) en sont un bon révélateur. Volney adresse cette diatribe, non pas aux habitants de la Syrie en général, mais dans des termes plus précis, aux Musulmans. D'après le texte de Volney, l'ignorance est due, dans les pays d'Orient à plusieurs raisons, plus ou moins analogues et identifiables à l'Islam. La langue arabe, aussi difficile qu'elle puisse paraître ne constitue pas véritablement, selon lui, un obstacle, puisque sa pratique peut être maîtrisée. D'après le voyageur, les raisons de l'ignorance en Orient sont dues en particulier à la rareté des moyens de s'instruire, (livres, bibliothèques), à l'indifférence du gouvernement, au manque d'établissements et effectivement à l'Islam.

Volney considère que tant le manque de livres que leur exclusivité en matière religieuse ne peut qu'accroître l'ignorance. Il s'avère qu'en Orient, les collections de livres se réduisent à deux :

« Chez nous, rien de si vulgaire que ce secours, rien de si répandu dans toutes les classes, que la lecture. En Orient, au contraire, rien de plus rare. Dans toute la Syrie, l'on ne connaît que deux collections de livres, celle de Marre Harre, dont j'ai parlé, et celle de Djezzâr à Acre »⁹²⁵.

⁹²⁴ Volney, op.cit., p. 306.

⁹²⁵ Ibid., p. 306/7.

Ici Volney se montre frappé par l'écart qui sépare les deux mondes. Les bibliothèques en Syrie, sont elles aussi en petit nombre, affirme Volney. A Alep, il n'existe qu'une bibliothèque spécialisée en astronomie qui se nomme « *Bitar* ». A Damas, le voyageur rapporte que les gens de lois et les religieux ne possèdent aucun livre en propre. Même si les livres existent, ils sont rares et leur diversité est réduite d'après Volney qui constate que : « *l'on est toujours fondé à dire que non seulement il y a disette de bons livres en Orient, mais même que les livres en général y sont très rares.* »⁹²⁶.

Volney affirme que le problème de la rareté des livres s'articule aux problèmes de l'impression. Volney remarque que les livres demeurent souvent manuscrits. Le livre est donc nécessairement rare et son prix ne peut être que très élevé. Cette situation réduit la diffusion des connaissances et concourt à l'extension de l'ignorance au Moyen-Orient. A l'inverse, l'invention de l'impression en Occident a permis d'éviter cette dynamique de déclin du savoir : les livres sont édités en masse. Ainsi en Occident éradication de l'analphabétisme, essor de l'édition et diffusion des savoirs vont de pair dans une dynamique de progrès.

Les historiens arabes qui vivent sous le joug du « despotisme d'Orient » n'ont ni courage ni mérite : Volney les accuse d'incompétence – ils commettent des erreurs historiques et de servilité : dociles au pouvoir, ils déforment souvent l'histoire.

Pour Volney, il est un responsable, une cause plus importante et plus dangereuse que la rareté des livres : c'est l'État. Bien sûr l'Islam demeure, dans son récit, le responsable incontestable de l'ignorance, mais le rôle du gouvernement est aussi primordial et crucial. Le manque de moyens d'instruction, ainsi que la disparition des écoles et des bibliothèques, est apparemment une situation voulue et produite par le gouvernement. D'après Volney, en effet, l'ignorance est le résultat infaillible de la volonté de l'État Syrien, qui ne fait que plonger la population dans l'ignorance, pour qu'il n'y ait aucune émeute qui puisse appeler au changement du système arbitraire ottoman : « *la source radicale est encore le gouvernement, qui non seulement ne veille point à répandre les connaissances, mais, qui fait tout ce qui*

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 307.

convient pour les étouffer. »⁹²⁷. L'auteur affirme ici que, sous l'administration turque, il n'y a aucun espoir d'un développement des sciences et des arts. Finalement, le voyageur tranche sur ce sujet, en affirmant que les Orientaux, eux-aussi, participent, du même coup, à leur ignorance. Il pense que les Syriens sont à la base « ignorants » et doivent l'être, par le même « *principe qui les rend pauvres* », et parce qu'ils s'interrogent pour la science comme pour l'art : « *A quoi nous servira de faire davantage ?* »⁹²⁸.

Les descriptions des établissements scolaires (écoles et collèges) syriens trouvent facilement une place dans le récit de Guys, qui tend à ne rien omettre dans sa peinture de la ville d'Alep. Les institutions qu'elles soient scolaires ou islamiques, sont, d'après lui, dans un tel état qu'elles méritent une mention toute particulière. Il est, selon lui, une véritable misère des espaces d'éducation. Ceux-ci ne se composent, d'après lui, que d'une seule pièce plus ou moins grande, sale, humide, avec des portes et fenêtres petites et opaques.

Guys a habitué son lecteur à brosser indirectement des tableaux, en les insérant dans des anecdotes qui les mettent en valeur. Le voyageur s'attache, avant tout, à faire connaître les maîtres et les professeurs (les *cheikhs*) qui sont chargés d'éduquer et d'instruire les enfants dans les collèges et les écoles coraniques. Les images relèvent alors manifestement de la caricature. Le consul attire l'attention sur les préjugés qui entachent la crédibilité des cheikhs des écoles. Il note d'ailleurs que les témoignages des maîtres et des *cheikhs* ne sont pas officiellement admis en justice : ce qui en dit long sur le peu de considération dont ils sont l'objet.

Guys évoque l'existence de six collèges à Alep. Ces collèges, qui accueillent chacun un nombre imprécis d'élèves, d'âges disparates, dépendent en fait des mosquées. Le voyageur répertorie également vingt écoles musulmanes ou coraniques dispersées sur la ville d'Alep. Le consul insiste, en outre, sur la baisse du nombre d'élèves fréquentant ces établissements religieux. Cette chute du nombre des écoles et des élèves, montre à quel point l'État se désintéresse de la question capitale de l'éducation, pourtant primordiale pour l'évolution culturelle de la Syrie.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁹²⁸ Volney, *op.cit.*, p. 313.

L'auteur indique que, dans ces collèges, l'enseignement consiste simplement à apprendre à lire et à écrire les versets coraniques correctement. Les élèves restent à l'intérieur des collèges toute la journée et seuls les savoirs islamiques sont enseignés.

Guys indique que les élèves les plus doués sont amenés à intégrer plus tard d'autres collèges où on leur donne des cours d'arabe littéraire et de *Nahou* avec des grammairiens de la langue arabe. L'apprentissage du Coran reste au cœur de cet enseignement. Les élèves qui parviennent à la lecture parfaite du Coran, notamment quand ils finissent le dernier chapitre (sourate de la vache), bénéficient d'une cérémonie solennelle à laquelle sont invités les parents, amis et maîtres. Cette cérémonie s'accompagne des cris des femmes, d'un chant laudatif particulier. Quand la cérémonie se termine, le maître obtient une allocation de la part des parents des élèves comme récompense de ses efforts et de sa réussite en matière d'éducation. A l'égard de la difficulté et de l'importance des règles grammaticales de l'arabe, le voyageur cite dans son récit un poème⁹²⁹ qui loue l'enseignement du *Nahou*. Il souligne que les maîtres sont parfois si intransigeants qu'ils obligent leurs élèves à leur parler avec des paroles choisies et un registre très élevé. Le consul rappelle paradoxalement que l'enseignement est gratuit dans ces contrées. Les professeurs, quant à eux, sont rémunérés par les mosquées et les écoles dont les revenus proviennent pour une part de l'État, et pour une autre part de la générosité des Musulmans qui leur font annuellement un don d'argent.

⁹²⁹ « *Le nahou (l'arabe littéraire) est l'arc- boutant de l'instruction. Est-il quelqu'un qui traverse l'eau, si ce n'est pas sur des arches, ou dans un bateau ? Si l'oiseau connaissait ce qu'il y a de gentillesse dans le nahou, il l'affectionnerait en le chantant et le gazouillant avec son bec. Parce que la parole sans nahou et sans élégance ressemble à l'abolement des chiens ou au miaulement des chats* ». Le poète n'est pas nommé dans le récit de Guys. Il n'est pas connu non plus de nous. Guys, op.cit., p.126.

III.4- L'islam et le gouvernement.

III.4.1- De l'influence de la religion sur les lois jurisprudentielles dans la Constitution de la province syrienne.

La Constitution islamique a donné à Volney l'impression d'être un ensemble de lois lacunaires et superficielles qui paraissent inadaptées à la société syrienne. Or, Volney semble assimiler les prescriptions des lois islamiques aux pratiques effectives des gouvernements. L'autoritarisme de la Porte ottomane et de ses subalternes est considéré par le voyageur comme la vérité de l'Islam et le pousse à croire que le seul responsable de leurs actes est la loi « islamique », qui leur donne le pouvoir de se conduire ainsi. Certes, la loi islamique, non seulement dans la province de la Syrie, mais aussi dans tout l'Empire ottoman, fonde le code de tous les établissements judiciaires, mais, cela ne signifie pas forcément que toutes les lois se fondent sur le Coran, comme le suppose Volney. L'application de ces lois coraniques n'est en fait pas perceptible dans les traités et les pactes issus souvent de réformes inspirées de l'Europe et d'inspiration purement politique et donc laïque. Volney est convaincu, malgré tout, que « les vices » de l'État, ainsi que ceux de la société syrienne, ne proviennent que de ce qu'il considère comme une dérive gouvernementale et institutionnelle inspirée des principes de l'Islam, qu'il nomme « l'islamisme » :

« Si la religion se proposait chez les Turks le but qu'elle devrait avoir chez tous les peuples, si elle prêchait aux grands la modération dans l'usage du pouvoir, au vulgaire la tolérance dans la diversité des opinions, il serait encore douteux, qu'elle pût encore tempérer les vices dont nous venons de parler, puisque l'expérience de tous les hommes prouve que la morale n'influe sur les actions qu'autant qu'elle est secondée par les lois civiles : mais il s'en faut beaucoup que l'esprit de

l'islamisme soit propre à remédier aux abus du gouvernement : l'on peut dire au contraire qu'il en est la source originelle. »⁹³⁰.

Complice ou corruptrice, la religion musulmane est donc condamnée à être à l'origine de tous les aspects « négatifs ou dissolvants » du fonctionnement institutionnel. Cependant, Volney a concédé auparavant à la religion de ne pas être directement mêlée à l'intolérance et à l'arbitraire du pouvoir qui relèvent de la seule responsabilité des hommes. Le prince d'Orléans partage l'opinion de Volney. La législation dans les domaines judiciaires et politique lui paraissent relever de l'Islam. Le code civil serait purement et simplement celui du Coran. La législation de Mahomet définirait évidemment les normes de la société. Pour lui, il n'y a aucun doute que cette société ainsi que son code civil, sont fondés sur les principes coraniques.

À l'opposé, les analyses de Lamartine se fondent sur à des faits concrets et refusent ce type d'amalgame. L'échec des missionnaires en Orient est, selon lui, la meilleure preuve de la force de l'Islam. Il s'agit d'une réalité que le voyageur découvre au cours de ses voyages en Orient et particulièrement en Syrie. Lamartine explique, contrairement à Volney, que ces échecs sont dûs, non pas à l'incompétence des missionnaires, mais plutôt aux Orientaux eux-mêmes, qui semblent fortement attachés à leur religion, qui n'a, selon lui, rien à voir avec la politique. L'interpénétration de la religion et de la politique qu'évoque Volney, à propos de la Syrie, s'avère, selon lui, totalement dénuée de toute signification. Pour Lamartine, « *il n'y point de politique dans la religion des hommes de l'Orient* »⁹³¹. Il explique également que la religion est complètement « *séparée de la puissance civile, " qu'" elle ne donne ni influence ni action dans l'État* »⁹³².

À l'inverse, Volney assimile, pour sa part, le despotisme de l'État turc avec les instructions coraniques. Il reconnaît par ailleurs le double statut du Coran, à la fois, texte religieux et modèle d'organisation sociale. De plus, selon Volney, l'esprit de fatalisme contribue à favoriser l'acceptation du despotisme de l'État. Son séjour en

⁹³⁰ Volney, op.cit., t.2, p. 260.

⁹³¹ Lamartine, op.cit., t. I, p. 559.

⁹³² *Ibid.*

Syrie et en Égypte ne lui permet peut-être pas de remettre en question ces présupposés. L'ensemble de son récit est placé sous le signe de l'hostilité, envers les Arabes en général, et les Musulmans en particulier. C. Grossir montre, dans son livre *L'Islam des Romantiques*, que la récurrence de la mention des conflits opposant Chrétiens et Musulmans dans les récits des voyageurs de cette époque n'est pas sans conséquence sur la conception que les voyageurs peuvent transmettre de l'Islam : « *Leur prédilection marquée pour ces heures d'affrontement les oblige à adopter une perspective qui privilégie les relations hostiles à l'égard de l'adversaire* »⁹³³.

III.4.2- Les représentations du système politique en Syrie.

Il faut rappeler qu'au cours de la période marquée par les visites des voyageurs, la Syrie est passée des mains des Ottomans à celle des Mamelouks, puis qu'elle est redevenue, conformément à un traité signé entre Le Caire et Istanbul en présence de la France et de l'Angleterre, une province ottomane. Les voyageurs soulignent généralement le fait que, malgré cette instabilité politique, la distribution administrative, les lois et le système politique n'ont pas subi de modifications importantes.

Le système administratif en Syrie est la cible de la part des voyageurs d'une série de critiques récurrentes. De Volney à Barrès, les voyageurs ne cessent pas d'accuser le système syrien et turc d'être un système corrompu, du sommet de la hiérarchie jusqu'aux petits fonctionnaires. Les mouvements favorables aux réformes, qui se sont développés en Turquie ou en Syrie, ne trouvent pas d'écho dans leurs récits, ou dans les discours qu'ils attribuent aux autochtones. Les voyageurs montrent que, étant la contrée la plus fanatique de l'Empire, la province de la Syrie a gardé,

⁹³³ C. Grossir, op.cit., p. 88.

dans ses villes, telles que Damas et Alep, des sentiments de répulsion foncièrement hostiles aux Chrétiens. Ce qui a favorisé des troubles sociaux et politiques au cœur de ces pachaliks. Les voyageurs ont fait de l'évocation de ces événements un leitmotiv, préambule d'une vague de critiques et de dénonciation de la rapacité des agents du pouvoir ainsi que de l'intolérance de l'Islam. Les voyageurs soulignent le fait que les pachas et les agas ont profité des troubles politiques, pour multiplier leurs gains en augmentant les impôts et en exerçant égoïstement et injustement leur pouvoir.

a) La distribution administrative.

Les voyageurs distinguent, en général, trois autorités en Syrie, la première politique, la seconde juridique et la troisième religieuse. Ces trois autorités sont complémentaires et s'unifient dans le cadre du régime politique ottoman fondé en principe sur Al-Charia. D'après les observations des voyageurs, l'autorité politique peut être figurée par une pyramide constituée par le sultan d'Istanbul, la Porte ottomane, le divan et les vizirs. A ce sujet, Guys note que :

*« Les divans "chora"⁹³⁴ sont des tribunaux dont on peut faire agir les membres inviolables comme l'on veut, la qualité qu'ils possèdent le plus étant la liberté d'action ; l'indépendance ne laissant rien à désirer non plus, sous le rapport de la fourberie et de l'esprit d'intrigues ».*⁹³⁵

Les membres du divan se caractérisent par leur autorité suprême. Ils nomment les juges et les docteurs de la loi islamique et bénéficient, à ce titre, d'un grand prestige dans la population. Nous nous contentons ici d'exposer la structure de cette institution, car ce conseil n'existe qu'à Istanbul, la capitale de l'Empire, et ne concerne pas directement la Syrie. Nous nous intéresserons en fait plutôt aux autorités et institutions en exercice dans la province syrienne.

⁹³⁴ Chora, un terme qui signifie assemblée des conseillers du sultan.

⁹³⁵ Guys, op.cit., p.154.

Quant aux provinces, les voyageurs évoquent d'abord les pachas comme représentants du pouvoir central. Ils mentionnent ensuite les autorités subalternes dans l'échelle graduée de la hiérarchie : agas, douaniers, et.

Les études minutieuses de Volney sur le système administratif syrien et sur la division de la Syrie en pachaliks montrent à quel point il s'est investi dans son enquête politique en Orient. Rappelons que dans la première partie de notre thèse, nous avons évoqué cette distribution administrative syrienne, étudiée par Volney, du point de vue géographique et topographique. Nous reprendrons donc cette étude ici, et nous la développerons, tout en mettant l'accent sur la représentation de l'État syrien qu'elle présuppose ou implique. Il s'avère que quelques voyageurs se sont intéressés plus particulièrement à l'étude de certains pachaliks de Syrie, (Damas et Alep). Ce choix prioritaire apparaît notamment chez Guys qui s'attache uniquement à l'étude du pachalik d'Alep. Intervient là sa vocation et sa carrière de commerçant et de consul. Volney, pour sa part, accorde plus d'importance à Damas, surtout quand il cherche à s'informer sur la situation politique de la Syrie.

Dans l'ordre hiérarchique de l'administration syrienne, Volney précise que les pachas constituent l'autorité la plus haute du pays. Il précise également qu'il existe en Syrie cinq pachaliks qui sont : « *celui d'Alep, celui de Tripoli, celui de Saïd, récemment transféré à Acre, celui de Damas, et enfin celui de la Palestine.* »⁹³⁶. Il est important de souligner que parmi ces districts, le pachalik d'Alep et celui de Damas sont ceux qui importent dans notre travail car ils sont les deux pachaliks les plus visités par les voyageurs. Volney classe le pachalik de Damas comme le quatrième dans l'ordre administratif et le premier dans l'ordre politique et stratégique, puisqu'il comprend, non seulement, le site historique de Palmyre mais aussi, parce qu'il contrôle les routes de la Mecque et se situe sur les routes commerciales les plus importantes qui relient l'Orient, l'Inde et l'Europe.

1- L'autorité administrative et exécutive.

⁹³⁶ *Ibid.* p. 41.

Volney s'attache tout particulièrement à l'analyse du rôle des pachas qui gouvernent ces territoires, ainsi qu'à leur pouvoir « tyrannique ». Le pouvoir du pacha, ainsi que celui de son gouvernement, se révèlent, aux yeux de Volney, des indices majeurs du « despotisme oriental ». L'auteur est étonné de l'autorité absolue attribuée aux pachas par la Porte ottomane, pour la représenter et représenter sa souveraineté sur la Syrie. Le pacha a un rôle incontestable et multilatéral dans la hiérarchie archaïque ottomane du fait qu'il assure la fonction de « fermier » qui collecte les différents impôts, et qu'il veille à maintenir l'ordre dans la province ainsi qu'à garantir l'obéissance de son pachalik au sultan.

Les pachas sont présentés, dans les récits de voyage, comme des « despotes ». En fait, les voyageurs ne sont guère parvenus à les rencontrer. Les rencontres des pachas s'avèrent très rares dans le sens où la majorité de voyageurs ne sont pas considérés comme des envoyés spéciaux qui représentent la France dans ces contrées levantines. Seul Lamartine, qui fut un ancien député et un diplomate français, a eu l'occasion d'entrer dans les sérails des agas à Damas. Les autres voyageurs n'ont pas eu cette chance. Or, certains voyageurs rapportent qu'ils ont vu des pachas ou des agas passer au marché entourés par un escadron et escortés par leurs "*Janissaires*".

Volney ébauche un tableau plus précis du pouvoir des pachas qui gouvernent en Syrie. Il note que leur pouvoir y est plus considérable que celui d'aucun autre. Ainsi, celui de Damas « *jouit de tous les droits de sa place* »⁹³⁷. Cela est dû à l'importance considérable de sa fonction dans le pays. Le voyageur précise, par ailleurs, que seul le pacha de Damas bénéficie, outre du commandement et de l'administration du pays, de la fonction et du titre de « *conducteur de la caravane sacrée de la Mecque, sous le nom très respecté d'émir Hadj* »⁹³⁸. Ce titre confère au pacha une immunité et une inviolabilité de sa personne, vu l'importance du pèlerinage aux yeux des Musulmans. Même le sultan demeure incapable de « verser son sang » explique Volney qui considère que ce titre donne un pouvoir accru au pacha qui peut aussi exercer son autorité partielle et arbitraire sur le peuple.

⁹³⁷ Volney, op.cit., p. 139.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 140.

Volney dresse un tableau de l'injustice des pachas qui abusent de leur pouvoir jusqu'à parfois se déclarer monarques. Dans le portrait du pacha de Damas, l'auteur, non seulement, étaye d'exemples les descriptions de cet absolutisme du pouvoir, mais également, dénonce cet abus injustifiable. Il souligne le fait que le pacha de Damas a souvent tendance à se rembourser des frais déployés aux saisons du pèlerinage, sur les impôts de miri⁹³⁹. Seul le pacha de Damas possède la prérogative de ne pas verser le miri au Sultan d'Istanbul.

En ce qui concerne la partialité du pacha, Volney souligne que celui-ci a le droit d'hériter de tous les pèlerins qui meurent, en allant à la Mecque. En revanche, le pacha accorde des prêts aux marchands. Or ces dettes sont à intérêt. Le voyageur dénonce ce comportement d'usurier : il explique que ce geste ne constitue pas un acte de bienfaisance, mais est en fait au contraire, un moyen d'accroître des revenus personnels déjà immenses.

Pour mieux faire comprendre l'importance militaire et sécuritaire du pacha de Damas, Volney affirme que celui-ci dispose d'une armée estimée à « *six ou sept cent Janissaires* »⁹⁴⁰. L'auteur précise que ces troupes ont pour fonction d'assurer la sécurité des routes de la Mecque, et d'escorter les caravanes pour les protéger des brigands et des bédouins. Cependant, ces janissaires peuvent se retourner à tout moment contre les sujets et réprimer les Arabes susceptibles de se révolter contre l'autoritarisme du pacha.

Volney souligne le fait qu'un pacha ne peut occuper sa place que pour cinq ans. Il évoque ensuite les grandes familles qui ont occupé le pachalik de Damas et constate que le pachalik de Damas est traditionnellement accordé au descendant d'une famille damascène. Le voyageur écrit que « *dans ce siècle, on l'a vu occupé pendant cinq ans par une riche famille de Damas, appelée El-Adm, dont un père et trois frères se sont succédés* »⁹⁴¹. Toutefois, le voyageur souligne qu'en 1755, le pouvoir a échappé à cette famille dont le dernier pacha, nommé Asad, l'a tenu cinq ans, pendant lesquels il n'a fait qu'« *entasser de l'argent* », tout comme les autres pachas turcs d'ailleurs. Le voyageur souligne les abus de ce pacha qui outrepassent toutes les

⁹³⁹ Impôt sur les récoltes et sur la terre.

⁹⁴⁰ Volney, op.cit., p.141.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 142.

limites et toutes les habitudes et révèlent une véritable dégradation des mœurs politiques. Asad pacha avait en outre une passion pour le vin et les femmes. En complicité avec le mufti et le cadî de Damas, il imposa de plus une augmentation des impôts sur les Chrétiens. Ce sont ces abus qui lui ont ultérieurement coûté sa place . En 1756, le pachalik de Damas passe à une autre famille : la famille d'Hossein bey, ancien pacha de Gaza et pacha de Jérusalem. Détrôné et traqué, Asad pacha se retire dans le désert pour échapper à la disgrâce. D'après Volney, en 1757, Hossein pacha fut déposé suite à un massacre de pèlerins par des Bédouins révoltés contre lui. Hossein pacha avait refusé de leur payer, comme il était convenu, une solde annuelle, à titre de gratification et de récompense pour la sécurité des routes de la Mecque. L'auteur note qu'à la nouvelle de ce désastre, la Porte l'a condamné à la peine capitale. Il souligne qu'après cet événement, la Porte, pour rétablir l'ordre et rendre la sécurité aux pèlerins, a nommé un certain Abdel Allah El-Satadji, dont l'intelligence et la loyauté étaient notoires. Contrairement aux autres pachas, celui-ci était originaire de Bagdad. Enfin, Le pachalik de Damas a été confié successivement à plusieurs pachas que l'auteur énumère dans le sommaire suivant :

« Depuis Abdel Allah, le pachalic de Damas a passé successivement à Seliq, à Osman, à Mohammed, à Darouiche, fils d'Osman qui l'occupait en 1784. Cet homme qui n'a pas les talents de son père, en a retenu le caractère tyrannique »⁹⁴².

Lors de son séjour en Syrie, Volney note que le pachalik de Damas est passé à Djeezar pacha. Il remarque, en outre, que celui-ci, avide de pouvoir, a demandé à la Porte de joindre à son territoire le pachalik d'Alep.

Quant au pachalik d'Alep, Volney s'étonne qu'il ne bénéficie pas de toute l'étendue de son pouvoir. Il remarque que le pacha détient un pouvoir moins important que celui de Damas. Cependant, Volney insiste sur le fait que le pachalik d'Alep représente beaucoup plus que tout autre pachalik, parce que le territoire d'Alep est une mine inépuisable de richesses et de redevances annuelles, compte tenu de l'importance de son activité commerçante. Volney remarque toutefois que la Porte

⁹⁴² *Ibid.*, p. 153.

ottomane a confié le pouvoir « fiscal » au mehassel ou collecteur, qui se charge des affaires financières du pachalik, tandis que le pacha est écarté de cette responsabilité. Le pacha d'Alep se trouve donc privé de cette régie lucrative et ne reçoit finalement du revenu, des taxes et impôts, que ce que le sultan lui accorde en reconnaissance de son obéissance. Volney note que le pacha, à l'époque de son séjour, s'appelait Abdi et avait réussi à bâtir une grande fortune grâce aux « moyens » illégaux et traditionnels de se procurer des richesses.

La seconde autorité administrative en Syrie après le pacha, est le Daftardâr⁹⁴³, c'est-à-dire le douanier. Celui-ci est le maître des douanes des routes commerciales, d'où l'importance de sa place dans le pachalik. Il est le responsable de toutes les transactions commerciales saisonnières ou habituelles. Volney ajoute qu'il est aussi l'organisateur et le garant des marchés : son travail consiste à collecter les impôts et à les remettre au pacha qui, à son tour, les partage avec la Porte ottomane. Le voyageur précise que le douanier est, non seulement, chargé de la perception du miri⁹⁴⁴, mais, qu'il représente le pacha en son absence. Lamartine fournit ici un exemple concret de la responsabilité du douanier : « *Djezar se trouvait alors à Damas. Son douanier (Grec qui possédait toute sa confiance, et qui était considéré en son absence, comme le pacha d'Acre) traita en son nom et informa son maître, du marché qu'il avait conclu ...* »⁹⁴⁵.

Les agas sont, selon Volney, la troisième autorité du pachalik. Ils sont les représentants du pacha dans les villes et dans les agglomérations. Ils ont un rôle exclusivement policier. D'après Volney, les agas constituent, d'une manière directe, le pouvoir exécutif foncièrement répressif. Ils ont aussi un rôle d'agent fiscal. Le voyageur distingue deux catégories d'agas : les agas supérieurs, grands commandants, et les agas subalternes : ceux-ci reçoivent la même dénomination, mais ils sont chargés de faire la police dans les petits districts et les alentours des grandes villes. Le voyageur remarque que les agas sont souvent accompagnés de soldats qui déambulent dans les villes, et notamment dans les bazars. Il note aussi que les agas supérieurs

⁹⁴³ Le douanier.

⁹⁴⁴ Volney, op.cit., p.181.

⁹⁴⁵ Lamartine, op.cit., p, 237.

commandent des « Bairâqs ou drapeaux ». Chaque drapeau se compose de dix hommes commandés par un chef ou un sous-aga. L'auteur confirme le préjugé de la corruption des agas : ceux-ci étant chargés du paiement des soldats, « *en entretiennent le moins qu'ils peuvent, afin de profiter des payes vides* »⁹⁴⁶ qu'ils partagent avec les agas supérieurs. Nombreux sont les exemples cités par le voyageur qui témoignent des abus et de la corruption subalterne des pachas et des agas, voire des soldats.

Dans cet ordre décroissant, nous trouvons également le grade de sous-aga. Volney rapporte qu'il a rencontré l'un de ces sous-agas : « *Pourquoi, disais-je un jour à un de ces sous-agas, ne répare-il pas au moins sa chambre ?* »⁹⁴⁷. La maison demi écroulée du sous-agas témoigne du rang tout à fait subalterne de ce dernier.

Dans la hiérarchie des autorités en Syrie, Volney considère *les nâqibs* comme la cinquième autorité. Ceux-ci sont souvent à la tête d'un détachement militaire de trois hommes qui parcourent les villes pour veiller sur les voies publiques. Tandis que d'autres responsables sont plus précisément chargés de la sécurité des marchés et de la surveillance des marchands et des habitants. Selon Guys, le *naqib* ou le *nakib* est aussi chargé de la sécurité des prisons : « *le nakib est le seul qui nourrit ses prisonniers* »⁹⁴⁸. Par ailleurs, nous constatons que certains voyageurs font une place particulière aux chérifs. Pourtant le grade de chérif et celui de naqib sont similaires sur le plan administratif. Guys note que les chérifs sont inférieurs aux naqibs. Cependant, tous deux ont la même fonction, si ce n'est que le chérif est celui dont la responsabilité porte sur la sécurité des petits villages, alors que le naqib s'occupe de celle des villes. Enfin, viennent les soldats au bas de l'échelle. Ils exécutent seulement les ordres de leurs supérieurs (naqib et chérif) et veillent à maintenir la paix publique dans les villes. Volney note qu'ils sont nombreux à tourner dans les ruelles des villes portant un uniforme similaire à celui des soldats turcs. Il remarque toutefois que leur tenue est généralement dépenaillée et malpropre.

Après les pachas, qui sont à la tête du pouvoir dans la province syrienne, les voyageurs évoquent les *Ayans* ou *les Grands* (les notables). Guys note qu'ils justifient

⁹⁴⁶ Volney, op.cit., p. 49.

⁹⁴⁷ *Ibid.*

⁹⁴⁸ Guys, op.cit., p. 108.

souvent leurs usurpations et empiètements de propriété par un souci de protection des biens des mosquées :

« Ne sont-ce pas ces notables qui se sont indûment emparés des terres du domaine impérial en les faisant convertir en mélikhané (fiefs) et qui ont sans cesse exploité les autres propriétés par voie de fermage ? »⁹⁴⁹

Ainsi pillage, spoliation et concussion résultent ici de l'exercice injuste et non contrôlé des *ayans* sur les fiefs des mosquées et de l'État. Guys fait le lien entre la spoliation opérée par ces notables et celle des pachas. Il note également que l'accumulation de ces pouvoirs spoliateurs a pour conséquence l'émigration de la population. Les auteurs de pillages sont totalement exemptés de toute redevance. Ils sont d'ailleurs soudoyés par le pacha qui partage avec eux les bénéfices, puisqu'ils ont entre leurs mains le pouvoir fiscal.

Volney propose de plus de considérer l'*ouâli* comme une personnalité fortement respectée puisqu'il détient son pouvoir directement du pacha. L'*ouali* remplit une fonction de police, comme le précise l'auteur. Le voyageur, en présentant sa fonction, note que celui-ci : *« rôde la nuit et le jour, il veille aux séditions, il arrête les voleurs ; comme le pacha, il juge et condamne sans appel »*. Pour son sens de la ruse, Volney le compare au pacha, puisqu'il envoie des espions qui guettent les marchandages nocturnes et les évasions fiscales. Volney ajoute que l'*ouali* exerce aussi la police des douanes et qu'il veille à établir l'ordre dans les marchés et à surveiller les marchands qui trichent sur les poids et les mesures.

2-L'autorité judiciaire en Syrie.

C'est sans doute Guys qui a étudié le plus minutieusement les établissements judiciaires ainsi que leur fonctionnement et leur rapport avec les populations.

Le consul dénonce fermement l'état de corruption du pachalik d'Alep, notamment dans les établissements de justice. Il confirme la validité des préjugés quant à la

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

corruption des cadis et quant à leur complicité avec l'État dans l'exercice de la justice :

« J'avais bien entendu parler de cette plaie mortelle qui ronge la puissance ottomane, mais je crois qu'il y avait de l'exagération, et j'étais loin alors de penser que les observations que je ferais un jour me démontreraient qu'il n'y a que trop de réalité dans ce que l'on dit sur la mauvaise administration turque »⁹⁵⁰.

La corruption des institutions judiciaires en Syrie conforte l'idée d'une supériorité de l'occident et aggrave le procès des institutions politiques en Syrie.

Le désordre des tribunaux et de l'administration paraît indigner le voyageur à tel point qu'il préfère utiliser dans son récit le terme de « simulacre » pour caractériser l'état dans lequel se trouve la justice syrienne :

« Les administrations et les tribunaux ne sont que de vains simulacres : c'est en sauvant les apparences que les employés font aller la machine gouvernementale, emportant dans sa marche bien des gens, tantôt dessus, tantôt dessous, selon qu'ils sont puissants ou misérables. »⁹⁵¹.

Le voyageur s'étonne de même de l'ampleur de l'autorité assignée aux cadis. Une autorité qui dépasse même celle du pacha. Leur autorité absolue a en effet réduit celle du pacha qui, le plus souvent, ne fait qu'exécuter leur volonté. Le consul insiste sur le fait que le juge a écarté le pacha, qui est devenu « *une simple machine* », qui ne possède plus qu'une autorité apparente, purement formelle. Il ajoute que l'autorité du cadi provient de son importance dans la hiérarchie administrative et civile. Le cadi est aussi un agent inséparable de l'autorité religieuse, d'où le caractère incontestable de son pouvoir. Il est important de ne pas confondre le pouvoir des cadis avec celui des *Ayans*⁹⁵² qui, eux aussi, ont un pouvoir judiciaire. L'autorité absolue accordée aux cadis par le divan ottoman et la jurisprudence islamique procède en fait de deux

⁹⁵⁰ Guys, op.cit., p.142.

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² Les maires ou les délégués municipaux.

sources : l'une administrative et l'autre religieuse. Sur cet article, l'auteur ironise en déplorant la situation dans laquelle un étranger notamment « européen » et ayant une réclamation à faire auprès des cadis, peut se trouver :

« Malheur à l'étranger, à l'européen surtout qui est dans le cas de réclamer ses justes droits devant un tribunal ainsi composé ! Je crois qu'il pourrait s'attirer la sympathie des tigres du Taurus plutôt qu'un acte de justice de la part des personnages qui siègent dans un pareil tribunal »⁹⁵³.

Ainsi les tribunaux syriens ne seraient pas disposés à rendre la justice pour les étrangers, et de plus, il existerait une aversion pour les étrangers « européens ». Cependant, le voyageur évoque un moyen « infallible » d'obtenir ses droits auprès des juges syriens. L'insinuation est claire : la corruption qui ronge les tribunaux favorise la possibilité de corrompre les juges, et d'avoir des verdicts positifs : c'est « en leur offrant [aux juges] une somme d'argent », que Guys affirme pouvoir acheter la justice en Syrie. Guys sait pourtant que la corruption est sévèrement condamnée dans la religion musulmane. Guys s'attache aussi à montrer que le gouvernement supérieur, bien qu'il connaisse les abus des juges, se contente de prêter l'oreille aux plaintes, sans jamais réagir pour arrêter les extorsions et « pots de vin », qui ruinent le système judiciaire du pays. Il va jusqu'à affirmer la complicité de l'État dans la dégradation des mœurs juridiques.

Guys indique, cependant, que la Syrie a connu des réformes qui ont d'abord consisté principalement à créer de véritables établissements juridiques comme les tribunaux. Cette phase de réforme administrative a constitué le premier pas dans l'établissement des règlements et des codes institutionnels qui ont permis d'organiser un pays.

Mais ces réformes ne sont pas prises en compte : le voyageur revient sur l'abus et l'arbitraire des cadis, dans un style narratif qui se caractérise avant tout par une prédilection pour les anecdotes. Il réussit ainsi à dénoncer la tyrannie des juges. De plus, l'auteur ne manque pas de faire porter à l'Islam la responsabilité des abus de

⁹⁵³ Guys, op.cit., p.144.

pouvoir des cadis. Ainsi, la ville d'Alep serait-elle, selon le voyageur, un espace emblématique d'un véritable système de spoliation :

« Les crimes étaient journaliers, et restaient impunis (...), la contagion passait des grands aux subalternes et la justice n'était plus qu'un simple nom, qu'une vaine apparence. »⁹⁵⁴.

Les cadis disposeraient donc en fait d'un pouvoir discrétionnaire et d'une grande latitude d'action. Guys indique que la place de juge était convoitée et s'achetait pour un an pendant lequel un cadi devait « se dédommager ».

En ce qui concerne le fonctionnement des tribunaux, Guys attire l'attention de ses lecteurs sur le mécanisme qu'utilisent les cadis afin de remplir leur mission. Il indique, également, que les jugements sont « sans appel » : ceci est « *un autre vice qui les engage à se laisser aller à des abus bien dangereux pour ceux qui ont recours à eux* »⁹⁵⁵. Le consul s'attache, par ailleurs, à préciser que l'absence de « *tout code, ou recueil de lois* », est un troisième inconvénient, qui laisse les juges libres de prononcer des jugements selon leur propre vision, sans se référer à un code civil. L'intérêt personnel des juges passe avant celui de la justice. Tant que le juge est protégé par une autorité plus importante, il ne craint rien. Guys souligne le fait que cette corruption des institutions judiciaires est de notoriété publique en Syrie. Il cite un quatrain que les Aleppins répètent souvent au sujet du système judiciaire corrompu⁹⁵⁶.

Donc, justice corrompue, abus de l'autorité, rapacité des pachas et avanies des agas : tout converge vers un diagnostic de dépravation politique, d'autant plus que les auteurs de ces méfaits sont impunis. Cette situation désole profondément le voyageur. Mais le pire, pour lui, est que le gouvernement soit complice. Le consul, en constatant la dépravation des juges, associe leur injustice à l'Islam, car cette religion a confié aux cadis la responsabilité la plus lourde. Or l'Islam affirme que le cadi doit

⁹⁵⁴ Guys, op.cit., p.151.

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ « Venez, passants, mes amis, et pleurons la Justice ; il en est fait d'elle depuis mil quatre-vingt. Un passant, qu'est-ce ? Hélas ! la justice n'est plus que de l'argent dans le creux de la main ». Guys, op.cit., p. 153.

obligatoirement être juste et impartial envers les sujets, d'autant plus qu'il doit se référer à la jurisprudence « Al-Charia », qui est précise et claire. Il est également à préciser que l'Islam a prévenu les juges corrompus que l'injustice est fermement punie et leur réserve le châtement le plus dur.

Malgré toutes les réformes entreprises par les sultans, tels qu'Abdel Hamid, et Mahmoud, les voyageurs n'ont pas cessé d'évoquer cet état de corruption administrative.

Les voyageurs critiquent pratiquement tout le système de l'Empire, y compris l'organisation du pays en des provinces. Les répercussions des modifications à l'euro péenne que le gouvernement a introduites n'ont pas complètement satisfait les voyageurs. L'Islam reste le point sensible et le point de départ de leur aversion, comme il est aussi, à leurs yeux, la source essentielle de l'état de corruption, puisque les juges, quand ils prononcent un verdict, le font au nom de l'Islam. Les voyageurs insistent sur le fait que la religion est responsable de la rapacité et de l'avanie des pachas, de la vicissitude des mœurs de l'assemblée du divan⁹⁵⁷. Au sujet de cette assemblée, Guys annonce : « *je dois dire, en conséquence, que les abus d'autorité sont encore assez fréquents en Syrie, et que leurs auteurs restant impunis, ils sont encouragés à les continuer* »⁹⁵⁸. Il ajoute que les juges syriens sont plus ou moins des propriétaires de fiefs. Ils sont complices avec les *ayans* et les *fermiers* dans le partage des bénéfices relevant de l'extorsion administrative.

Enfin, vient *le Mohtasseb* au bas de l'échelle de l'autorité juridique. Celui-ci bénéficie, à la base, d'une autorité fiscale. Ses attributions sont nombreuses et importantes. Les voyageurs précisent ses charges et ses devoirs. Volney note qu'il a une fonction de gouverneur qui veille à maintenir la paix et à exécuter les ordres émanant du Makhzen (douanier) ou des cadis. Les liens des Mohtassebs avec la justice leur donnent également une autorité juridictionnelle redoutable. Guys les place cependant au dernier rang de la justice. Il existe, en outre, une troisième autorité, c'est ce que Guys appelle le *mutsellem*. L'autorité de celui-ci est la fois juridique et administrative. Son autorité se situe après celle du pacha. Même si sa fonction est en rapport avec la justice, le *mutsellem* reste d'abord un administrateur de redevances :

⁹⁵⁷ Divan : (diwan ou dîwâne en persan), le mot persan signifie office, bureau ou administration. Guys note que l'assemblée du divan se compose de douze juges.

⁹⁵⁸ Guys, op.cit., p.154.

« En général, une injustice en fait craindre une autre, et d'ailleurs, à qui s'adresser contre un pacha, un mutsellem ou le moindre agent de l'un et de l'autre ? »⁹⁵⁹.

Enfin, Guys constate que, l'autorité du *cadi* est controversée, puisqu'il est soumis à une autorité plus puissante et plus importante : c'est l'autorité religieuse, incarnée par le *mufti*. L'auteur note que, quand il s'agit de la peine de mort, ou d'une affaire importante aux yeux de l'État, le juge se trouve marginalisé au profit du *mufti* qui prononce le jugement. En sa qualité d'autorité religieuse, le *mufti* n'intervient donc pas dans les affaires administratives, mais son autorité judiciaire dans les affaires graves est essentielle.

3- L'autorité religieuse.

Le *mufti* a une autorité incontestée dans l'Empire. Il a une fonction de légiste ou plutôt d'interprète des « lois existantes »⁹⁶⁰, argue Guys, pour qui, ces religieux « préjugent les questions qui leur sont exposées en donnant leur avis, appuyé sur l'opinion d'un légiste »⁹⁶¹. Guys expose ici l'importance de l'avis de celui-ci, lors d'une question concernant la peine de mort. Le *cadi* applique donc les « *fatwas* » ou les (sentences) de celui-ci. Guys semble trouver là ce qu'il appelle « *la source d'erreurs* » qui cause l'injustice, et favorise la corruption jusqu'à l'arbitraire. Pour lui, la confiance accordée au *mufti* ne fait qu'aggraver le problème, puisqu'il laisse courir les spoliateurs et légitime l'injustice, ce qui produit la perpétuation de la corruption.

Le consul dépeint le *mufti* comme une personne toute ordinaire, et absolument autoritaire. Le *mufti* sait maîtriser ses réponses aux demandes concernant les lois islamiques. Lamartine, pour sa part, le présente comme une personne qui a une influence indubitable et une autorité absolue qui dépasse dans son ampleur celle du *divan*. Dans un chapitre consacré aux conflits et aux chaos politiques qui suivent les réformes du sultan Mahomet II, et à l'époque où le sultan Soliman parvient au pouvoir, Lamartine évoque le rôle du *mufti* dans la transmission du trône de Mahomet

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁹ Guys, op.cit., p.152.

⁹⁵⁹ *Ibid.*

Il à Soliman, grâce à un décret ou (une fatwa), dans laquelle il dénonce la réforme. En outre, au sujet d'un drame terrible qui a touché un marchand, suite à une trahison de la part de son esclave, Lamartine note au sujet du mufti :

« Mustapha fait venir le mufti, et lui demande : « quelle peine mérite Zaïr, esclave d'un marchand de cette ville, qui lui a confié, pendant un voyage, son épouse, ses enfants, ses trésors : Zaïr a mis le trouble dans les affaires de son maître, il a tenté de séduire sa femme, il a dressé des embuches contre les enfants. Quelle peine mérite l'esclave Zaïr ? L'esclave Zaïr mérite la mort, écrit le mufti. Dieu sait le meilleur ! »⁹⁶²

Les avis des muftis sont littéralement appliqués. Dans une fatwa, le mufti peut prononcer ou non le peine de mort. Volney considère que la place du mufti équivaut à la place du pape dans la religion chrétienne. (Et cette équivalence est tout à fait péjorative sous sa plume).

La deuxième autorité religieuse est l'uléma. Pour Guys, les ulémas sont des « savants religieux »⁹⁶³. Il indique que ceux-ci sont très écoutés par la population. Leurs opinions sont prises en compte, dans les questions qui s'attachent à la promulgation d'une loi quelconque comme l'interdiction des tavernes par exemple, la présence des almées dans les bars, etc. Les ulémas se sont ainsi opposés à l'usage du café, sous prétexte que cette boisson est enivrante. Guys écrit à ce sujet que « l'opinion des ulémas trouva un puissant appui dans le pouvoir du temps, de sorte que les vendeurs de café furent maltraités, forcés de fermer leurs établissements et de supporter la perte. »⁹⁶⁴. Poujoulat, quant à lui, considère que les ulémas ont un pouvoir incontesté, argumentant sur le fait que les ulémas ont accusé Mehmet Ali d'impiété quand celui-ci a modifié les lois islamiques et introduit des lois européennes dans son Empire.

⁹⁶⁰ Lamartine, op.cit., p. 356.

⁹⁶¹ Guys, op.cit., p. 86.

⁹⁶² *Ibid.*, p.86.

L'imam constitue le troisième pouvoir religieux. D'après la hiérarchisation établie par les voyageurs, les imams détiennent les mosquées, d'où procède leur autorité. La place des imams dans la hiérarchie religieuse ressemble à celle des patriarches, comme le montre Guys qui constate que leur pouvoir est abusif et poussé jusqu'au fanatisme. Comme l'indique le voyageur, ils ont essayé eux aussi d'interdire le café. Mais, la plupart du temps, les voyageurs n'évoquent les imams que lorsqu'ils font mention des mosquées. Aussi l'image des imams reste liée à leur environnement, « l'espace religieux ». Guys note : « *En vous parlant des mosquées, je dois vous dire que ce sont des imams et des muezzins qui les desservent.* »⁹⁶⁵. Lamartine, lui-aussi, souligne que les mosquées constituent en même temps des lieux de prière et le foyer des imams. Il fait allusion à leur logement dans un tableau de mosquées pourvues de minarets : « *Ces mosquées se ressemblent toutes (...) elles sont précédées de grandes cours entourées de cloîtres, où sont les écoles et les logements des imams* »⁹⁶⁶.

La quatrième autorité religieuse est celle de muezzin qui, d'après Guys, est élu par les habitants. L'auteur précise que pour chaque quartier, il y a une mosquée et que pour chacune, on élit un muezzin. Les habitants des quartiers élisent leur muezzin, en fonction de ses connaissances de l'Islam. Mais, le muezzin ne sera officiellement reconnu qu'une fois que le cadi l'aura recommandé auprès de l'État.

Sur le plan religieux, les cheikhs sont considérés comme la cinquième autorité selon certains voyageurs, tel que Guys, qui paraît confondre les cheikhs religieux avec les cheikhs des tribus. Comme l'a précisé Lamartine, le cheikh ne représente aucune autorité religieuse, et il n'est, à vrai dire, qu'un chef de tribu, ou un représentant de l'autorité tribale, mais il n'a rien à voir avec la religion. Or, Guys affirme qu'il existe une catégorie de cheikhs religieux qui sont rattachés aux mosquées et qu'ils veillent à les desservir. Localement on les nomme, comme le consul l'indique : « *le saadi, le rifaï, et le kaderi* »⁹⁶⁷ ou « *el- tarik (des rues)* ». Guys indique que ces cheikhs sont souvent illettrés, et qu'ils sont affiliés aux autres cheikhs d'un rang plus élevé, et chargés de présider les assemblées des dévots : « *espèces de société qui se livrent à*

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p.103.

⁹⁶⁶ Lamartine, *op.cit.*, p.371.

⁹⁶⁷ Guys, *op.cit.*, p.103.

*l'exercice pieux appelé halket zeker (cercle commémoratif) »⁹⁶⁸. Quant à leurs autres fonctions, Guys souligne ici que ces religieux sont chargés d'accompagner les enfants circoncis, ainsi que ceux qui ont réussi à achever leur éducation coranique dans leurs cérémonies de réussite. Le consul évoque d'autres religieux, comme les *el korah* (lecteurs) qui apprennent le Coran aux enfants. Il fait mention également des derviches, fakihis, marabouts, qui mènent une vie d'ermite, tout comme les anachorètes dans la religion chrétienne. Dans cette catégorie de derviches, le consul met l'accent sur des derviches « *richement dotés* »⁹⁶⁹ qui possèdent des bien-fonds : ce sont les *tekkies*. D'après l'observation du consul, les autres derviches, comme les *bektachis* et les *karendelis*, sont tellement pauvres que l'on peut les voir mendier dans les rues d'Alep. L'auteur envisage l'écart flagrant entre les deux catégories de derviches comme une injustice.*

III.4.3- Les impôts.

Les impôts sont constamment considérés par les voyageurs, comme l'exemple le plus concret du « despotisme oriental ». Les impôts prélevés arbitrairement par les tyrans turcs ou prescrits par la religion, sur la population en général et sur les agriculteurs (les fellahs) en particulier, émeuvent les voyageurs et les conduisent à reprendre le procès du système politique ottoman. Les voyageurs ont toujours évoqué les conséquences d'un système fiscal mal géré et mal appliqué par les pachas. Les voyageurs expriment leur compassion pour les peuples accablés d'impôt. Ils constatent surtout que ces contributions ne cessent de s'élever. Volney souligne le fait que les impôts sont à l'origine des conflits de pouvoir, notamment en Syrie, qu'ils sont également l'arme redoutable de l'État pour assujettir la population et la faire taire. Mais, il est une chose qui tracasse les voyageurs : ce sont les impôts qui ne relèvent d'aucune loi écrite ou convenue. Ces « impositions » sont d'autant plus illégales

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 234.

qu'elles ne concernent qu'une catégorie particulière : la partie la plus fragile de la population, les « pauvres ouvriers et les commerçants ».

Les voyageurs dénombrent plusieurs types d'impôts. Volney établit un tableau des impôts très précis : Volney s'intéresse tout particulièrement à l'état économique, financier et fiscal de la Syrie. Le voyageur remarque que « *ce tribut varie selon que la nation sait se faire redouter* »⁹⁷⁰. Volney met l'accent sur les différents *miris* ou impôts. Il indique en tout premier lieu qu'il existe un miri qui se prélève sur les produits et les récoltes issus de l'agriculture comme le mûrier, les vignes et le coton. Le miri sur la culture, comme le signal Volney, est imposé à tout le monde sans distinction. Ainsi cheikhs et émirs sont concernés et ne bénéficient d'aucun privilège. A cet égard, Volney commente ironiquement : « (...) *l'on peut dire qu'ils contribuent aux fonds publics à raison de leur fortune.* »⁹⁷¹. Mais l'auteur note également que l'État prélève la dîme sur les troupeaux. Lamartine, quant à lui, estime exorbitant le fait que les pachas imposent arbitrairement des impôts qui font fuir la population. Il critique ici l'excès des taxes, notamment sur les non musulmans. Il note, au sujet des Maronites, qu'ils sont obligés de payer deux miris. Lamartine se solidarise ici avec ses coreligionnaires. Il dénonce ce fait en ces termes : « *ces impôts ne sont pas à comparer avec ce que nous payons en France ou en Angleterre. Ce n'est pas le taux de l'impôt, c'est son arbitraire, c'est son irrégularité qui opprime une nation.* »⁹⁷².

Volney, dans son tableau du despotisme des pachas, attire l'attention des lecteurs sur la ruse du pacha d'Alep qui, privé de la collecte des impôts, se dédommage en imposant une nouvelle contribution sur la population kurde et turkmène. La dîme est l'impôt qui suscite la plupart du temps la colère des bédouins, étant donné que leur activité principale est l'élevage des chameaux et des chevaux de race. Volney considère que le miri imposé par le gouvernement turc en Syrie est tellement abusif que la population est poussée, tantôt à quitter le village, tantôt à abandonner son métier. Il met la lumière, ensuite, sur les différentes ruses qu'emploie le gouvernement pour obtenir des augmentations d'impôts. S'ajoutent à ces « avanies » habituelles et à ces vexations du gouvernement, d'autres formes

⁹⁷⁰ Volney, op.cit., p. 433.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 434.

⁹⁷² Lamartine, op.cit., p. 567.

d'oppression comme la corvée, les contributions d'un genre nouveau (offrir l'herbe et l'orge pour les chevaux des pachas, dégager les routes, etc.).

Les voyageurs s'emploient à attirer l'attention sur les conséquences funestes qui résultent de ces pratiques injustes et de ces tracasseries que subit sans cesse la population. Parmi les conséquences qu'évoquent Volney et Lamartine, la déprédation, la dépopulation des villages et de là, la diminution du « numéraire » porté à Constantinople sont généralement mises en relief. Poujoulat, pour sa part, constate que l'excès du miri et des autres contributions pousse la population, et notamment les fellahs, à vendre leurs animaux pour payer les impôts. Cette situation conduit donc à la paupérisation des fellahs.

D'autres miris, comme celui que les non musulmans sont obligés de payer à l'Etat, en reconnaissance de son autorité, sont un sujet de débat entre les voyageurs. Volney note que cet impôt est fixé pour toujours puisqu'il relève d'un jugement religieux. Ce qui pousse le voyageur à s'en prendre encore une fois à la religion. Volney indique que : « *La même marche a lieu pour le Karadj des Chrétiens : la somme en ayant été fixée d'après un premier dénombrement, il faut toujours qu'elle se retrouve la même, quoique le nombre des têtes soit diminué* »⁹⁷³. L'auteur insiste sur le fait que cette capitation a régulièrement augmenté sur le territoire syrien. La capitation de Karadj imposée aux Chrétiens dresse les voyageurs contre le système de Hazné (la trésorerie générale) de l'Empire, qui, selon eux, cherche à s'enrichir au détriment de la population chrétienne et juive, celle-ci étant considérée comme la plus fortunée de la Syrie, du fait de ses activités commerciales. Volney se propose d'expliquer ce que représente cette capitation :

« (...)ils sont les seuls à supporter la capitation, dit karadj, dont le billet porte ces mots remarquables : *djazz-el-ras, c'est à dire (rachat) du coupement de la tête, par où l'on voit clairement à quel titre ils sont tolérés et gouvernés.* »⁹⁷⁴

⁹⁷³ Volney, op.cit., p. 274.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 266.

Ces contribuables non musulmans sont les seuls à devoir payer cette capitation. Le voyageur s'attache, par ailleurs, à préciser aux lecteurs, que *le karadj* forme presque « une régie » distincte du *hazné*⁹⁷⁵. Cependant, les Maronites et les Druzes en sont dispensés, du fait que leur territoire est « sous-affermé ». Chez Poujoulat, cette capitation a une dénomination un peu différente, (le karache), payée exclusivement par les non musulmans. Il précise que cette loi a été établie par Mahomet II et qu'on l'appelle en langue locale « ferdé »⁹⁷⁶. Or, Poujoulat explique ici que lors de la promulgation de ce décret, Mahomet II l'avait appliqué sur toute la population. Il note : « *cet impôt frappe les Musulmans comme les chrétiens ; il atteint chaque tête d'homme, à partir de l'âge de quatorze ans.* »⁹⁷⁷. Le voyageur aborde aussi la taxe territoriale qui s'élève, selon lui, à « 75 piastre (15 francs 75 centimes) »⁹⁷⁸.

C'est donc en des termes très négatifs que les voyageurs envisagent cette question des impôts en Syrie. Or, il ne faut pas oublier que les lois fiscales sont, avant tout, des lois ratifiées par l'autorité juridique et religieuse. Sans leur accord, le gouvernement se verrait incapable de légiférer sur les miris, ni même de les légitimer en face de la population. C'est exactement pour cette raison que les voyageurs mettent en accusation la justice et la religion pour collusion ouverte et arbitraire.

III.4.4-Une administration en voie de s'effondrer.

La situation administrative et politique intérieure de la province syrienne en particulier, et de l'Empire en général, est inquiétante. Guys déplore l'état général du pays et dénonce de plus les pratiques injustes de l'État qui mène inévitablement à sa chute. L'auteur d'*Un derviche algérien* rappelle que l'Empire ottoman est depuis longtemps « *en butte aux horreurs du plus affreux despotisme* »⁹⁷⁹, et que la fortune

⁹⁷⁵ Hazné : la trésorerie publique.

⁹⁷⁶ Poujoulat, op.cit., p. 338.

⁹⁷⁷ *Ibid.*

⁹⁷⁸ *Ibid.* 528.

⁹⁷⁹ Guys, op.cit., p.150.

attire les spoliateurs et attise la cupidité des pachas. Il ajoute que ces gouverneurs soudoient des espions à gages, qui les informent sur la situation des autres autorités et les engagent à leur tendre des pièges pour pouvoir s'emparer de leurs pouvoirs. Le consul recourt à un adage oriental pour dénoncer la corruption des pachas et insiste sur « *la fâcheuse conséquence* » que peut subir le peuple qui se laisse écraser par une « *odieuse administration* »⁹⁸⁰. Guys propose ainsi une leçon sur la religion et sur les conséquences du fatalisme : « *les gens suivent la religion des chefs.* »⁹⁸¹. Le procès du despotisme oriental s'accroît : « *ne dit-on pas également que le despotisme porte à l'exaspération, que l'arbitraire conseille l'injustice !* »⁹⁸².

Guys tout comme Volney, s'en prend à l'autorité politique ottomane. La Syrie demeure, selon lui, la province qui est restée attachée à ses vieilles coutumes, à ses anciens codes d'inspiration musulmane. Toutefois, loin de toute considération politique, la Syrie et son administration occupent une importance particulière aux yeux des voyageurs et ce, parce qu'elle a sauvé un système d'administration conforme à la jurisprudence islamique. Contrairement à Istanbul et au Caire qui ont accepté les réformes proposées par l'Europe pour remédier à leurs plaies, la Syrie a, de plus en plus, manifesté une sorte d'aversion envers l'introduction de codes européens, malgré le fait que les réformes l'ont sensiblement touchée sur différents plans. Les voyageurs semblent oublier dans ce procès de l'Islam, les responsabilités de l'empire ottoman déjà décadent. Quand Guys évoque la rébellion d'Alep contre l'État ottoman, et la résistance de sa population, il fait allusion au dévouement des Syriens à leur religion: « *Le gouvernement ottoman a-t-il donc sitôt oublié que la ville d'Alep a résisté longtemps à son autorité ? Qu'il n'y exerçait qu'un pouvoir nominal ?* »⁹⁸³. Pour conclure, l'administration en Syrie a été présentée dans les récits des voyageurs comme le maillon faible de l'Empire. C'est peut-être à partir de la Syrie que l'on peut envisager la perspective du démantèlement de l'Empire ottoman.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² *Ibid.*, p. 151

⁹⁸³ *Ibid.*, p.143.

III.4.5-Le concept de despotisme oriental.

Les récits des voyageurs du XIX^e siècle évoquent tous, en termes négatifs bien sûr, la question du despotisme oriental. Les tensions de 1860 confondent les opinions des voyageurs qui avaient déjà développé l'image d'un Orient despotique. Le corps expéditionnaire français débarque en Syrie, et est accompagné par des reporters-écrivains. Une vague de publications consacrées au Moyen-Orient va suivre. En conséquence, l'Orient apparaît non plus tant comme exotique mais comme foncièrement despotique. Cette image, nourrie par les récits des voyageurs, reste ancrée dans l'imaginaire occidental jusqu'aujourd'hui. Le pittoresque oriental se double désormais d'une charge tragique et sanglante puisque de nouvelles œuvres ne manquent pas d'ajouter aux ouvrages précédents, quelques pages sur les massacres, les persécutions et l'injustice pratiquée à l'égard des minorités. Les ouvrages qui précèdent les événements sanglants de 1860 plaident en faveur de l'intervention des troupes militaires françaises pour anticiper de scandaleux cataclysmes et mettre un terme aux troubles politiques qui, en visant les Maronites et les Arméniens, persécutés par la majorité musulmane, introduisent le chaos dans le pays.

Il est à remarquer qu'après ces événements, des ouvrages d'inspiration polémique et de but extra-littéraire, voient le jour : Poujoulat publie, à son retour de Syrie où il a accompagné l'expédition française, *La Vérité sur la Syrie*⁹⁸⁴. Lamartine, avant les événements, publie *l'Histoire de la Turquie*⁹⁸⁵, dans laquelle il prévoit le drame et appelle la France à occuper ces pays et à donner le pouvoir aux Maronites. Volney, quant à lui, anticipe ces événements dans ses *Considérations sur la Guerre actuelle des Turcs*⁹⁸⁶. Le prince d'Orléans rédige ses cahiers de souvenirs pendant son séjour militaire à Damas et au Liban. Il faisait partie du corps expéditionnaire et était à la tête d'un régiment qui veillait à rétablir l'ordre, et à protéger les Chrétiens du Levant. Les voyageurs, par ces nouvelles œuvres, vont donc contribuer à l'inflexion politique négative des regards sur l'Orient.

⁹⁸⁴ Poujoulat. *La vérité sur la Syrie*. Gaume Frères et J. Duprey Editeurs, Paris, 1861.

⁹⁸⁵ Lamartine, *Histoire de La Turquie*, 1853-1854.

⁹⁸⁶ Volney, *Œuvres Complètes* : Nouvelle édition, Paris, 1821.

La position *a priori* anti-ottomane, élaborée par des philosophes comme Volney et Montesquieu, a été largement partagée par les voyageurs du XIX^e siècle et même complétée par l'ensemble des travaux réalisés tout au long du XIX^e siècle. Ainsi, voyageurs scientifiques, philosophes, consuls, journalistes ou même poètes, se sont presque tous impliqués dans l'élaboration et la circulation des clichés et des idées reçues sur la Syrie et sur le système turc en Syrie perçu comme une tyrannie globale.

Les voyageurs contribuent ainsi avec leurs écrits, directement ou indirectement, à pérenniser la vision du « despotisme oriental » élaborée par leurs prédécesseurs et relayée dans un premier temps par Volney. Celui-ci, à peine arrivé en Syrie en 1783, dénonçait la misère dont il rendait aussitôt responsables les Turcs. Les autres voyageurs ont presque tous repris le concept de despotisme oriental et ont approuvé dans leurs récits l'auteur du *Voyage en Égypte et en Syrie*.

Guys, quant à lui, ayant passé de nombreuses années en Syrie, porte un regard très critique sur le système politique et l'administration de la Syrie dont il dénonce non seulement l'arbitraire et la brutalité, mais aussi, les mœurs des dirigeants qu'il juge corrompues.

C'est donc dans ce contexte anti-ottoman et anti-islamique que la vague d'hostilité des voyageurs touche, de loin ou de près, la province de Syrie, sachant que cette province s'est révélée la plus intransigeante parmi les nombreuses provinces ottomanes. Ces critiques à l'égard de l'État ottoman et de l'exercice du pouvoir turc en Syrie sont liées le plus souvent (à l'exception de Volney) aux sentiments chrétiens des voyageurs. Dans cette perspective extra-littéraire, on se trouve confronté à un discours à dominante anti-islamique omniprésent chez les élites françaises. Arrivé à Damas, de Vogüé reprend les mêmes lieux communs hostiles. Il condamne l'autorité locale qui autorise les discriminations religieuses contre les Chrétiens. C'est en chrétien qu'il condamne le « despotisme oriental » en Syrie.

Les conséquences du despotisme sont particulièrement évoquées par Volney qui suggère que la dépopulation des villages est un des effets directs de la tyrannie. A cela s'ajoute la stérilité des terres, qui est également pour lui un résultat du « despotisme oriental ».

Enfin, *la barbarie* du pouvoir se manifeste par différents biais : les voyageurs évoquent, à titre d'exemple, les impôts, le port obligatoire des vêtements, et les restrictions des manifestations religieuses dans les églises ou les temples. Un autre

type de *barbarie* se manifeste par l'intermédiaire de la population, comme le montrent les voyageurs, quand les fanatiques musulmans s'en prennent aux Chrétiens.

La barbarie des janissaires turcs et leur présence permanente au Levant deviennent un véritable leitmotiv du *Voyage en Syrie*. L'occasion est donnée aux voyageurs de critiquer à haute voix cette barbarie pour réclamer la justice en appelant la France à intervenir.

CONCLUSION

Conclusion.

Au terme de cette étude qui s'est articulée autour de l'espace, des mœurs et de la sphère politico-religieuse (trois des thématiques qui nous ont semblé prédominer dans les relations des voyageurs) nous souhaiterions, pour conclure, rappeler les éléments qu'il importe de retenir pour comprendre les particularités des représentations de la Syrie dans les récits de voyage du XIX^e siècle.

D'une manière générale, on comprend que l'espace syrien évoque aux voyageurs des souvenirs ancestraux et leur rappelle un passé aussi bien religieux qu'historique parfois très proche. Par là-même, la Syrie, exotique, mythique ou pittoresque, a représenté un intérêt tout particulier pour les voyageurs-écrivains, les touristes et les scientifiques en quête d'exotisme et d'un retour aux sources.

Au-delà de cet attrait général et partagé, nous souhaitons commencer par rappeler les diverses motivations du départ et de l'écriture du récit de voyage des écrivains-voyageurs que nous venons d'étudier. En effet, les récits du début du XIX^e siècle varient selon l'objectif et la destination ou le type de voyage et on assiste à une émergence prépondérante des récits à multiples vocations. Cependant, et malgré leur diversité, on constate qu'ils aboutissent à un ensemble relativement homogène et répétitif.

Les voyageurs, de Volney à Barrès, en passant par Chateaubriand, Lamartine et de Vogüé, ont accordé la plus grande importance à la représentation de l'inconnu et à celle de l'Autre. Cet intérêt a été à l'origine de leur élan vers l'Orient. D'autres ont vu dans la Syrie un retour au berceau des religions révélées ou un pèlerinage sacré à la redécouverte des souvenirs bibliques. Pour d'autres encore, il s'agissait avant tout de fuir l'atmosphère d'une France très instable politiquement au XIX^e siècle.

Du *Voyage en Égypte et en Syrie* de Volney (1787) à l'*Enquête aux pays du Levant* de Maurice Barrès (1901), transparaissent, à la fois, une motivation personnelle et une volonté d'objectivité affichée. Si pour Lamartine le voyage correspond à une formation spirituelle ou chez Volney, à une construction intellectuelle, chez d'autres écrivains-voyageurs, comme Poujoulat, le voyage est une occasion de se faire connaître dans les milieux littéraires. Chez le prince d'Orléans

l'impératif de la mission militaire s'impose. Chez Barrès, qui prétend avoir « une âme orientale », le voyage est la fois un pèlerinage et un retour vers les origines, sur les traces des aïeux. Chez de Vogüé, enfin, la relation du voyage en Orient est une sorte de pérégrination intellectuelle et parfois sensuelle. Cependant, il est à signaler que les sujets extra-littéraires sont bien plus présents dans son récit que dans ceux des autres voyageurs.

Comme nous l'avons vu précédemment, les voyageurs, issus de différents courants littéraires (romantiques, symbolistes) ou philosophique (idéologues, positivistes), ont tous montré un intérêt particulier pour le voyage en Syrie qui s'est articulé autour de perspectives diverses. La dimension touristique relève bien souvent d'une démarche initiatique : le voyage en Syrie est souvent un premier voyage en Orient. Quant à la dimension religieuse, elle relève d'une aspiration à un retour aux sources, au berceau des croyances, là où le rêve et le palpable, l'illusion, le fantasme et le concret s'entrecroisent. En tout cela, le voyage en Orient, et en Syrie pour ce qui nous occupe, correspond clairement à un projet intime et personnel.

Toutefois, il est important de noter que le thème du *Voyage en Orient* a connu une certaine saturation dans la littérature du milieu du XIX^e siècle. De fait, les voyageurs en Syrie, qu'ils soient romantiques ou symbolistes, scientifiques ou poètes, se sont attachés à se munir d'informations concernant ce pays avant de partir. Les informations qu'ils se procurent auprès de leurs prédécesseurs, concernent systématiquement les mêmes lieux et sont communément reçues, reprises et rediffusées. C'est pourquoi les récits de voyage paraissent globalement répétitifs. Par ailleurs, comme nous l'avons constaté au cours de notre étude des récits de voyage, les voyageurs-écrivains se réfèrent, sans cesse et d'une manière évidente, à leurs pairs. Faisant ainsi appel les uns aux autres, on comprend que les images qu'ils proposent, apparaissent de manière récurrente. Les innovations sont donc de moins en moins notables et le voyage apparaît ainsi pour une part pré-écrit. Voyager, c'est souvent vérifier les informations des contemporains et des prédécesseurs. En effet, certaines descriptions viennent rectifier des *a priori* antérieurs quand d'autres ne font que les confirmer.

Par ailleurs, la question de la destination ou de l'itinéraire se révèle problématique puisque le voyage en Orient semble invariablement s'ouvrir sur un départ impromptu, (particulièrement lorsqu'il s'agit de fuir l'atmosphère politique de

la France) et sans destination précise. Pourtant, la Terre Sainte attire plus les voyageurs que le tourisme en Orient, en son sens le plus large. Or, nous nous sommes également rendus compte que, vers le XIX^e siècle, les itinéraires en Syrie varient peu et se ressemblent beaucoup chez tous les voyageurs : ceux-ci rendent compte des mêmes villes et des mêmes sites historiques (ce qui a contribué à donner une certaine cohérence à notre corpus). Le voyage de Guys, quant à lui, s'apparente plus à un séjour et à une immersion culturelle dans la ville d'Alep, qu'à un périple itinérant.

Au demeurant, les récits les plus courants et les plus connus sont ceux qui se réclament du vécu de l'expérience et de l'objectivité du savoir. Mais ces relations de voyage, tout comme les récits des siècles précédents qui ont constitué une véritable matière de référence pour les voyageurs du XIX^e siècle, donnent forme au récit de voyage et modèlent le genre. Ils permettront en effet de bien définir ce genre littéraire globalement, d'en structurer les conceptions et contribueront enfin à définir les normes et modèles du récit. Cependant, il faut rappeler que les voyageurs du XIX^e siècle, notamment ceux de la première moitié du siècle, font constamment appel à ceux du XVIII^e siècle. Cette chaîne de garants référentiels superposés de siècle en siècle, a établi les normes du récit et, a, en même temps, cimenté les clichés et les lieux communs sur l'Orient en général et la Syrie en particulier.

Ainsi certains voyageurs ont avant tout véhiculé des images qui procèdent d'une vision eurocentriste. Il semble qu'il leur ait été difficile de se faire à l'idée que cette terre, matrice des civilisations antiques classiques ou bibliques à la fois, demeure entre des mains qu'ils estiment étrangères⁹⁸⁷.

Les voyageurs cependant retrouvent parfois en Syrie les traces et marques de leur propre passé : ils y vont, non seulement, pour découvrir la civilisation orientale, la culture de la Syrie et ses paysages, mais aussi, pour marcher sur les traces de leurs aïeux.

Beaucoup de voyageurs prétendent proposer dans leurs récits un retour vers les civilisations ancestrales qui ont contribué à établir les fondements religieux de « nos » civilisations d'aujourd'hui. Ces voyageurs ont des affinités religieuses avec la Syrie

⁹⁸⁷ Pierre Rajotte, *Le voyage et ses récits au XX^e siècle*, Québec : Éd., Nota bene ; [Paris] : [DNM diff.], 2005.

dans la mesure où leur dépaysement en ce pays, ou plus largement en Orient, tient avant tout à leur recherche des souvenirs, de leur propre passé.

Ainsi l'image de la Syrie du XIX^e siècle qui se dégage des récits de voyage doit beaucoup à « l'imaginaire collectif » occidental non seulement du XIX^e siècle, mais aussi des siècles précédents.

Au XIX^e siècle, l'engouement pour le voyage, pour la recherche du pittoresque et pour le mysticisme, s'affirme notamment dans des écrits exaltant le mystère de la Syrie, tels que *Voyage en Orient* de Lamartine.

Les descriptions de l'espace semblent d'emblée très denses. Or, avant de s'intéresser aux descriptions plus détaillées des lieux de l'espace syrien, il importe de souligner que les thèmes spatiaux demeurent choisis et sélectionnés par les voyageurs eux-mêmes, souvent d'après leurs prédécesseurs : là encore, il en résulte une reproduction d'images et de thèmes sensiblement identiques.

La description des paysages tient une place prépondérante dans le récit de voyage, et les voyageurs restituent plus ou moins fidèlement l'espace visité. Les villes et leurs aspects originaires, le désert et son silence, la mer et son agitation, les montagnes et leurs escarpements, tous ces éléments donnent lieu à d'amples descriptions. En contrepartie, certaines descriptions se réduisent à quelques images sélectionnées par les voyageurs ou par leurs prédécesseurs.

Nous espérons avoir mis en évidence le fait que la représentation de l'espace syrien, par delà la thématique de l'altérité topologique, semble aussi répondre aux impératifs esthétiques du récit de voyage et qu'à maintes reprises, elle a servi avant tout de décor pour le déroulement des aventures des voyageurs.

Une constante, qui se remarque aisément, concerne l'ambiguïté de ses descriptions. La nature syrienne s'y dévoile en effet à la fois pittoresque et hostile. La plupart des voyageurs insistent sur la topographie syrienne difficile à parcourir. Volney considère la Syrie comme un espace hétérogène marqué par une altérité atmosphérique changeante qui ne facilite pas les déplacements des voyageurs. Les périples présentent nombre de difficultés comme le soulignent les voyageurs dans leurs récits : l'ascension des montagnes, la traversée implacable du désert et le climat

changeant. Toutefois, cela n'empêche pas, bien au contraire, les voyageurs d'admirer l'espace syrien et de se déclarer fascinés par ses paysages.

Il semble que les voyageurs aient recours à des stratégies diverses pour rendre compte des difficultés rencontrées au cours de leurs périples. Certains d'entre eux ont tendance à évoquer prioritairement la volupté que procure une nature différente et sauvage ; d'autres préfèrent envisager cette nature comme hostile en soulignant les difficultés des routes et du transport, en insistant sur la dimension sauvage de la nature. Les paysages syriens constituent par là même une source d'inspiration pour les écrivains-voyageurs romantiques.

Mais, comme nous l'avons signalé plus haut, les voyageurs, pour rendre compte des paysages, des lieux et des villes, et peut-être aussi pour se rassurer face à leur étrangeté, ont constamment recours aux écrits antérieurs. C'est ce qu'affirme Pierre Rajotte : « *Chacun retrouve le souvenir d'une œuvre littéraire et marche dans les traces des voyageurs illustres qui l'ont précédé* »⁹⁸⁸.

L'ambiguïté à l'égard des paysages se retrouve dans les descriptions des sites historiques visités. Comme nous avons tenté de le montrer dans cette étude, les monuments ne sont pas admirés seulement pour ce qu'ils sont mais aussi pour ce qu'ils rappellent : ils constituent prioritairement des lieux de mémoire.

En quête des vestiges, des monuments et des traces, les voyageurs semblent choqués et déçus par la désolation de ces lieux : isolement et arasement des ruines voire disparition des traces bibliques. Si les voyageurs, d'abord impressionnés par la magie des lieux, semblent déçus à la vue des ruines, notamment de celles de Palmyre, c'est moins parce que ces lieux sont négligés ou peu entretenus que parce qu'ils leur rappellent un passé antique et chrétien prestigieux qui semble perdu ou en voie de disparaître. La réalité s'impose, le mirage se dévoile et le rêve s'évanouit.

Le désir de retrouver ces lieux dans leur intégrité les pousse parfois à les replacer dans le passé pour éviter la réalité décevante du présent : retrouver des lieux conformes à un passé idéalisé suscite le besoin de les réinstaller dans un temps mythique. C'est notamment ce qui se passe pour Palmyre et pour sa fondatrice légendaire Zénobie. Face à un état des lieux décevant, les voyageurs préfèrent

⁹⁸⁸ Pierre Rajotte, Article, *Rendre l'espace lisible*, (texte disponible sur internet.), université de Québec, p.137.

s'attarder sur les souvenirs bibliques, en oubliant le présent et remontant au temps de la gloire de leurs aïeux. Ce hiatus entre l'espace réel et les souvenirs associés à un passé prestigieux, résulte, chez les voyageurs, d'une grande déception et donne lieu à l'articulation des descriptions de l'espace et du discours historique.

En outre, il faut noter que les voyageurs procèdent globalement d'une vision sélective quant à la représentation de ces espaces marqués par l'histoire. À Alep, les voyageurs visitent systématiquement la citadelle d'Alep, après quoi ils errent dans les bazars où ils dépeignent soigneusement les débris des caravansérails abandonnés, insistant sur la négligence des autorités présentes et rappelant au lecteur le passé glorieux de cette ville. Damas, quant à elle, est réputée pour ses jardins, ses bazars et sa cité historique. Or les voyageurs semblent prioritairement sensibles à la saleté des rues ou même aux impressionnantes séparations entre les quartiers riches et les quartiers pauvres, sans évoquer plus largement ce que cette ville pourrait leur offrir en terme de richesses culturelles et architecturales.

Derrière ce choix des évocations, transparait un penchant particulier pour dénoncer le présent et exalter le passé.

Guidés à la fois par les traces de l'histoire et par la mémoire, les voyageurs élaborent des images où la réalité et l'imaginaire se mêlent souvent étroitement. Interviennent aussi les chaînes de référents antérieurs évoqués dans les récits. Le cas de Barrès est exemplaire. Tout au long de son voyage, il ne cesse d'appuyer ses observations sur celles de ses prédécesseurs. Arrivé au Temple du Soleil, Barrès se rappelle ce qu'a dit Damascius : « *Je voudrais pouvoir dire comme Damascius : « J'ai vu le bétyle volant dans le ciel »*⁹⁸⁹. Il envie le marquis de Vogüé « *d'en avoir découvert un à Oumm-El-Djamail.* ». Un passage dans les villes de Damas, de Hama, d'Alep et Homs, lui rappelle Les *Chroniques Italiennes* de Stendhal.⁹⁹⁰

À la lecture des textes des voyageurs, on ne peut s'empêcher de constater la présence de lieux communs, enrichis, infléchis par la singularité du regard de chaque écrivain-voyageur.

⁹⁸⁹ Barrès, *Une enquête aux pays du Levant*, p. 9.

⁹⁹⁰ Henry Beyle, *Les Chroniques Italiennes*, Paris, éd., Michel-Lévy frères, 1855.

Dans la multiplication des voyageurs en Syrie au XIX^e siècle, les périple se concentrent sur les principales villes syriennes comme Damas, Alep, Homs, Hama, et parfois Lattaquié. L’imaginaire des voyageurs s’articule autour de ces grandes villes, dont les descriptions semblent se reproduire dans une sorte d’unanimité : les tableaux engendrent et accumulent une certaine récurrence de clichés dans l’imaginaire collectif des voyageurs. De Volney à Barrès, nous sommes conduits à constater des leitmotives à propos de l’ensemble de ces villes, (la foule bigarrée dans les bazars remplis de Bédouins, les parfums de café et de pain...) et qui confirment à nouveau notre constat quant à l’intertextualité des récits de voyage.

Cependant, les descriptions des villes font l’objet d’un traitement particulier qui consiste dans la comparaison incessante des villes syriennes aux villes françaises : ce procédé nous semble viser à faciliter l’assimilation de l’inconnu (les villes syriennes) au connu (les villes françaises) par les lecteurs français.

Pour Barrès, le pittoresque de la Syrie, notamment celui de Damas, se fonde sur un état primitif et brut dépourvu de toute modernité et de tout occidentalisme. Ce sentiment d’exotisme naît et se conforte par la recherche de son antinomie et de son opposé. Après avoir livré une série de tableaux pittoresques, Barrès conclut en ces termes assez désinvoltes :

*« J’aime cette vie appauvrie, plus simple, où l’offre d’une cigarette, d’une tasse de café, un compliment écouté et jamais interrompu, sont de petites joies ; cette vie, où l’on jouit des détails, des minimes agréments, des délicatesses, où l’on regarde indéfiniment un rosier, un rossignol se détacher sur le néant. Quel repos pour l’esprit, quel aimable ralentissement des fièvres trépidantes de notre industrialisme ! ».*⁹⁹¹

D’autres comparaisons ont cours et révèlent un émerveillement des voyageurs devant la ville syrienne : ainsi le prince d’Orléans, dans son désir de « dévoiler l’Orient », assimile la beauté de Damas à celle de ses femmes.

Parfois les descriptions paraissent fusionnelles et mettent à jour une image plus globale. Ce procédé conduit à réfléchir à la manière dont les voyageurs

⁹⁹¹ Barrès, op.cit., p. 144.

envisagent la réalité selon différents points de vue. Ainsi ces images hétéroclites, qui se complètent et varient de la sensualité au pittoresque, constituent dans l'imaginaire collectif des voyageurs, l'image globale de la ville de Damas, dépeinte sous la plume des ses visiteurs.

Il va sans dire que l'engouement pour l'art architectural arabe est lui aussi indéniable. Les voyageurs apprécient les différents aspects des villes syriennes, notamment leurs constructions anciennes, leur architecture et leurs arts décoratifs. Pour reprendre les mots de J.M. Moura, « *la description ornementale est, on le voit, dégagée de tout souci de vraisemblance. En véritable topos, elle se conforme uniquement à des règles narratives génériques.* »⁹⁹². Les descriptions des institutions et des monuments patrimoniaux syriens servent ainsi d'opérateurs esthétiques que les voyageurs mettent au service de leurs ouvrages, comme ils ont pu le faire avec les paysages accidentés de la Syrie.

D'autre part, le pittoresque de la Syrie est exalté dans ses différents aspects, dans un foisonnement de détails, de couleurs et de scènes (parfums du café et d'encens, bruit des bazars, mouvement des caravanes...). Ainsi les écrivains-voyageurs rendent-ils compte d'une Syrie à la fois harmonieuse et disparate, dans la reproduction des mêmes scènes et des mêmes descriptions. L'esthétique et le pittoresque surtout architectural deviennent un thème majeur pour les voyageurs romantiques qui s'investissent dans l'élaboration de tableaux conformes à cette école.

Bien sûr, ces similitudes que nous relevons peuvent être nuancées, tant cette littérature qui se revendique du témoignage personnel peut se nourrir de l'expérience vécue et de la sensibilité de chacun. Là où chaque voyageur autonome façonne et produit des tableaux divergents et variés, en mêlant ses propres sentiments aux souvenirs de ses lectures, le stéréotype et le cliché peuvent se teinter de réflexions personnelles. L'on trouve d'ailleurs des descriptions paradoxales et les tableaux sont loin d'être univoques : le charme pittoresque des villes se mêle à l'image de la pauvreté et de la misère, image itérative qui remonte aux siècles précédents. Certains, comme Barrès expriment leur indignation en regard de l'émergence des aspects exogènes et urbains conformes à un archétype européen. D'autres, comme Guys

⁹⁹² Jean -Marc Moura, *Lire l'Exotisme*, édition DUNOD, Paris, 1992, ch., *Écriture de l'Exotisme*, p.116.

critiquent plutôt la situation des institutions dont les ornements artistiques sont en état de négligence.

Pour rendre plus concret un monde relativement nouveau, les voyageurs choisissent des destinations plus ou moins connues. Nous avons remarqué l'émergence de quelques descriptions de bourgades moins connues que d'autres. Et pour rendre compte de l'espace inconnu, les voyageurs l'abordent sous l'angle romantique ou en insistant sur des aspects plus ou moins négatifs et réducteurs : la pauvreté, la saleté et la présence des animaux. Quoi qu'il en soit, l'espace paysan n'occupe pas une grande importance ni dans leurs destinations ni dans leurs écrits.

Guys, quant à lui, adopte une autre stratégie de comparaison : celle de l'anachronisme. Il appréhende l'espace syrien à l'aide de comparaisons temporelles, c'est-à-dire qu'il compare la situation actuelle d'une ville à sa situation dans un temps plus anciens, pour rendre l'altérité à la fois spatiale et temporelle. A Alep, le consul, dans un style narratif unique, met en parallèle la situation commerciale et même architecturale de la ville d'Alep avec celle du passé où le commerce et l'art architectural étaient à leur apogée, et ce, pour dénoncer les responsables directs, selon lui, de cette situation : le gouvernement et les religieux. Ceci rappelle ce que Rajotte, dans son article *Rendre l'espace lisible*, explique du déplacement dans l'espace qui « *laisse souvent place à un voyage dans le temps, à la rencontre d'un monde qui n'existe plus* »⁹⁹³.

On le voit, les descriptions des villes, elles aussi, se ressemblent mais varient, selon les auteurs et les préjugés acquis au fil des lectures de leurs prédécesseurs. Certaines descriptions viennent rectifier des *a priori* antérieurs, d'autres ne font que les confirmer. L'accent est, de fait, mis sur la conformité des descriptions traditionnelles des précédents voyageurs, plus rarement sur leur non-conformité. Le référent culturel joue donc un rôle important dans la constitution des tableaux urbains. Il ne s'agit plus là de décrire les lieux, mais de les imaginer à travers divers référents livresques ou, comme on l'a dit, dans un but esthétique qui vise avant tout à charmer le lecteur, sans souci d'objectivité.

Cependant, il faut rendre hommage à certaines descriptions plus rigoureuses

⁹⁹³ Pierre Rajotte, op.cit., p. 131.

dans lesquelles les stéréotypes et les préoccupations littéraires n'entachent pas la démarche scientifique, ou la volonté objective.

En ce qui concerne les villes et les habitats, leur diversité et leur style spécifique de construction, ont suscité la curiosité des voyageurs et souvent retenu toute leur attention. Les voyageurs rédigent des monographies consacrées à des villes et/ou des quartiers, en particulier ceux des centres des villes syriennes, comme pour l'ancienne ville de Damas et celle d'Alep. Leurs enquêtes face au modèle d'habitat et de répartition des quartiers relèvent ici d'une démarche tout à la fois sociologique, anthropologique et ethnologique. Ils dépeignent les maisons traditionnelles et leurs constructions et, ce faisant, s'intéressent aux façons de vivre, à la construction de la société, à la sociabilité, etc. Ils montrent par ailleurs ce que ces habitats doivent à l'art islamique, comme style unique, sans omettre de fournir des repères permettant de mieux saisir la part de l'héritage du style romain.

Au delà de l'espace géographique (traité comme *décor* exotique et pittoresque) que représentent certains lieux syriens, reliefs, villes, espace antique ou lieux sacrés offrent avant tout aux voyageurs la chance d'élargir leurs connaissances en matière d'histoire et d'ethnographie. L'archéologie est, à ce titre, l'un des thèmes les plus appréciés des voyageurs. Les voyageurs archéologues se sont adonnés à la visite des sites antiques et historiques et à l'art architectural antique de la Syrie. Aussi l'histoire de ce pays et de son peuple représente-t-elle un intérêt privilégié pour les voyageurs : les châteaux des Assassins, par exemple, évoquent un passé de gloire pour la chrétienté.

Pourtant, l'espace réel parcouru se révèle parfois un alibi à travers lequel les voyageurs pèlerins visent à reconstituer des réminiscences chrétiennes. Leurs textes montrent clairement que les voyageurs cherchent, avant tout, dans leurs excursions, des fragments et des résidus d'un passé enseveli à l'intérieur de ces châteaux. Les peuples qui occupent ces contrées ne semblent pas présenter autant d'intérêt que les lieux mêmes. Que sont devenus les descendants des Assassins ? Que cherchait Barrès chez les Ismaéliens et les Druzes ? N'est-ce pas une enquête, comme le laisse entendre son titre, dans les pays du Levant dont les châteaux conservent jusqu'à présent des traces des Croisades et des réminiscences ancestrales ?

Mais ce procédé de l'exploration de l'espace en quête des traces du passé réduit le champ de leurs investigations à quelques lieux disparates et sélectifs qui

constituent dans l'imaginaire collectif un intérêt préalable et préétabli correspondant aux Écritures bibliques ou aux clichés historiques. Du coup, le lecteur ne connaîtra de cette contrée que ce que lui proposent les voyageurs et se verra ainsi borné à quelques descriptions qui peuvent être plus ou moins authentiques. Au demeurant, l'excès de descriptions des lieux saints trahit les partis pris des voyageurs comme il renseigne le lecteur.

Les descriptions de l'espace auxquelles nous avons consacré la première partie de notre thèse ont dévoilé la fascination de la plupart des voyageurs pour l'altérité et les spécificités du paysage que leur offre la Syrie, malgré la dépréciation de certains d'entre eux en raison de la nature sauvage qui caractérise ce pays. Par ailleurs, la préoccupation littéraire et l'obsession, chez certains, de la quête des vestiges chrétiens rendent la représentation de l'espace syrien bien partielle, quand elle n'est pas falsifiée pour les besoins de l'esthétique et du lectorat.

Nous avons constaté la prédominance constante du Moi dans le récit du XIX^e siècle comme empreinte des aventures personnelles. En cela, le récit de voyage rend compte plus souvent des aventures du voyageur que des pays visités. Il n'empêche que les voyageurs qui prétendent avoir vécu dans la société syrienne, rendent compte des mœurs et des traditions syriennes.

Plus que de simples études sociologiques et ethnographiques, les études des mœurs et des peuples syriens constituent dans les récits des voyageurs le principal élément de leurs investigations scientifiques en Syrie. Quelles que soient leurs préoccupations, nous avons vu que les voyageurs du XIX^e siècle ont accordé aux études des mœurs de la Syrie, une part importante de leurs récits. Ils rendent compte ainsi des différents aspects ethniques de cette contrée. Leur intérêt ne se cantonne pas seulement à l'état topographique du pays, mais ils cherchent à approfondir leurs connaissances, en tentant de caractériser les us et coutumes de la population. Ils prennent note des traditions et coutumes syriennes, mentionnent des événements et des fêtes, rapportent des anecdotes, des contes variés, et abordent des questions diverses, telles que la question de la superstition ou de la religion.

Pour ce faire, les voyageurs prennent la position d'observateurs devant la variété de ces phénomènes socioculturels, et privilégient les particularismes et

l'étrangeté de certaines traditions qui sont autant de thèmes exotiques à développer afin de divertir ou d'aiguiser la curiosité de leurs lecteurs. Pendant les fêtes, par exemple, les voyageurs aiment prendre note de la variété des couleurs, des vêtements et des styles typiquement orientaux.

Cependant, ces études de mœurs sont toujours plus ou moins empreintes de jugements, et nous avons montré que les voyageurs ont tendance à s'intéresser plus particulièrement à l'étrangeté des coutumes et des événements qui les indisposent. Ils vont jusqu'à juger la manière de saluer⁹⁹⁴ et de s'échanger des paroles chez les Syriens. Plusieurs dénoncent le harcèlement qu'ils subissent dès leur arrivée à Damas, par des habitants à l'esprit mercantile. Ils sont nombreux à déplorer ouvertement, à l'instar du prince d'Orléans, l'aspect grouillant et bruyant, le brouhaha de la foule.

Les voyageurs révèlent donc leur désappointement quand ils constatent la curiosité des Syriens, qui, à la vue des étrangers, s'empressent de les examiner ou de leur proposer des objets. Il semble donc que la curiosité des indigènes gêne les voyageurs. Le regard sur le regard est mal perçu et se conjugue avec les préjugés. Et pourtant, nous avons souhaité souligner le fait que les voyageurs s'attachent eux-mêmes à tout voir et à tout examiner (tel Lamartine et ses regards insistants lors d'une cérémonie de mariage) sans se demander si leur regard peut ou non gêner les habitants.

De toute évidence, dans ces études de mœurs, et dans la démarche même du récit de voyage, tout est question de regard, et c'est ce qui nous a intéressé ici.

L'ensemble des tableaux à l'aide desquels les voyageurs ont conçu l'image de la Syrie constitue donc une façon commode de circonscrire et de réduire cet « inconnu » au connu et de familiariser ainsi le lecteur européen à l'Orient. Les voyageurs du XIX^e siècle ont renforcé cette image et l'ont d'ailleurs réduite à quelques qualificatifs censés définir l'Arabe syrien comme un objet à définir en soi. Ainsi, on a pu entrevoir des adjectifs devenir caractéristiques de l'arabe, du musulman, du chrétien, du juif et du bédouin syriens (pour mémoire, le bédouin serait voleur, pilleur et pathétique ; le syrien, (fellah) menteur, escroc et hypocrite ; l'arabe citadin, fanatique, fataliste et paresseux...). La manière de représenter les Syriens chez Volney nous renvoie à la réflexion pertinente de Juan Goytisolo qui met

⁹⁹⁴ Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, p. 3.

l'accent, dans *Chroniques Sarrasines*, sur le vocabulaire utilisé par les voyageurs quant à la description de l'Arabe : « *L'image de l'Arabe, du Turc, du Mongol, sanguinaire, cruel, destructeur, animé d'irrésistibles désirs de conquêtes...* »⁹⁹⁵.

Ces adjectifs attribués aux Syriens relèvent d'une vision plus globale : celle de l'infériorité de l'homme arabe par rapport à l'homme occidental. Les arguments qu'avance Volney sont évidents. L'inégalité des races, affirmée par un bon nombre de voyageurs, s'accompagne d'un eurocentrisme puissant et apparaît dans plusieurs indices textuels que nous avons évoqués au cours de la deuxième partie. Contrairement donc à l'homme européen, le Syrien apparaît comme un être impie, fanatique, fourbe qui agit instinctivement par traditions et obligations religieuses. Volney se prête sans doute le mieux à ces dépréciations douteuses, mais rappelons aussi que pour d'autres, la sauvagerie des Syriens côtoie leur gentillesse, et que selon Lamartine, le Syrien est une personne, noble et chevaleresque, dont on apprécie l'hospitalité naïve (Guys, notamment). S'agissant des mœurs, et compte tenu des descriptions des voyageurs, les Syriens musulmans apparaissent, à ce propos, comme un peuple sans identité constante, avec des caractéristiques individuelles très variables.

En tout état de cause, il nous a semblé que les Syriens (Musulmans, Chrétiens et Juifs) restent prisonniers des stéréotypes. L'image des Syriens oscille ainsi entre l'intolérance et la piété, la cruauté et l'hospitalité. À l'instar des descriptions proposées par leurs prédécesseurs, les voyageurs du XIX^e siècle semblent témoigner de certaines inexactitudes et en ont ajouté de nouvelles. L'intérêt est sans doute porté sur des traits et des détails vestimentaires et physiques qui pourraient, selon eux, déterminer chaque groupe social. Ces tableaux restent néanmoins aléatoires, ils peuvent ou non être conformes à la réalité. Comme nous l'avons vu, les voyageurs ont employé ces éléments pour désigner les différents groupes ethniques, sociaux et religieux en Syrie. Notons que cette manière de dresser des portraits pourrait tromper l'auteur comme le lecteur.

Les voyageurs ont ainsi montré qu'en Syrie, le costume est un signe indiquant le rang social et l'appartenance ethnique ou religieuse. Tout comme pour les

⁹⁹⁵ Juan Goytisolo, *Chroniques sarrasines*; trad. de l'espagnol par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphir, *Crónicas sarracinas*, Paris, éd., Fayard, 1985, Impression : 86-Poitiers, ch., 4, p. 85.

costumes, leurs couleurs révèlent également la religion et l'ethnie de la personne. Les voyageurs rendent compte par ailleurs de l'introduction des vêtements européens que porte une frange de la société (Arméniens et Francs). L'exotisme vestimentaire et l'aspect de pauvreté, sont loués par les voyageurs qui notent par ailleurs, l'influence incontestable des habits turcs dans la société syrienne, notamment sur les soldats et sur les fonctionnaires.

Les descriptions excessivement nombreuses et développées des vêtements semblent parfois éloigner les voyageurs de la vérité des autochtones, puisque rares sont ceux qui évitent les apparences et jugent à partir de connaissances approfondies. L'aspect de la misère étant la première chose apparente, cette dernière devient une caractéristique inséparable de l'image du Syrien.

Dans leurs tableaux des mœurs et des vêtements, les voyageurs consacrent aussi des descriptions au luxe des pachas et des agas. Le luxe jure avec la misère des catégories populaires les plus pauvres. Grâce à leurs tableaux, les différents groupes sociaux, ethniques et religieux (Juifs, Arméniens, Kurdes, Arabes, Bédouins, etc.) s'avèrent distinguables voire évidents. S'agissant des traditions culinaires, les voyageurs se sont contentés de rapporter l'image simple de l'odeur du pain ou du café répandue dans les bazars de Damas.

L'image de la femme syrienne qui nourrit l'imaginaire du voyageur a aussi retenu notre attention. La représentation symbolique de la femme syrienne est aussi le signe d'une réalité subjective. Les prétendus tableaux ainsi que les lieux communs requis par les voyageurs au sujet des femmes syriennes les ont poussés à considérer la femme comme un objet esthétique. Elles deviennent sous leurs plumes comme des signes, réduits à l'expression de la beauté et au témoignage d'une tradition primitive.

En regard des éloges courant sur la beauté de la femme syrienne, sa claustration (par le voile et les traditions) est généralement vertement dénoncée. Et nous avons constaté que l'invisibilité de la femme oblige les voyageurs à avoir recours à des connaissances préconçues de seconde main pour compléter leurs œuvres. A l'exception de Lamartine qui propose, grâce à la médiation de sa femme, des descriptions plus détaillées, plus approfondies de la femme syrienne et

arménienne (mais aussi plus poétiques et plus sensuelles peut-être) force est de constater que les autres voyageurs restent dans le préjugé et le seul imaginaire, faute de pouvoir les observer et les côtoyer librement.

Pourtant, les voyageurs sont allés jusqu'à livrer des images fantasmatiques souvent liées à la sexualité. Il semble que les voyageurs du XIX^{ème} siècle aient cherché à retrouver l'imaginaire des récits précédents, voire des *Mille et une Nuits* avec les thèmes des (harems, des odalisques, des éphèbes, des princesses, des danses du voile teintées d'érotisme...). Ces thèmes semblent avoir particulièrement interpellé les voyageurs. Mais, plutôt que de dresser des tableaux tout simplement représentatifs de la femme syrienne, ils cherchent à restituer toute sa dimension symbolique qui réside tout autant dans les thèmes romantiques et pittoresques, dans les textes littéraires, que dans la question religieuse et sociale. Sur le plan symbolique, la femme devient un objet d'étude orientaliste. Sur le plan vestimentaire et physique, elle est dépeinte sous plusieurs dimensions. : l'aspect monotone apparent que la femme donne, étant couverte et voilée, incite les voyageurs à développer toute une thématique sensuelle.

Le regard du voyageur s'apparente de ce fait souvent au voyeurisme. Le regard reste leur seul moyen d'appréhender l'altérité féminine. Le tabou se dresse comme une barrière infranchissable entre eux et les femmes. Le regard qui est le premier et le seul contact entre les voyageurs et les femmes, devient un instrument ou un vecteur des tableaux. Ce qui discrédite en effet ces images livrées par les voyageurs parce qu'il n'est pas permis de *tout* voir. S'appuyant sur les données livrées par les voyageurs, les interdits de la vision de certains êtres, comme les femmes ou certains lieux, comme les mosquées, a empêché l'accomplissement des tableaux syriens. Il suffit de penser aux tableaux tissés au sujet du harem ou du hammam. Les voyageurs dessinent la femme syrienne comme une sorte de tabou. Le fait de voir, d'apercevoir ou même de dessiner la femme, a toujours été discrédité. Mais en même temps la femme voilée est une constante des tableaux. L'insatisfaction provoque la curiosité des voyageurs qui les poursuivent de leurs regards indiscrets.

Les voyageurs présentent donc l'apparence extérieure des femmes comme *signe majeur* d'altérité et d'exotisme. En ce sens, la dimension symbolique et la perspective idéologique des voyageurs s'imbriquent. La femme, comme thématique

littéraire, comporte une double fonction, d'une part, comme topos pour l'élaboration des sujets en matière de romantisme et d'esthétique dans leurs récits, d'autre part, comme alibi pour une critique sévère des mœurs et des traditions teintées d'idéologie religieuse.

Nous avons constaté l'émergence des questions à vocation épistémologique et anthropologique. Les voyageurs ont accordé autant d'importance à la diversité ethnique et au cosmopolitisme en Syrie qu'aux descriptions des lieux. Ce qui a permis aux voyageurs d'enrichir davantage leurs carnets de voyage d'une part et de livrer, d'autre part, des connaissances nouvelles et plus approfondies quant aux peuples de la Syrie. Le fait d'aborder des questions nouvelles, telle que celle de la diversité ethnique, confère une valeur à ces récits. S'ouvrent ainsi de nouvelles pages pour les études sociales. Cette prise en compte de la pluralité culturelle de la Syrie nous semble avoir contribué à l'enrichissement et à l'accréditation des récits de voyage au cours du XIX^e siècle.

Les voyageurs considèrent en effet les différents peuples de la Syrie, non pas comme unité ou entité sociale, mais plutôt comme des ethnies et des peuples divers par leur religion, leur histoire et leurs traditions. Les données livrées par les voyageurs montrent que ces différents peuples ne partagent pas la même religion, les mêmes coutumes, les mêmes opinions politiques ou les mêmes valeurs sociales. Rappelons-le, les voyageurs distinguent trois catégories dans la population syrienne : les pasteurs ou les nomades (Arabes bédouins, Kurdes, Yésidiés, Turkmènes), les paysans (Ismaéliens, Nossériens, Maronites, Druzes) et les citadins, ceux qui résident dans les principales villes syriennes. Chaque groupe social ou chaque ethnie se caractérise par ses propres traditions et sa propre histoire, voire sa propre identité. Qu'il s'agisse de Volney ou de Guys, de Barrès ou de Vogüé, les écrivains voyageurs, nous l'avons constaté, mettent en place des distinctions ethno-religieuses plus ou moins pertinentes. Toujours est-il que cette attitude prouve que les voyageurs appréhendent la Syrie comme un pays cosmopolite qui accueille et accepte sur son territoire plus de différences sociales que sa voisine l'Égypte.

On peut voir également ces écrivains évaluer les données démographiques du pays, tel Volney qui estime, à la fin du XVIII^e siècle, la population de Damas à cent vingt mille habitants. Au fil du XIX^e siècle, cette population s'est accrue et multipliée

pour atteindre, selon les estimations de Lamartine, deux cent mille habitants. Poujoulat, vers la fin de la première moitié du XIX^e siècle, estime le nombre d'habitants à Damas à cent mille seulement.

Ces données restent néanmoins incertaines et semblent manquer de crédibilité, selon Jean-Luc Arnaud⁹⁹⁶ dans ses études de *La population de Damas à la fin de la période ottomane* : « *La démographie de Damas, qui constitue pourtant un chef-lieu stratégique au XIX^e siècle, n'est pas mieux connue que celle des autres villes* ». Quant aux estimations des voyageurs, comme celles de Volney, de Lamartine et de Poujoulat, celles-ci semblent « *les plus anciennes et les moins fiables* » avance L. Arnaud, qui pense qu'« *elles sont souvent fantaisistes* ». Dans ce contexte, il est imprudent selon lui de prendre au sérieux les données des voyageurs comme une source fiable, puisque leurs estimations manquent autant de précision que de cohérence, d'autant plus qu'elles ne s'appuient pas sur des données agréées par l'autorité locale.

Comme nous avons pu le remarquer au cours de la deuxième partie, les voyageurs du XIX^e siècle s'attardent longuement sur les mœurs des Syriens. Toutefois, cet intérêt qu'accordent les voyageurs aux études de la population syrienne, fait poindre la présence inéluctable des préjugés. Les référents culturels se dévoilent en filigrane dans leurs textes. Puisque les contacts avec les habitants sont limités à quelques rencontres privilégiées ou hasardeuses, ces traits et ces images développés et incorporés dans leurs récits restent bien incertains et révèlent la prédominance des a-priori. Ces jugements, fondés sur l'influence des visions étrangères, imprécises et de seconde main, semblent rendre difficile l'accès à des connaissances approfondies sur le peuple syrien. Ainsi, pour la construction de l'identité de l'Autre, les voyageurs semblent s'être servi à outrance des portraits et des stéréotypes antérieurs ainsi que de scènes profondément ancrées dans leur souvenir.

Tout comme les études de la nature et des villes syriennes, qui oscillent entre le pittoresque, le sauvage et le misérable, les études des peuples et de leurs mœurs,

⁹⁹⁶ Arnaud Jean-Luc, *La population de Damas à la fin de la période ottomane*- CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence IREMAM-MMSH. *Annales de démographie historique*, n° 1-201, 2001, Article disponible sur internet. p. 177-207 : <http://www.cairn.info/revue-annales-de-demographie-historique-2001-1-p-177.htm>].

étant un sujet pluridisciplinaire et épistémologique, ont largement intéressé les voyageurs. Il va de soi que les habitants et leur aspect physique « misérable » ont servi les voyageurs pour les mêmes objectifs.

Les opinions des voyageurs, quant à l'apparence physique des Syriens, ont varié. Certains trouvent un pittoresque dans ces visages syriens crispés, d'autres optent pour une image négative. Les voyageurs, notamment ceux de la deuxième moitié du XIX^e siècle issus de milieux romantiques, se réclamant de Chateaubriand et de Lamartine, ont employé, d'une manière nette, ces scènes comme un élément esthétique pour élaborer leurs ouvrages.

Cette esthétique tissée de descriptions réduisant l'Autre (le Syrien) à quelques tableaux établis dans les textes de voyageurs porte encore une double tonalité : celle du réel vécu et celle du référent culturel. Les tableaux inspirés des référents précédents dans les récits de voyage du XIX^e siècle sont de plus en plus récurrents, ce qui encourage, en conséquence, à considérer l'inauthenticité de ces tableaux référentiels et réduit le référent culturel, ainsi mis en abyme, à sa facticité initiale.

Les Syriens, objets d'étude et de rêverie littéraire, semblent avoir été les victimes de descriptions excessives. Volney, dans ses thèses du climat et du despotisme oriental, taxe l'Arabe d'esclave. Sa soumission à l'autoritarisme des pachas lui en semble la preuve, comme l'ignorance des Syriens (à l'exception de leur pratique de plusieurs langues).

Nous pouvons affirmer que le choc culturel ressenti par les voyageurs au contact des Syriens semble être pour une part à l'origine du regard négatif sur l'apparence et les mœurs syriennes et pour une autre, à l'origine des préjugés.

L'image du Syrien ne s'éloigne pas, en fait, de celle de tous les Orientaux. Les voyageurs ont abondamment nourri leurs tableaux par des lieux communs articulés autour de sujets plus ou moins orientalistes, visant à ridiculiser les Orientaux en général. Ils ont repris à l'infini des éléments divers : caractéristiques physiques, vêtements, manières, mœurs, gouvernement, religion, armée, politique et même économie. Les images sont d'emblée globalisées et les exceptions sont de moins en moins courantes dans leur prétendue représentation de la réalité.

L'observation et l'analyse de la représentation politico-religieuse de la Syrie

mettent en avant la question de l'intolérance vis-à-vis de l'altérité : en effet, la séduction esthétique qui touchait les voyageurs au sujet de l'espace et des mœurs, ne peut guère jouer de rôle au sujet de l'organisation gouvernementale, politique et religieuse. A la suite des Lumières, puis de la Révolution Française, qui ont mis au centre des préoccupations intellectuelles, la liberté du peuple et les questions de citoyenneté, la situation en Orient heurte violemment les esprits des voyageurs français. Quant au fait religieux, sa perception s'inscrit autant dans l'opposition de l'Islam et du Christianisme que dans l'anti-cléricalisme français, à une époque où la France refuse de plus en plus le modèle de la religion d'État.

Ainsi, s'agissant de la prédiction de Mahomet, ainsi que de sa religion, certains voyageurs ne se lassent pas de les remettre en cause et les considèrent d'abord comme une hérésie du Christianisme, née d'une rébellion à son endroit. Mahomet serait ainsi un imposteur qui aurait falsifié la Bible et composé ainsi son livre. C'est clairement l'avis de Volney, pour qui Mahomet est un antéchrist et faux prophète, qui se serait servi de l'Islam comme alibi pour imposer son autorité et propager ses idées en Orient. Il se serait servi par ailleurs du déchirement tribal de l'Orient pour se démarquer et rassembler ces tribus, en conflit continu, et fonder l'État dont il rêvait. Passionné par le pouvoir, il aurait rassemblé ses adeptes et serait parti à la conquête de l'Orient. C'est du moins l'opinion très tranchée de Volney, qui ne s'est pas contenté d'observer le fait religieux : peu nuancé, son regard sur l'Islam relève souvent du jugement de valeur et de l'affirmation péremptoire.

Ainsi, plus encore qu'une religion falsifiée, l'Islam apparaît, aux yeux de certains voyageurs, comme une hérésie et un alibi du pouvoir politique. Néanmoins, cette vision n'est pas unanime. En ce sens, les observations de Lamartine relèvent de l'émergence d'une certaine volonté plus affirmée de compréhension de l'Autre. Elles révèlent la conviction lamartinienne que l'Occident se fait de l'Islam une image plus ou moins déformée, idée qui prouve la largesse et l'ouverture d'esprit d'un Lamartine prêt à la remise en cause des poncifs véhiculés par les orientalistes occidentaux de son temps. De fait, l'auteur développe un point de vue relativement nouveau sur les raisons de la décadence des Musulmans qui, selon lui, ne relève pas, comme le prétendent les autres voyageurs, de l'Islam, mais plutôt de la propre incapacité des Musulmans à le vivre pleinement comme religion révélée, sans omettre, pour autant, la responsabilité de l'exercice partial du pouvoir par les Ottomans.

Si Lamartine voit dans l'islam un allié potentiel de la foi chrétienne, d'autres, comme de Vogüé et Barrès, le considèrent comme une tare et préfèrent dénoncer en l'islam son absence d'originalité. L'islam est donc ainsi tantôt repoussoir et tantôt modèle.

Si l'islam est considéré par la plupart des voyageurs, notamment par Volney, comme une hérésie, la tentative de rapprochement culturel et religieux entre l'Orient et l'Occident favorise pourtant une compréhension plus approfondie de l'Autre. Sous ce rapport, certains voyageurs, comme Lamartine, se sont inscrits dans une démarche comparative, tout en s'efforçant de conserver leur identité chrétienne et en prenant certaines distances vis-à-vis des traditions arabo-musulmanes. Si Lamartine a volontiers établi des liens entre Christianisme et islam, c'est qu'il n'oubliait pas de considérer la source commune de ces deux religions. Sa sympathie conjointe pour l'Orient et l'islam en témoigne largement.

Ainsi, considérée par beaucoup comme une dérive inadmissible, l'ouverture à l'Autre par l'intermédiaire de sa religion est perçue par certains comme un vecteur irremplaçable de compréhension de la culture et de la diversité syrienne. Les rares ouvertures auxquelles nous avons été confrontés attestent du bien vouloir de certains voyageurs pour une meilleure compréhension de l'Autre. Mais rares sont les tentatives qui ont pu être relevées lors de nos lectures des récits de voyage, et Lamartine semble bien seul sur ce terrain. Les autres voyageurs semblent éviter ou négliger l'ouverture à l'égard de la religion musulmane, quand il ne s'agit pas pour eux d'opposer les deux religions (l'islam et le Christianisme) en tous points. Force est d'admettre, en effet, que contrairement à Lamartine et à sa tentative de relier deux religions jugées historiquement incompatibles, et de considérer l'islam comme un modèle de piété, nombreux sont les voyageurs qui, plutôt qu'adopter une attitude de rapprochement, adoptent une attitude inverse. Les deux attitudes (l'appréciation de l'exotisme oriental et le rejet de l'islam) créent une tension dans les textes et conduisent à réfléchir sur la coexistence de ces deux imaginaires contradictoires.

Notre troisième partie s'attache aux études consacrées à la situation des sciences et des arts en Syrie. Les études orientalistes tendent le plus souvent à démontrer leur caractère très modeste, et plutôt populaire (par son oralité). D'une manière générale, les écrivains-voyageurs ne reconnaissent pas aux Musulmans leurs

inventions, et attribuent plus volontiers les connaissances du monde arabe aux Romains et aux Grecs qui, selon eux, en sont les véritables maîtres. Les voyageurs, comme Volney et Guys, se montrent très critiques envers la situation des sciences et des arts en Orient, situation comparée à celle de l'Europe et très couramment analysée en rapport avec l'Islam. Selon eux, la religion musulmane serait la cause première des reculs et des manques en matière de sciences et d'art : c'est elle qui conduirait ses fidèles à négliger les arts et les techniques, voire à régresser sur le plan scientifique, afin de mieux dominer des esprits incultes. Les voyageurs soulignent le désintérêt que porte le gouvernement au développement des sciences en Syrie, et s'interrogent sur les préceptes coraniques qui interdisent aux musulmans l'art iconographique et figuratif. Ils attribuent ainsi cette situation de pauvreté (voire de stagnation ou de recul) des arts et des sciences directement à l'Islam.

Quant aux institutions éducatives telles que les bibliothèques et les écoles, les voyageurs rendent compte de leur état : elles manquent souvent d'ouvrages scientifiques dans le domaine de la recherche scientifique et médicale. En dehors de quelques ouvrages descriptifs et relatifs à la question religieuse et philologique de la langue arabe, les voyageurs ne trouvent guère d'intérêt et d'utilité aux bibliothèques syriennes qu'ils comparent souvent aux bibliothèques de l'Europe (où la science est alors florissante) pour montrer l'impressionnante différence. Quant au Coran, les voyageurs, comme Volney, qui, rappelons-le, connaissait la langue arabe, n'y trouvent qu'un ensemble de paraphrases ennuyeuses, insignifiantes qui n'apprennent rien à celui qui les lit. On peut s'étonner que la beauté de la langue et la dimension parabolique (largement reconnue aujourd'hui dans les trois grands textes des religions monothéistes) n'aient pas retenu l'attention de Volney, lecteur du Coran.

De nombreux voyageurs se sont tout particulièrement intéressés à l'histoire des doctrines religieuses et à leur diffusion, ainsi qu'à la philologie classique relative au Coran. L'Islam et les fondements de la tradition scripturaire, le Coran, la Sunna ou le *hadith*, constituent même un topos récurrent des récits de voyage en Orient. Les critiques généralement soulevées visent à réduire l'ampleur des écrits saints, le Coran, et mettent en cause la prophétie de Mahomet. Quant aux sciences qu'enseigne l'Islam, comme l'exégèse coranique et le *fikah*, autrement dit la jurisprudence islamique, les voyageurs n'ont pas manqué de les discréditer en les réduisant à des textes insignifiants. La théologie scolastique, ainsi que les écrits de professions de foi que contiennent les bibliothèques syriennes, sont mis en cause et dénigrés.

En regard des ouvrages religieux et historiques (jugés par Volney comme erronés et falsifiés par les historiens arabes), la littérature jouit, elle, d'une reconnaissance particulière et se voit dotée d'une place plus importante dans les textes des voyageurs. L'ouverture de l'Orient à l'Occident a permis aux voyageurs d'élargir leurs connaissances en matière de littérature arabe, notamment par le biais des traductions (seul Volney et Guys lisaient l'arabe). Lamartine et Poujoulat découvrent les contes d'*Antar* dont Lamartine regrette la méconnaissance en France et insiste sur l'intérêt que la littérature française pourrait en tirer. Barrès s'intéresse, pour sa part, à l'ouvrage d'Abou Ferras Al-Hammadani qui rapporte les exploits du *Vieux de la montagne*. Sous un autre angle, l'art oratoire connaît un intérêt particulier chez les voyageurs : les contes populaires et historiques, issus de la tradition orale, impressionnent surtout Lamartine, Poujoulat et Barrès qui montrent une admiration sans bornes pour ce versant culturel du monde arabe.

Nous avons constaté que *Voyage en Égypte et en Syrie* de Volney demeure une des sources les plus importantes pour les voyageurs du XIX^e siècle en matière de politique. On lui doit beaucoup sur ce terrain. Ses analyses et ses réflexions ont abouti à montrer au lecteur français la structure de l'administration syrienne et de son régime politique. En outre, ses analyses quant au despotisme oriental, constituent, en la matière, une source infiniment riche d'informations. Elles ont d'ailleurs un écho considérable dans les écrits des voyageurs du siècle et les critiques contemporains. Compte tenu de ses observations, le régime politique syrien représente l'antithèse du pouvoir modéré en Occident. En fait, Volney développe cette thèse en avançant que la Syrie demeure ancrée dans un fondamentalisme fanatique, dans un fatalisme aveugle et dans une intolérance religieuse morbide qui la conduirait à sa fin. Les éléments fondamentaux de l'ignorance ne changeront pas, selon lui, tant que le régime politique ne changera pas. Il attribue une partie des causes de l'ignorance et de fanatisme à la religion et une autre partie au gouvernement qui plonge ses sujets dans les ténèbres de son système tyrannique et de ses lois islamiques.

En ce qui concerne l'organisation gouvernementale, l'Islam, comme religion d'Etat, a occupé une grande partie des analyses des voyageurs. À l'égard de l'autorité des pachas de la Syrie les voyageurs affirment communément que leur pouvoir arbitraire est soutenu et approuvé par les religieux. Ils considèrent aussi que leur pouvoir est issu directement du pouvoir despotique de la Sublime Porte ottomane sur

le territoire syrien. Cette autorité arbitraire qui se conjugue à une omnipotence jugée monstrueuse, par la confiscation du pouvoir par un seul représentant du droit, se trouve en parfaite contradiction avec les idées de démocratie qui ont alors cours dans la première moitié du XIX^{ème} siècle français (dans le sillage des travaux de Tocqueville). Si l'on en croit les écrivains voyageurs, ce mode de gouvernement semble conduire à une ignorance généralisée et délétère dans toutes les strates de la société.

L'État syrien institutionnalise et instrumentalise, selon eux, l'Islam pour imposer son autorité. Les voyageurs ont par ailleurs essayé de démontrer que l'Islam, loin d'être une idéologie religieuse comparable au Christianisme ou au Judaïsme, est plutôt un mélange de fanatisme, de sensualité grossière, de superstition et de fatalisme muet empêchant ses fidèles de participer au progrès de l'humanité et d'accéder à des formes sociales plus élevées. Ici, ils mettent en avant le concept du despotisme musulman qui, au lieu de libérer l'esprit humain de l'obscurantisme, encourage celui-ci. Tout cela, rappelons-le, dans un contexte historique très important : la France, forte de l'héritage des Lumières et de ses idées progressistes, s'affranchissait peu à peu des tutelles religieuses en matière de politique.

Le statut de la femme syrienne s'inscrit aussi dans ce que les voyageurs appellent *le despotisme oriental*, sorte de concept récurrent au sujet de la politique et des mœurs. Ce concept entre dans le cadre façonné par les voyageurs où les rapports homme-femme se confondent avec la puissance et la domination masculines. Il va de soi que les voyageurs s'en prennent à l'Islam parce que celui-ci, selon eux, considère l'esprit métaphysique de la femme comme inférieur à celui de l'homme. Les attaques dirigées contre la polygamie reflètent d'une part leur angoisse et de l'autre leur parfaite incompréhension de l'Islam. Polygamie, esclavage, harem, eunuque, tout finit par se confondre dans leurs tableaux. Les écrivains-voyageurs récusent ces traditions (polygamie et harem), et les considèrent comme relevant d'une « débauche » codifiée et légalisée par et pour les hommes. Les voyageurs accusent la législation musulmane et le pouvoir turc de s'allier pour façonner les lois et permettre la domination du sexe masculin sur le sexe féminin.

Les réformes⁹⁹⁷ entreprises par l'Empire ottoman, processus qui s'est

⁹⁹⁷ La réforme de Mahomoud II (1808-1839).

progressivement propagé à tout l'Empire, y compris la Syrie, ont été perçues de manière très différente selon les voyageurs et leur angle de vue. Certains d'entre eux, comme Lamartine et Poujoulat, ont apprécié, et même approuvé dans leurs écrits, cette démarche révolutionnaire et réflexive vers la modernité et l'ouverture. D'autres, comme Barrès, l'ont perçue comme un phénomène étranger et comme un pas vers l'occidentalisation : la critique porte ici sur les aspects superficiels, comme l'apparition de l'urbanisation « à l'occidentale », ou bien celle des codes vestimentaires et des couleurs « à l'européenne » ; mais, fondamentalement, ce que Barrès réprovoque dans cette ouverture programmée de l'Orient à l'Occident, c'est sans doute le danger d'un effacement des singularités identitaires et culturelles de l'Orient. Quelques voyageurs, comme Volney et de Vogüé, ont vu dans ce « Tanzimat »⁹⁹⁸ une démarche discriminatoire, puisque la réforme consiste à introduire des distinctions visibles entre Chrétiens, Juifs et Musulmans, entre étrangers et nationaux, entre Damascènes et Aleppins.

Les évocations de la barbarie dans les relations interconfessionnelles, se reflètent aussi pour une part dans la lecture de ce contexte historique très tendu, entre Chrétiens (Maronites) et Musulmans (Druzes) en Syrie. Nous constatons une sorte d'exubérance qui concerne sans exception les ouvrages et les récits de voyage quant à la tension entre Chrétiens et Musulmans. Certes, les choix vestimentaires sont une sorte de distinction raciale et religieuse, mais ces choix relèvent d'une décision politique turque : la population est loin d'être impliquée dans cette politique despotique. Les conflits, qui ont dégénéré entre Druzes et Maronites, font naître chez les voyageurs occidentaux un fort ressentiment à l'égard des Musulmans. Ces événements, évoqués dans les récits de voyage, s'inscrivent dans la mémoire de l'Europe et se présentent comme la parfaite justification de leur critique immodérée de ce qu'ils appellent *la terreur islamique* qui, selon eux, vise à décimer la population chrétienne et à s'accaparer toute la Terre Sainte. Néanmoins, il faut rappeler que l'origine de ces conflits n'était pas fondée sur des questions religieuses, mais sur une question territoriale.

Quant à l'intérêt porté au dialogue islamo-chrétien, certains voyageurs, comme Volney et Guys, déclarent qu'il est quasiment absent voire inexistant. Les voyageurs

⁹⁹⁸ Réforme

réfutant toute idée d'une quelconque communication entre les deux communautés. Les voyageurs comme Volney, de Vogüé et Barrès, ont par ailleurs insisté sur la supériorité de la civilisation occidentale. Ils ont participé directement à pérenniser cette image antinomique Christianisme-Islam dans la pensée de leurs lecteurs.

En matière de droit et de justice, les voyageurs ont envisagé cette thématique avec plus de précisions, en la séparant des études théologiques. Au vu du système juridique français, de sa codification bien ancrée et de l'acquisition de lois centralisées, homogènes et valables pour tous les citoyens, réunis sous une même bannière nationale en France, la plupart des voyageurs se sont heurtés, dans l'observation du système administratif et juridique turc, à des lois qui n'étaient pas forcément conformes aux leurs, ni à leurs valeurs, mais surtout, loin de leur idée de la justice comme fondement de l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Ils affirment d'emblée, que le Droit et la Constitution de ce pays prennent source dans les lois islamiques et les dérives d'un pouvoir despotique religieux.

Enfin, la question politico-militaire de la Syrie a suscité, elle aussi, la curiosité des voyageurs, tel que Volney, qui a recensé dans son rapport le nombre de soldats et de janissaires en Syrie et qui a répertorié également les moyens d'armement en Syrie et en Égypte. Présentés sous forme de tableaux, l'état des forces de chaque pays et de son armement avait nettement intéressé un voyageur tel que Volney, pour des raisons que l'on pourrait tenter de comprendre, mais que nous n'avons pas souhaité aborder dans le cadre d'une thèse plus littéraire qu'historique et politique.

Des tableaux de récits de voyage du XIX^e siècle transparaît une vision particulièrement hostile pour le monde syrien, dominé par le pouvoir turc et l'Islam. Les images oscillent donc entre mystère et barbarie, pittoresque et cruauté, excentricité et intolérance, indifférence et despotisme, simplicité et fanatisme. L'image de la Syrie musulmane reste malgré tous ces tableaux, imprécise et prisonnière des préjugés.

Les voyageurs semblent procéder à une déformation de la réalité en Syrie, sans acquérir les clefs de sa complexité. Bien souvent, ils confondent la réalité observée et

la réalité de l'islam, vécue de l'intérieur par les habitants musulmans.

L'émulation entre les voyageurs souhaitant approfondir leurs connaissances du régime politique syrien et de sa religion, l'islam, est poussée jusqu'à appréhender cette religion comme un danger capital. En comparant les différentes attitudes des voyageurs à l'égard de l'islam, comme religion, il s'est avéré que celles-ci se répètent et se recourent souvent. L'islam a interpellé les pensées et les analyses des voyageurs dans de multiples directions : appréhendée comme une hérésie, dénigrée dans son originalité et sa légitimité, dans ses fondements et ses valeurs, considérée comme une religion misogyne, fanatique et belliciste, l'islam est perçu comme un obstacle majeur au progrès scientifique, artistique et démocratique. Pour mieux parvenir à comprendre l'intensité de cette appréhension très négative de l'islam, nous faisons appel ici à la citation de Juan Goytisolo qui considère que « *depuis qu'il est apparu à l'horizon de la chrétienté au VII^e siècle, l'islam a été décrit par l'écrasante majorité des écrivains européens comme une religion d'une lascivité sans limites et d'une intolérance congénitale barbare.* ».⁹⁹⁹

Cependant nous notons une vision toute différente chez certains, qui entrevoient dans l'islam une religion de piété, dotée d'une réflexion sur le divin propre à enrichir toute foi monothéiste. C'est, nous l'avons vu, la position de Lamartine, auteur plus préoccupé des questions mystiques et religieuses, au sens large, et qui a développé au fil du temps un véritable engouement pour la mystique musulmane.

Par delà les fondements réels et politiques du « despotisme oriental » analysé par les voyageurs, on comprend que son concept relève aussi de la construction d'un mythe qui se répercute sur le palimpseste littéraire de l'Europe à l'endroit du pouvoir turc mais aussi de l'islam et des Musulmans.

Notre étude a traité d'une manière restrictive des questions fondamentales de la représentation de l'altérité syrienne en s'attachant à l'étude de trois domaines différents : l'altérité spatiale, l'altérité humaine et l'altérité religieuse et

⁹⁹⁹ Juan Goytisolo, *Chroniques sarrasines*, ch., 4, « *sensualité et fanatisme* ». Texte traduits par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphir. Fayard., p. 77.

gouvernementale. Ces trois éléments fondamentaux constituent une voie possible vers une réponse à notre problématique, et tirent leur raison de leur représentativité dans les récits de voyage.

Afin de mieux comprendre les tenants et les aboutissants de la représentation de la Syrie dans ces récits, nous avons également intégré à notre réflexion les diverses ambitions des écrivains voyageurs, en interrogeant les objectifs donnés tant au périple lui-même qu'à la rédaction de leurs récits.

Les descriptions des voyageurs témoignent en effet de certaines intentions préalables et/ou faisant suite à leurs périples. Nous avons pu observer que, généralement, l'intérêt porté à la Syrie et aux Syriens relève initialement d'une volonté objective (curiosité scientifique, historique et ethnographique). Cependant, nous avons souhaité mettre l'accent sur le rôle de la subjectivité (individuelle ou collective et culturelle) et du stéréotype qui ont, chacun à leur manière, contribué à la création et à la circulation d'une image particulière de la Syrie dans les récits rapportés de ces voyages orientalistes. De fait, consciemment ou inconsciemment, les voyageurs rendent compte d'une image très généralisatrice de la société syrienne, malgré un certain souci du détail, et l'ambition réaliste qui semble dominer le genre.

Pour toutes les raisons que nous venons de rappeler, la représentation de la Syrie dans les récits de voyage du XIX^{ème} siècle se tient entre objectivité et subjectivité, entre réalité et fiction, entre mythe et savoir. Les connaissances très riches véhiculées dans ces textes littéraires relèvent d'un intérêt indéniable. Cependant, il faut garder à l'esprit le contexte historique et culturel dans lequel ces connaissances ont été collectées et mises en œuvre. Enfin, tous ces récits de voyage, par leur nombre et leur reprise incessante des mêmes sujets, tendent à donner une image relativement confuse de la Syrie.

Sur le plan esthétique, nous avons pu remarquer, chez la plupart des voyageurs, cet élan vers l'Orient, et le désir de retrouver ce qu'il faut bien appeler « la fiction orientale », déjà présente dans les récits précédents, et qui s'articule principalement autour du charme de l'exotisme, du pittoresque, et de la beauté féminine. L'imaginaire collectif des voyageurs s'articule ainsi, de génération en génération, autour de ces images attirantes. La répétition renforce la crédibilité et les

préjugés millénaires accumulés sur les Arabes et l'islam, semblent s'être ancrés profondément dans l'inconscient collectif de l'Occident.

Les récits des voyageurs français témoignent donc tout à la fois de leurs réflexions personnelles et de nombreux poncifs. Pour certains, le voyage en Orient représente une sorte de pèlerinage au pays du passé. Ici le voyage est un vecteur subjectif de représentation. Chez certains voyageurs, le culte d'un certain passé submerge l'objectif collectif qu'est la représentation de l'Autre, de la Syrie. Pour d'autres, le voyage en Syrie relève d'anamnèse, de réminiscences ou de traditions de voyageurs antérieurs. L'Autre représente, dans leurs textes, un objet d'études, et leurs observations personnelles fusionnent souvent avec les idées reçues même si leurs tableaux demeurent fondés sur l'observation et le vécu. Mais, plutôt que de privilégier la compréhension de l'Autre et de sa réalité, les voyageurs ont généralement utilisé l'altérité pour élaborer des textes littéraires propres à répondre à l'horizon d'attente du lecteur français. Le récit de voyage se veut donc codifié et borné, ce qui fait de la chaîne de ces ouvrages un ensemble d'images itératives. Au cours de notre développement, on a pu voir que ces codes portent aussi bien sur l'itinéraire des voyageurs que sur les thématiques ou les choix esthétiques. Par ailleurs, si la codification de l'itinéraire nous a semblé importante à relever, c'est que les sites touristiques contribuent à définir un périple idéal, codifié et théorisé par les grands voyageurs du début du XIX^e siècle. Enfin, notons que la Syrie représentée correspond à *une* Syrie qui est celle des pèlerins, et surtout des hommes de lettres, des scientifiques, des philosophes et des diplomates.

Les voyageurs n'échappent pas à l'emprise des stéréotypes. Nous trouvons chez chacun d'entre eux quelques nuances qui nourrissent et enrichissent leurs tableaux. Chez certains, les représentations ne vont guère au-delà de l'intérêt pittoresque et esthétique qu'ils portent au pays et à ses habitants. Ainsi tous les personnages, traités comme objets des études orientales (fellah, citadin, bédouin, imam, patriarche, femme, etc.) sont dépeints de façon identique et constituent un tableau général de la Syrie.

Il peut sembler difficile à penser que cette méthode hétéroclite de représentation de l'altérité orientale en Syrie, adoptée par l'ensemble des voyageurs, ne renseigne pas suffisamment ou assez sérieusement sur les Syriens. La complémentarité est sans doute l'un de ses atouts majeurs, mais il nous a semblé, au cours de nos lectures, qu'elle cherchait avant tout à mettre en valeur les *aventures* des voyageurs, dans l'optique finale du produit littéraire que constitue le récit de voyage, en vogue à cette époque.

Il semble alors légitime de s'interroger sur la dimension scientifique et objective de ces récits de voyage : peut-on réellement admettre ou considérer ces récits de voyage comme les représentations les plus affinées et les plus authentiques de la Syrie ? De toute évidence, la réponse est négative aussi bien aujourd'hui que pour les contemporains de ces récits. En effet, au vu de la quantité des tableaux tissés par les voyageurs, le lecteur du XIX^e siècle a sans doute manqué de repères, perdu dans les textes des voyageurs et leurs nombreux témoignages, car ni les différentes formes de récits, ni les nuances de ces tableaux ne pouvaient effacer l'incohérence de leurs représentations. Celles-ci ne pouvaient offrir à ce lecteur ni certitude ni confiance en leur complète authenticité. Il devait ainsi se rendre compte de l'ampleur des contradictions entre les divers témoignages. Sans doute n'aurait-il pu affirmer l'authenticité de chaque image ou de chaque représentation, puisqu'il ne connaissait la Syrie que par le biais de ces textes. Si le Syrien est à la fois représenté comme hospitalier et pingre, fougueux et flegmatique, quelle image peut-on définitivement lui attribuer ? Est-il réellement honnête et brave ou traître et mercantile ? Bienveillant ou fourbe et perfide ? Comment peut-il être tout cela à la fois ? De nombreuses questions se posent ainsi à l'esprit du lecteur car on ne peut pas lier l'honnêteté à la fourberie, ni le fanatisme à la tolérance. Devant cette masse de descriptions contradictoires, le lecteur de l'époque devait être bien incapable de se faire une idée précise du Syrien et de ce pays.

Dans la perspective de notre thèse qui cherche à dévoiler l'image de la Syrie, telle qu'elle apparaît sous la plume des voyageurs du XIX^e siècle, nous avons procédé à l'analyse du regard des voyageurs sur ce pays, à travers leurs données et leurs descriptions des lieux, des coutumes, des lois religieuses et politiques et de la diversité culturelle et ethnique, pour parvenir à affiner l'image et à cerner la représentation de la Syrie livrée par les voyageurs au public européen. Au cours de

notre étude, nous nous sommes également interrogé, à maintes reprises, sur l'image que les voyageurs cherchaient à donner.

Il s'avère enfin que les voyageurs ont conçu l'image de la Syrie à partir de réflexions personnelles fondées sur leurs expériences et leur vécu, ainsi que sur de multiples référents culturels et livresques qui ont constitué préalablement les éléments fondamentaux de leurs préjugés.

L'objectif de cette thèse, tel qu'il fut énoncé dans son introduction, était d'analyser dans un premier temps les connaissances et les images qui fondent la représentation proposée par les voyageurs, pour pouvoir obtenir une image globale et détaillée de ce pays. D'un point de vue épistémologique, on sait que les voyageurs ont eu recours à plusieurs éléments, comme la topographie, les études des mœurs et de religions et la scène politique et administrative du pays. Notre propos fut donc de cerner les divers regards des voyageurs tantôt homogènes tantôt hétérogènes, d'en analyser la perception pour chacun d'entre eux et de les comparer entre eux. L'exotisme dans les relations de voyage, a été envisagé sur tous les fronts susceptibles d'être traités. Les images ont été affinées et analysées, et les principaux éléments auxquels les écrivains-voyageurs ont eu recours ont été mis en examen.

L'altérité, telle qu'elle apparaît dans les textes des voyageurs, a été le centre d'intérêt de notre recherche. À travers les trois parties de notre thèse, ainsi que dans la présentation des œuvres, nous avons été confrontés à plusieurs questions auxquelles nous avons essayé d'apporter des réponses satisfaisantes. D'autres questions ont été mises à l'écart faute d'informations suffisantes dans les récits, ou parce que notre objectif de départ ne s'articulait pas autour de ces thématiques. Nous les évoquerons ci-après pour élargir notre réflexion.

Les conclusions auxquelles notre étude a abouti s'allient dans ce sens là aux autres critiques littéraires qui, bien avant la nôtre, ont aidé à élaborer des réflexions sur les représentations de l'Orient en général. Celles-ci nous ont été utiles dans l'élaboration de notre travail. Cependant, ces constatations et ces critiques n'ont assurément pas épuisé la matière de cette large étude sur la représentation de la Syrie et de l'Orient en général, et notre seule étude, devant l'ampleur d'un tel sujet, ne saurait évidemment y prétendre.

Cette étude permet du moins de mieux situer la représentation de la Syrie dans les récits des voyageurs du XIX^e siècle. Et notre tentative d'étudier la part de la Syrie

dans les récits de voyages *en Orient* à travers l'observation des connaissances et des apports fournis par les voyageurs, permet, selon nous, de mettre en exergue une vision collective de ces voyageurs à l'égard de la Syrie. Notre volonté fut donc de cerner le mieux possible la représentation de la Syrie dans les récits des voyageurs, et, sans mettre en doute les connaissances apportées dans les récits des voyageurs, d'en comprendre la pertinence ou les excès.

Sans prétendre proposer une quelconque conclusion à cette problématique, nous espérons avoir contribué aux travaux réalisés pour déterminer ou cerner la représentation de la Syrie et de l'Orient en général. Nous ne prétendons pas non plus à l'exhaustivité au niveau du relevé des connaissances sur la Syrie dans les récits de voyage. Nous préférons, à travers nos analyses, laisser méditer le lecteur, l'amener à mieux réfléchir à la manière dont les voyageurs ont tissé leurs divers tableaux, à déterminer librement la part de la Syrie dans les récits de voyage, à dégager les perspectives littéraires et extra-littéraires des voyageurs dans leurs périple syriens.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que, dans une perspective orientaliste et littéraire, la Syrie n'est pas seulement rendue comme espace d'évasion ou de romantisme. Elle confronte les voyageurs à nombres de réflexions générées par la découverte de l'altérité. Au cours de leur exploration de la Syrie, les voyageurs se trouvent face à une réalité beaucoup plus sensible, celle du fanatisme religieux et celle du souvenir ancestral.

En outre, l'image de la Syrie s'articule autour d'un ensemble de représentations collectives dressées à l'égard du pays syrien tout entier, et se nourrit de cet ensemble créé par la pensée de multiples voyageurs.

Dans l'imaginaire collectif des voyageurs, l'Orient syrien comporte différents aspects : aspects sensuels, pittoresques, culturels. Toutefois, cet imaginaire collectif s'articule, de manière quasi obsessionnelle, autour d'un élément constitutif de l'organisation syrienne : la Syrie est régie par des lois islamiques, qualifiées de despotiques et de vecteur d'ignorance. Ainsi, cette représentation de la Syrie donne l'impression générale que ce pays est l'antithèse de l'Occident chrétien. La dichotomie Christianisme-Islam s'y révèle d'ailleurs comme un thème majeur, et la Syrie n'est pas uniquement rendue par du pittoresque ou des images esthétiques. Nous ne nous réclamons pas d'E. Saïd : les reproches qui lui ont été faits pour sa critique

acerbe des voyageurs français sont sans doute nombreux, et largement justifiés en regard de ses excès. Pourtant, il importe de dégager certaines des réflexions caractéristiques qu'E. Saïd met en avant car les récits en question ont réorienté l'esprit européen et ont formé les premières images de l'Orient. D'autre part, les écrits des voyageurs ont forgé dans la mémoire de l'autre une définition qui renvoie au but colonial. Nous n'avons pas traité, ici, de ces éléments extra-littéraires. Nous nous contentons seulement de souligner une certaine dimension économique et politique de ces récits puisque nous avons eu l'occasion d'étudier des propos orientalistes et d'y découvrir certains éléments qui invitent à la colonisation. Nous en trouvons des traces chez tous les voyageurs de notre corpus.

Nous n'avons pas non plus envisagé le regard sur le regard des voyageurs, qui semble aussi un sujet intéressant pour l'étude des récits des voyageurs. Nous avons seulement cité quelques scènes rapportées par certains voyageurs concernant la curiosité qu'ils suscitaient chez les autochtones. Par ailleurs, il est évident que les mêmes récits de voyage comportent nombre d'éléments qui constituent, à leur tour, une certaine image de la France. Tout en l'évoquant ici ou là, nous avons essayé de nous concentrer sur notre sujet qui restait l'image de la Syrie, mais on voit bien que, sur le principe de l'arroseur arrosé, l'écrivain voyageur dévoile tout autant qu'il se dévoile.

Enfin, nous pouvons conclure ici que la représentation de la Syrie contribue à cette entreprise globale qu'on appelle *la représentation de l'Orient* que les voyageurs élaborent au fur et à mesure avec un ensemble de représentations globalisées. Les voyageurs en Orient font œuvre de savoir et fournissent des connaissances fourmillantes et denses sur la Syrie ; ce pays qui fait partie d'un grand Orient du XIX^e siècle régi par des lois tribales au sein d'un seul empire, l'Empire ottoman, était sans doute difficile à appréhender dans toute sa diversité. La Syrie a reçu sa part de représentations « stéréotypées ». Les images de la Syrie se réenregistrent et se rajoutent aux représentations d'un Orient mythique et pittoresque, longuement présenté comme énigmatique, et participent à l'élaboration de son image globale et généralisatrice.

En somme, dans les récits de voyage français du XIX^e siècle, la Syrie ne présente généralement d'intérêt que dans la mesure où elle permet aux voyageurs de se réapproprier un patrimoine culturel et religieux ou de nourrir leurs ouvrages d'exotisme et d'esthétique orientaux. Et leurs motivations pour l'écriture se résument

et se conjuguent par une subjectivité qui laisse entendre que la perception de la Syrie dans sa globalité ne serait justifiée que par la production des œuvres littéraires. La représentation de la Syrie rejoint en fait *l'écriture orientale* et constitue une strate dans l'ensemble des strates successives de récits et d'attitudes à l'égard de l'Orient.

Annexe 1 : carte de l'Empire ottoman (1845) : désert de Syrie et Euphrate¹⁰⁰⁰.

Carte de la Syrie



Carte avec les villes de Racca ou Ar Raqqah, El Der ou Deir ez Zoar, Kerkisieh ou Circesium ou Al Busayrah et Palmyre ou Tadmuriyah.

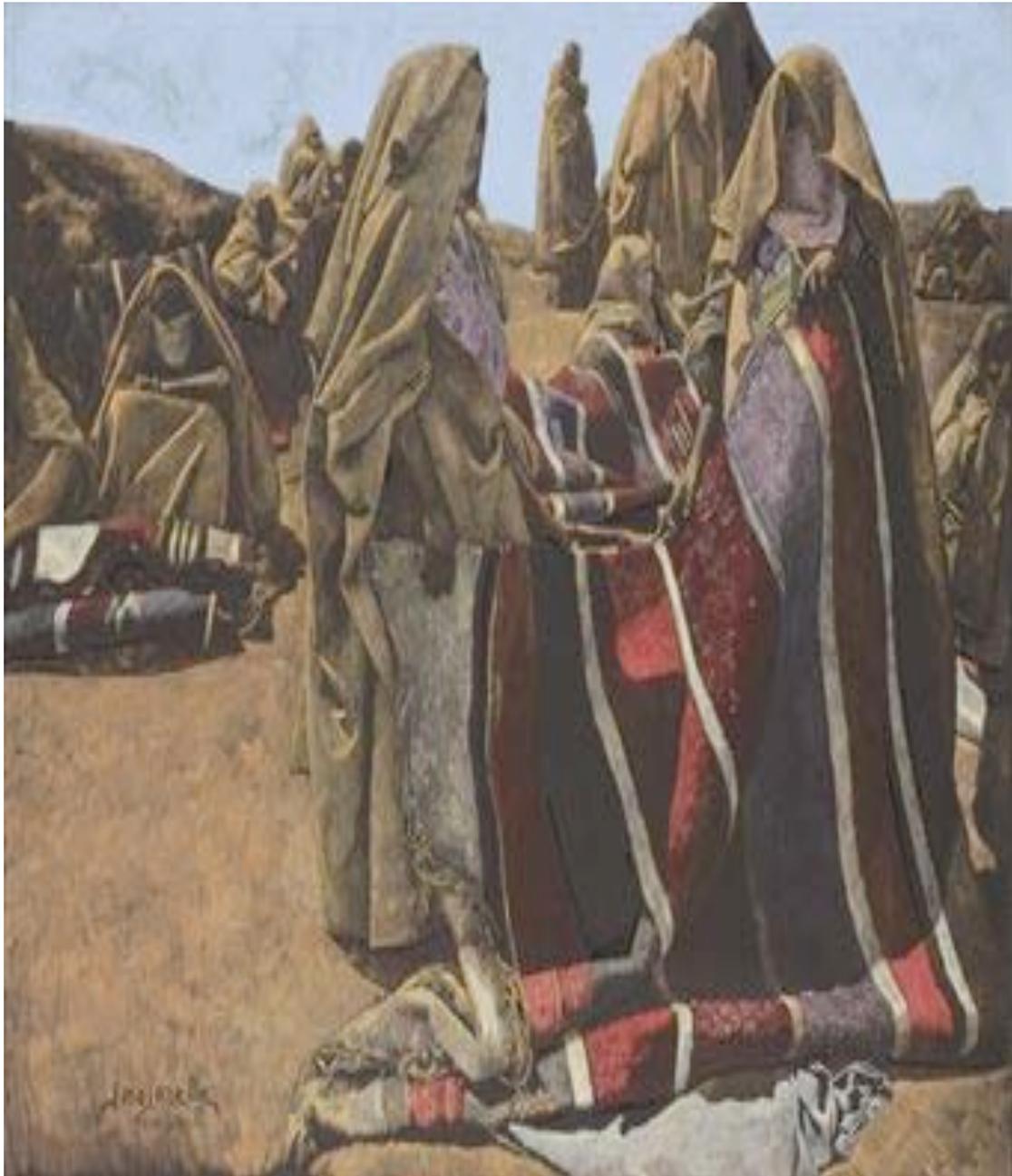
Annexe 2 :**L'intérieur des maisons syriennes.**

Ernst Rudolf (Autriche, 1854-1932). Dans le Harem,

signé «R. Ernst (en bas à droite)

huile sur panneau

24 x 19 ½ po (61 x 49,5 cm.).

Annexe 3 :

La femme Orientale voilée
Jacques Majorelle (French, 1886-1962)

Souq El Khémis

Signé « J.Majorelle » en bas à droite

56,6 x 71,1 cm. (22 ¼ x 28 po)



Le Hammam oriental.

Frederick Arthur Bridgman (américain, 1847-1928). Le conteur de Nubie dans le Harem, signé et daté 'F. A. Bridgman. 1875 "(en bas à droite), et signé de nouveau et inscrit : "Nubian Story Teller dans le Harem "(sur une étiquette au dos) huile sur toile 28 x 43 ½ po (72 x 112 cm.). Peint en 1875.

Annexe 5 :
Ruines de Palmyre



Vue de la cite antique de Palmyre, gravure de Robert Wood, “*les ruines de Palmyre, autrement Tadmor, dans le desert*” (Londres, 1753). Collection spéciale- librairie de l’Université de Washington.

Bibliographie.

Bibliographie du corpus :

Ouvrages imprimés :

- I. Barrès, Maurice. *Une Enquête aux pays du Levant*. 2, Homs. Alep. L'Euphrate. Antioche. Le Taurus. Les Danseurs mystiques de Konia. Chez le grand Tchélébi. Constantinople. Le Sarcophage d'Alexandre. Paris : Plon-Nourrit, 1923, 242 p.
- II. De Vogüé, Eugène-Melchior, *Syrie, Palestine, Mont Athos, Voyage aux pays du passé*. Paris : édition E. Plon, Nourrit et Cie, 1887. 335 p.

Ouvrages électroniques :

- I. Guys, Henry. *Un derviche algérien en Syrie, Peinture des mœurs musulmanes, chrétiennes et israélites, confirmée par un séjour de 56 années dans cette partie de l'Asie*. Paris : édition Just Rouvier, 1845. 412 p.
- II. Lamartine, Alphonse de. *Voyage en Orient*, Paris : nouvelle édition, C. Gosselin : Fume Pagnerre, 1847. 2 vol. 568 p.
- III. Lamartine, Alphonse de. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient en 1823-1833 ou notes d'un voyageur*, t.VII, Paris : édition Hachette et Cie, Furne et Cie,- Pagnerre, 1856, 493 p.
- IV. Le comte d'Orléans, le comte de Paris, Louis Albert Philippe. *Damas et le Liban, Extrait du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860*. Londres : édition, W. Jeffs, 1861, 136 p.
- V. Poujoulat, Baptistin. *Voyage dans l'Asie Mineure en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte, par M. Baptistin Poujoulat, faisant suite à la Correspondance d'Orient*, 2 vol. Paris : Édition Ducollet, 1840. 456, 610 p.
- VI. Poujoulat, Baptistin. *La Vérité sur la Syrie et l'expédition française*, par Baptistin Poujoulat, avec une préface de M. Poujoulat. Paris : Gaume frères et J. Dupray, 1861. 540 p.

- VII. Volney, Constantin-François de Chasseboeuf comte de. *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 84 et 85*. Paris : édition Bossong Frères, 1822, 2 vol. 1^{er} vol : 456 p, 2^e vol : 492 p.

Bibliographie critique

Ouvrages imprimés :

1. Amossy Ruth et Pierrot Anne Herschberg. *Stéréotypes et clichés, langue, discours, société*. Paris : Nathan, 1997. 128 p
2. Asad, Muhammad. *Le Chemin de la Mecque*. traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier. Traduction de : *The Road to Mecca*. Paris : Fayard, 1976. 360 p.
3. Berchet, Jean-Claude. *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, introduction, chronologie, notices biographiques et index de J.-C. Berchet, Paris : édition Robert Laffont, 1985. 1064 p
4. Bernard, Yvelise. *L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits des voyageurs français : regards portés sur la société musulmane*. Paris : édition l'Harmattan, 1989, Impression : 14-Condé-sur-Noireau : Impr. Corlet, 422 p
5. Berty, Valérie. *Littérature et voyage : Un essai de typologie narrative des récits de voyage français au XIX^e siècle*. Paris : Montréal (Québec) ; Budapest [etc.] : l'Harmattan, 2001. 224 p.
6. Colette, Juilliard. *Imaginaire et Orient : L'écriture du désir*. Paris : édition l'Harmattan, 1996, Impression : 14-Condé-sur-Noireau : Impr. Corlet, 186 p
7. El Nouty, Hassan. *Le Proche-Orient dans la littérature française, de Nerval à Barrès...* Paris, édition Nizet (Aubenas, impr. Habauzit), 1958. 339 p.
8. Frandon, Ida-Marie. *L'Orient de Maurice Barrès, étude de genèse*, Genève, Droz, édition Abbeville, impr. de F. Paillart, 1952. 503 p.
9. Goytisolo, Juan. *Chroniques sarrasines*, trad. de l'espagnol par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphir, *Crónicas sarracinas*, Paris : édition Fayard, 1985, Impression : 86-Poitiers : Impr. Aubin, 220 p.
10. Grossir, Claudine. *L'Islam des Romantiques 1811-1840*. Paris : éditeur Maisonneuve et Larose ; 1984, 172 p.
11. Moussa, Sarga, *La Relation orientale : enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient, 1811-1861*, Paris, édition Klincksieck, 1995, 279 p.
12. Palmier-Chatelain Marie-Élise et Lavagne d'Ortigue Pauline. *L'Orient des femmes*

- en coll., de Douania Abourachid, Nadia Ali, Chirine Anvar,... Lyon : ENS édition, 2002, Impression : 07-Aubenas. 319 p.
13. Said, Edward W. *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident* ; trad. de l'américain par Catherine Malamoud ; préf. de Tzvetan Todorov ; postf. de l'auteur, trad. par Claude Wauthier. Nouv. éd. Augm., Paris : Éd. du Seuil, 1997. 422 p.
 14. Sartre-Fauriat, Annie et Sartre Maurice. *Palmyre, la cité des caravanes*. Paris : Gallimard, 2008. 143 p.
 15. Schreier Lise. *Seul dans l'Orient lointain, Les Voyages de Nerval et Du camp*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2006. 177 p.
 16. Taha-Hussein, Moënis. *Le Romantisme français et l'Islam*. Beyrouth : édition Dar al-Maaref, 1962. 515 p.

Ouvrages électroniques :

1. Collini, Silvia et Antonella Vannoni. *Les instructions scientifiques pour les voyageurs XVII^e-XIX^e siècle / textes choisis et présentés par Silvia Collini et Antonella Vannoni, Version française actualisée, impression numérique, Paris ; Budapest ; Torino : Harmattan, DL 2005, 347 p.*
2. Dugat, Gustave. *Histoire des orientalistes de l'Europe, du XII^e au XIX^e siècle*. Paris : Maisonneuve, 1868-1870. 2 vol, 292 p.
3. Gaulmier, Jean. *L'idéologue Volney 1757-1820 : contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*. Édition : [Reproduction en fac-similé]. Genève ; Paris : Slatkine, 1980. 1 vol, 626 p
4. Lamartine, Alphonse de (1790-1869). *La vie de Mahomet*, introduction et annotations d'Ali Kurhan ; ouvrage révisé par Osama Khalil. Titre d'ensemble : Histoire de la Turquie ; vol. 1, Paris: Institut des arts et lettres arabes : l'Harmattan, DL 2005, Impression : 14-Condé-sur-Noireau : Impr. Corlet, 256 p.
5. Marie-Christine Gomez-Géraud et Philippe Antoine. *Roman et récit de voyage*. Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle, 2001, 252 p
6. Michaud, Josephe-François et Poujoulat Jean Josephe-François Baptistin. *Correspondance d'Orient*, vol VI, (en ligne sur google livre). Paris : édition, Ducollet, 1833-1835, (référence du 11 / 2007).

Chapitre dans un ouvrage imprimé :

1. Ackerman, Gerald M. *Les orientalistes de l'école britannique*, ch., *L'avènement de l'Islam par Mohamed Kada et Omar Bencheikh*, [trad. de l'anglais par Yves Thoraval]. Paris: Courbevoie : ACR éd., 1991. 336 p.
2. Alexandrescu, Alexandre et Bouacha, Ali. *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, ch., *Topoï lexicaux et analyse interactionnelle*. Paris : Ed. Kimé, éd., Christian Plantin 1993, II-522 p.
3. Apostolou, Irini. *L'orientalisme des voyageurs français au 18^e siècle : Une iconographie de l'Orient méditerranéen*. Préface de François Moureau. Éd., Paris : PUPS (Presses Universitaires de Paris), DL 2009.1 vol. 453 p.
4. Brahimi, Denise. *L'Identité : B. Volney et Lamartine : les jeux de l'Orient et de la différence*. In : Ilana Zinguer, *Miroirs de l'Altérité*, éd., Slatkine Genève, 1991, 307 p.
5. Bouvet, Rachel. *Nomades, voyageurs, explorateurs, déambulateurs les modalités du parcours dans la littérature*. André Carpentier et Daniel Chartier, ch., *Nomades voyageurs*, Paris ; Budapest ; Kinshasa [etc.] : l'Harmattan, 2006. 1 vol. 255 p.
6. Buisine, Alain. *la voilée et la dévoilée*. In : *L'Orient voilé*. Cadeilhan : Zulma, 1993, 297 p.
7. Chevallier, Dominique. *Religion et société d'après l'exemple de l'Islam*. In : *Villes et travail en Syrie, du XIX^e au XX^e siècle*, t.1. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982, 162 p.
8. Chevallier, Dominique. *Les villes arabes depuis le XIX^e siècle, structure, voisins et transformations*. In : *Villes et travail en Syrie, du XIX^e au XX^e siècle.*, t.2. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982, 162 p.
9. Cloarec, Françoise. *Lieux de commerce*. In : *Le temps des consuls: l'échelle d'Alep sous les Ottomans*. Paris ; Budapest ; Torino : l'Harmattan, 2003, 171 p.
10. De Perceval Caussin, Armand. *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. t.1. Graz : édition, Reprod. en fac-sim, Akademische Druck, 1967, 603 p.

11. De la Roque Jean. *Voyage l'Arabie heureuse*, par l'océan oriental et le détroit de la Mer Rouge fait par les François pour la première fois, dans les années 1708, 1709 et 1710. Avec la relation particulière d'un voyage du Port de Moka à la Cour du Roi d'Yemen, dans la seconde expédition des années 1711, 1712 et 1713. Un Mémoire concernant l'arbre et le fruit du café. *L'Introduction*, Amsterdam : Steenhouwer et Uytwerf, 1716. 403 p
12. Hallaq, Boutros. *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, ch., *L'espace comme lieu de refondation* de Luc-Willy Deheuvels, Robin Ostle, Stefan Wild. Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2002, 218 p.
13. Hanafi, Sari. *Naissance de l'ingénieur syrien*. In : *La Syrie des ingénieurs: une perspective comparée avec l'Égypte*, préf. de Michel Wieviorka. Paris : Karthala, 1997, 245 p.
14. Marcil, Yasmine. *La fureur des voyages : les récits de voyage dans la presse périodique, 1750-1789*. Paris : H. Champion, 2006.1 vol. 650 p.
15. Millet, Claude. *Victor Hugo et l'Orient, Des orientales à la légende des siècles, la mort du despote oriental*. In : *Le Despote oriental*. Paris, édition, Maisonneuve et Larose, 2001. 155 p.
16. Rajotte, Pierre. *Le voyage et ses récits au XX^e siècle. Le récit d'expédition : émergence de l'exploration par l'écriture*, Québec : édition Nota bene ; [Paris] : [DNM diff.], impr. 2005 impr. au Canada. 417 p.
17. Séoudi, Noureddine. *La Revue des deux Mondes : une tradition orientale*. In : *La formation de l'Orient arabe contemporain, 1916-1939 au miroir de la "Revue des deux mondes"*, ch., préf. de Jean Martin. Paris ; Budapest ; Torino : l'Harmattan, 2004, 311 p.
18. Thornton, Lynne. *La femme dans la peinture orientaliste*. In : *Les Orientalistes: peintres voyageurs, 1828-1908*, préf. de Henri Marchal,... ; [trad. de l'anglais par Jean de la Hogue]. Paris 1993 : Courbevoie : ACR, 1983. 272 p.
19. Todorov, Tzvetan. *La peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*. Paris : R. Laffont, impr. 2008.1 vol, 311 p.
20. Tunca, Önhan. *Chagar Bazar, Syrie*, ch., II, Les vestiges "post-akkadiens" du chantier D et études diverse, préf, Augusta McMahon & Abd el-Massih Baghdo. Louvain ; Paris ; Dudley (MA) : Peeters, 2007.1 vol. (IV-307-14 p.
21. Wittfogel, Karl. A. *civilisation orientale*. In : *Le despotisme oriental: étude*

comparative du pouvoir total, traduit de l'anglais par Micheline Pouteau. Traduction de : *Oriental despotism : a comparative study of total power*. Paris : Nouvelle édition : Éditions de Minuit, 1977, 655 p.

Chapitre dans un ouvrage électronique :

1. Jodelet, Denise. *L'Autre : Regards psychosociaux*. In : *Formes et figures de l'altérité*. Une édition électronique. Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata, pp. 23-47. Grenoble : Les Presses de l'Université de Grenoble, 2005, 416 pp. [Autorisation de l'auteure de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales le 4 juin 2007.]
2. La Richarderie, G. Boucher de. *Description de la Syrie*. In : *Bibliothèque Universelle des voyages ou Notice complète et raisonnée de tous les Voyageurs anciens et modernes dans les différentes parties du monde, publié tant en langue française qu'en langues étrangères, classé par ordre de pays*. Paris, chez Treuttel et Würtz, ancien hôtel de Lauraguais. 1808. 542 p.
3. Moussa, Sarga. *Le romantisme, Alphonse de Lamartine, « Voyage en Orient »*. Texte établi, présenté et annoté par S. Moussa, selon Chistian Croisille, université Lumière Lyon 2, 2002, disponible en ligne sur le site Persée : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_2002_num_32_116_1103. 784 p.
4. *Revue des deux mondes* : recueil de la politique, de l'administration et des mœurs chez les différents peuples du globe, ou Archives géographique et historique du XIX^e siècle. Numérotation : T. 1, n° 1 (1829, juil.)-[n.s., 24^e année,] n° 12 (1971, déc.) Note(s) : Devenu : "*La Nouvelle revue des deux mondes*". 1972, n° 1 (janv.)-1982, n° 4 (avr.). - Devenu : "*Revue des deux mondes*". 1982, n° 5 (mai)-. - Tables : 1831-1873 ; 1874-1885 ; 1886-1892 ; 1893-1900 ; 1901-1910 ; 1911-1920 ; 1921-1930.
5. Yanoski, M. Jean. *La Syrie Moderne*. In : *L'Univers, histoire de tous les peuples, la Syrie Ancienne et Moderne*, par M. Jean Yanoski et par l'orientaliste M. Jules David, Paris, éd., Firmin Didot Frères, 1848. 684 p.

Rapports imprimés :

1. Gomez-Géraud, Marie-Christine. *Les modèles du récit de voyage*, Paris X Nanterre, 1990, centre de Recherches du Département de Français de Paris X, Nanterre. Un colloque réalisé par : Roland Le Huenen, Christian Jacob, Frank Lestringant, Daniel Claustre, Gilles Thérien, Daniel Durosay, Francine Dominique, Normand Doiron et Michel Bédeaux.
2. Moureau, François. Centre de recherche sur la littérature des voyages (Paris). Coloque (11 ; 1997) : *Miroirs de textes : récits de voyage et intertextualité* : [Onzième Colloque du CRLV, Nice, 5, 6 et 7 septembre 1997] ; études réunies et présentées par Sophie Linon-Chipon, Véronique Magri-Mourgues et Sarga Moussa. Nice : Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice ; [Paris] : Centre de recherche sur la littérature des voyages, Sorbonne, 198, 409 p.

Travaux universitaires :

1. AL-Hibshi, Hashim. *L'Image de l'Arabie à travers les récits de voyages entre 1750 et 1850 : exemple : "Le Voyage en Arabie" de John Lewis Burckhardt*, thèse de doctorat, Tours, novembre 1999. 2 vol. 386 p
2. Dinél, Caroline. *l'Étoffe, motif ultime d'Orientalisme, La représentation d'un Orient d'apparat dans Aziyadé de Pierre Loti*, de l'Université de Laval, mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'université Laval, pour l'obtention du grade de maître ès arts. janvier 1998, disponible sur internet, (texte imprimé) à la bibliothèque nationale du Canada, sous réserve de droit de l'auteur chapitre III. 118 p.
3. Galazka, Guy, *A la découverte de la Palestine : le Regard sur l'Autre dans les récits de voyage français en Terre sainte au dix-neuvième siècle*. Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris-Sorbonne, Littérature française et comparée, soutenue le 25 janvier 2010. Mise en ligne : site de l'université de Sorbonne.
4. Hasanat, Mohammed. *Images de l'Orient dans les récits de voyage en Palestine de Chateaubriand à P. Loti (1806-1894)*. Tours, 1999. 532 p.

5. Taha Hussein, Moënis. *Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France*. Le Caire : édition, Dar-al-Maaref, 1960. 519 p.

Articles de périodiques électroniques :

1. André, Bernier Marc : *La question du despotisme oriental en France sous le règne du sultan Zeokinizul*. Université du Québec à Trois-Rivières. Liminaire : article publié sur le site Tangence, n° 65, 2001, p. 52-59, à l'adresse suivante : <http://id.erudit.org/iderudit/008228ar>
2. Arnaud, Jean-Luc. *La population de Damas à la fin de la période ottomane*, *Annales de démographie historique* 1/2001 (n° 101), p. 177-207. URL : www.cairn.info/revue-Annales-de-demographie-historique-2001-1-page-177.htm
3. Apostolou, Irini. *L'apparence extérieure de l'Oriental et son rôle dans la formation de l'image de l'autre par les voyageurs français au XVIII^e siècle*, *Cahiers de la Méditerranée*. 2003, mis en ligne le 25 juillet 2005,
4. Balanche, Fabrice. *La Syrie. Un potentiel touristique peu développé pour le plaisir des initiés*. Du passé vers l'avenir. *Revue Téoros*, été 2006. 31 p. Consulté le 26 novembre 2010. URL : <http://cdlm.revues.org/index93.html>
5. Barakat, Fouad Chahine, Ibrahim. *Architecture et matériaux : Châteaux et maisons* IDD n : 2 Langues et civilisation : Découvrir la montagne libanaise son histoire et son patrimoine. Liban, 2008. 20 p
6. Genevray, Françoise. *L'Orientaliste, Asiatiques- Asies réelles*. Extrait de la *Revue des ressources*, Date de mise en ligne : lundi 22 mai 2006. Disponible à l'adresse suivante : <http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article593>. 5 p
7. Ghiyas, Aljundi. *L'architecture traditionnelle en Syrie, établissements humains et environnement socio-culturel*. UNESCO, 28 avril 1985.
8. Hamdi, Abdelzim Abdelmaskoud Abdelkader. *L'Égypte dans Voyage en Orient de Gérard de Nerval et la France dans l'or de Rifà'a Al Tahtawi*. Disponible en ligne sur le site de l'université de Montréal. Thèse de doctorat en études littéraires. Université de Québec à Montréal. Avril 2008.
9. Hetzel, Aurélia. *Le Voyage en Orient de Gérard de Nerval. Pérégrination en Orient ou le parcours d'une âme errante*. Université de Paris IV- Sorbonne,

- Attaché au CRLC (Centre de Recherche de Littérature Comparée), disponible sur le site de l'université Paris IV- Sorbonne.
10. Juranville, Anne. « *Voile, féminin et inconscient* », *Adolescent*. Article disponible en ligne à l'adresse CAIRN : http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ADO&ID_NUMPUBLIE=ADO_049&ID_ARTICLE=ADO_049_0523. 2004/3- t. 49. 523-532.
 11. Laplanche, François. *À travers les récits de voyage en Terre Sainte (XVI^e-XIX^e s.)*, *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* [En ligne], 7 | 2000, mis en ligne le 13 mars 2008, Consulté le 26 novembre 2010. URL : <http://bcfrj.revues.org/index2492.html>
 12. Le Huenen, Roland. *Le récit de voyage : l'entrée en littérature*. Article publié le 15 février 2010, sur le site internet : <http://id.erudit.org/iderudit/500787ar> . *Etudes littéraires*, 1987. vol. 20. P. 45-61. Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal.
 13. Magri-Mourgues, Véronique. *Stylistique générique et statistique pour une poétique du récit de voyage*. Disponible en ligne à l'adresse de l'université de Nice, UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines Université de Nice, 98. 12 p.
 14. Moussa, Sarga. *Un voyage dans « l'Itinéraire ». Lamartine contradicteur de Chateaubriand*. CNRS : UMR5611 – Université Lumière - Lyon II – Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines – Université Stendhal - Grenoble III – Université Jean Monnet - Saint-Etienne. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00267647/en/> Manuscrit auteur, publié dans "Bulletin de la Société Chateaubriand (2008) P. 81-90.
 15. Papasseit, Joan Salvat. *Les Formes architecturales, Extrait du livre "Architecture Traditionnelle Méditerranéenne" - Chapitre 2 : Les Formes Architecturales*. Disponible sur le site internet suivant: www.habiter-autrement.org/.../Maison-Patio-cours-ete-hiver-bassin-mediterraneen.pdf -
 16. Peltre, Christine. *La vision de l'Orient au XIX^e siècle*. Disponible sur le site : APAPAHU, séquence pédagogique. De la même auteur : *Orientalisme XIX^e siècle*. Disponible à l'adresse suivante : www.apahau.org/pedagogie/Orientalisme_XIX.pdf . 6 p.

17. Pugliese, Genny. *Voyager avec les idéologues* : Constantin-François Chasseboeuf de Volney. Disponible à l'adresse suivante : <http://revuefrancaise.free.fr/Pugliese.htm>, publié sur la Revue française, numéro électronique, université de Bari. Sans date de publication.
18. Rajotte, Pierre. *La représentation de l'Autre dans les récits de voyage en Terre sainte à la fin du XIX^e siècle*. Du même auteur : *Rendre l'espace lisible : le récit de voyage au XIX^e siècle*. Publié le 15 mars 2010 sur l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/036039ar> Vol. 32. 113 p.
19. Rajotte, Pierre. *L'Orient dans les récits des voyageurs québécois de la seconde moitié du vingtième siècle : une expérience de déperdition de soi*. Université de Sherbrooke. Disponible à l'adresse suivante : <http://id.erudit.org/iderudit/011922ar>, publié le 2 mai 2010. Voix et Images, vol. 31, 2005, p. 15- 31.
20. Rajotte, Pierre. *Les pèlerinages de Henri-Raymond Casgrain : de la référentialité à l'intertextualité*. Université de Sherbrooke. Article publié le 2 mai 2010 et disponible à l'adresse suivante : <http://id.erudit.org/iderudit/201303ar> .Voix et Images, vol, 22. 1997. P. 289-306. Article du même auteur, intitulé *Le récit de voyage au XIX^e siècle. Une pratique de l'intime*.
21. Rajotte, Pierre. *Vers le connu de l'inconnu : récits de voyageurs québécois en Inde au XX^e siècle*, Université de Sherbrooke. disponible à l'adresse suivante : ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Inde3/rajotte.pdf. 2008 pp. 111-128
22. Vinson, David. *L'orient rêvé et l'orient réel au XIX^e siècle. L'univers perse et ottoman à travers les récits de voyageurs français*. Presses Universitaires de France/ Revue d'Histoire Littéraire de la France. 2004/1-Vol. 104. 91 p. Disponible en ligne à l'adresse CAIRN : http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RHLF&ID_NUMPUBLIE=RHLF_041&ID_ARTICLE=RHLF_041_0071
23. Weber, Stefan. *Damas une ville en mutation, 1860-1919*, article. Institut d'études orientales de Beyrouth. Qantara, N° 48, été 2003

Communications de colloques :

1. Charnay Jean-Paul, Michel Balard, Anne-Marie Edde, Dominique Chevallier,

- Jacques Du Castel, Paris, éd., N. Gasse, 1628
5. Burckhardt, Johann Ludwig (1784-1817), *Travels in Arabia, comprehending an account of those territories in Hedjaz which the Mohammedans regard as sacred*, by the late John Lewis Burckhardt. London : H. Colburn, 1829
 6. Burckhardt, John Lewis. *Travels in Syria and the Holy Land*, by the late. London: J. Murray, 1822, 668 p
 7. Burckhardt, John Lewis. *Voyages en Arabie, contenant la description des parties du Hedjaz regardées comme sacrées par les Musulmans, suivis de Notes sur les Bédouins et d'un Essai sur l'histoire des Wahabites*, Traduits de l'anglais par J.-B.-B. Eyriès. Paris : A. Bertrand, 1835, 3 vol
 8. Dawkins, James et Wood, Robert, *Les Ruines de Palmyre, autrement dite Tedmor au desert*. Londres, éd : Millar, 1753, 50 p.
 9. Guys, Pierre-Marie-François-Henri. *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban*, Paris, 1847
 10. Héneiné, Alice, *Lady Esther Stanhope et le Liban*, Beyrouth, éd., Dar L. Khater, 1983. 131-142 p
 11. Hippocrate, *des Airs, des eaux et des lieux*, latin-français, traduction nouvelle par E.-L. Geoffroy,... [Avec une notice sur Hippocrate.], Paris : Méquignon-Marvis, 1823
 12. Ibn KHaldūn, Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1332-1406). ou المقدمّة *Moqaddimat [Al-]". Prolégomènes*. Le Caire, impr. de Moṣṭafa Moḥammad, (s. d.).
 13. Lamartine, Alphonse. *Souvenirs et portraits*. Paris : Hachette : Jouvot, 1897, 1 vol.
 14. Maurice Barrès, *Le Culte du moi. Le Jardin de Bérénice*, Édition définitive, Paris, éd., Plon impr. de Plon, 1948-9651.
 15. Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1689-1755 ; baron de La Brède et de). *Oeuvres de Monsieur de Montesquieu*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de plusieurs pièces qui n'avaient pas paru jusqu'à présent... : Lyon, Bruyset frères, 1792. - 7 vol. in-12. [Don 4058-66] Comprend : 1. [Eloge de l'auteur et Analyse de l'Esprit des lois par d'Alembert. Discours de Montesquieu lors de sa réception à l'Académie française. XII premiers livres de l'Esprit des lois.] ; 2-3. [De l'Esprit des lois. Livres XIII-XXIX.]

16. Niebuhr, Carsten. *Voyage de M. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient avec des observations de MR. Forskal*, vol., I, éd., chez les Libraires Associés, Suisse, 1780.
17. Ouasti, Boussif. *La Rihla d'Ibn Battûta*, Paris ; Budapest ; Kinshasa, éd. l'Harmattan, DL 2006. 1 vol. 325 p.
18. Petit, Odette et Voisin, Wanda. *Abu Firas Al - Hamdani. Chevalier poète. Choix de poèmes traduits et présentés par Petit Odette et Voisin Wanda: Publié avec le concours de la fondation Singer Polignac. Auteur Aboou Firas Al Hamdani. Paris: Publisud 1990*
19. Pokoke, Richard. *Voyage en Orient (1771-1772). Selon l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert*, p, 990, t. 22, à Genève, chez Pellet. S.d.
20. Pococke, Richard. *Voyages de Richard Pococke en Orient, dans l'Egypte, l'Arabie, la Palestine, la Syrie...*, vol. 3, trad, de l'anglais, Neuchâtel, 1773
21. Renan, Ernest (1823-1892). *Saint Paul. Histoire des origines du christianisme ; 3. Édition : 12e éd. Paris : Calmann Lévy, 1888. LXXVII-570 p*
22. Stendhal (1783-1842), *Chroniques italiennes*, par de Stendhal (Henry Beyle). Paris : Michel-Lévy frères, 1855
23. Vogüé, Melchior (1829-1916 ; marquis de). *Mélanges d'archéologie orientale*, par le Comte de Vogüé. Paris : Impr. impériale, 1868. IV-196-39 p.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	4
---------------------------	----------

Avant propos

.....,

PRÉSENTATION DES VOYAGEURS ET DE LEURS RÉCITS	24
Constatin-François Volney	24
Alphonse de Lamartine	30
Batistin Poujoulat.....	33
Henry Guys.....	35
Louis Albert Philippe, d'Orléans	37
Eugène Melchior de Vogüé.....	39
Maurice Barrès	41

Première partie.

.....,

I. LES ECRIVAINS-VOYAGEURS ET L'ETAT PHYSIQUE DE LA SYRIE.....	44
I.1 La caractérisation de la nature et les descriptions du paysage	45
I.1.1 La Syrie, espace montagneux.....	46
I.1.2 La caractérisation du climat.....	55
I.1.3 La Syrie et les cours d'eau	60
I.1.4 La nature cultivée	62
I.1.5 La nature et les fléaux	64
I.1.6 La Syrie et la mer.....	66
I.1.7 Les déserts de la Syrie.....	69
I.2 L'inventaire et la description des monuments et des sites historiques	76
I.2.1 Palmyre ou l'ancienne Tedmor	76

1.2.1.1 La description de Palmyre.....	80
a) La colonnade.....	81
b) Les jardins de Palmyre.....	83
c) Le Temple de Bêl.....	84
d) Les autres temples et les nécropoles.....	85
1.2.1.2 L'histoire de la cité de Zénobie.....	86
1.2.2 Les achâteaux contemporains des Croisades.....	90
a) La citadelle d'Alep.....	90
b) Les châteaux des Hashâshins.....	91
d) Un site antique d'exception : le Temple du soleil de Homs.....	97
I.3 Les villes syriennes.....	99
I.3.1 L'aspect intérieur.....	99
I.3.2 Les villes syriennes et leurs caractéristiques générales.....	108
a) Damas.....	109
b) Alep.....	113
c) Homs.....	116
d) Hama.....	118
I.3.3 Les maisons syriennes traditionnelles.....	121
a) Les types des maisons.....	122
b) Les intérieurs citadins.....	125
c) Les matériaux de constructions.....	127
d) L'intérieur des maisons syriens.....	127
e) Le mobilier.....	133
I.3.4 Les lieux de culte et les établissements officiels.....	135
1) Les mosquées.....	135
a) La Mosquée des Omeyyades.....	135
b) Les autres mosquées évoquées ou décrites.....	138
2) Les églises et les synagogues.....	140
3) Les établissements officiels.....	141
4) Les bazars et les khans.....	145
I.4 Les animaux et l'Hygiène.....	153
I.4.1 Les animaux.....	153
a) Les animaux domestiques.....	154
b) Les animaux errants.....	157
c) Les animaux sauvages.....	159

I.4.2- L'hygiène	160
------------------------	-----

Deuxième partie

.....,

II. LA REPRÉSENTATION DES PEUPLES DE SYRIE	165
II.1 Le cosmopolitisme syrien dans les récits de voyage.....	167
II.1.1 Les peuples pasteurs.....	171
a) Les Turkmènes.....	171
b) Les Kurdes	172
c) Les Yézidiés	175
d) Les Bédouins.....	176
II.1.2 Les peuples agriculteurs	190
a) Les Ansârés ou les Nosséirés.....	190
b) Les Ismaélites.....	194
c) Une population chrétienne : les Maronites.....	198
d) Les Druzes	203
e) Les Métualis ou les Motouâlis.....	213
II.1.3 Les citadins de la Syrie	216
II.2 Les mœurs des Syriens.....	226
II.2.1 L'aspect et les costumes des Syriens.....	226
II.2.2 Les mœurs des Syriens	232
a) L'hospitalité.....	234
b) Le bazar et son pittoresque.....	235
c) La nonchalance des Syriens.....	237
d) Les relations sociales	243
II.2.3 Les mœurs religieuses.....	248
a) Les mœurs musulmanes	248
b) Les mœurs des Chrétiens.....	252
c) Les mœurs des Israélites	255
II.3. Croyances et superstitions dans la société syrienne	258
II.3.1 Les mythes et croyances religieuses.....	258
II.3.2 La magie.....	260

II.3.3 la superstition	262
II.4 Les femmes dans la société syrienne.....	266
II.4.1 La description de la femme syrienne.....	266
II.4.2 Les loisirs et divertissements féminins	272
a) Le hammam ou le bain public	272
II.4.3 L'univers féminin et ses marges : sexualité et prostitution.....	278
II.4.4 Le mariage dans la société syrienne.....	279
a) Le mariage musulman	280
b) Le mariage chrétien.....	282
c) Le mariage juif.....	284
d) Le mariage bédouin.....	286
II.4.5 Le divorce et la répudiation.....	287

Troisième partie

.....,

III. LES ÉCRIVAINS-VOYAGEURS ET LEURS VISIONS DE L'ISLAM	290
III.1 La réflexion sur la religion	291
III.2 L'Islam et la femme	321
III.2.1 Le statut de la femme syrienne.....	321
III.2.2 Le voile	325
III.2.3 le harem	328
III.2.4 La polygamie.....	333
III.3 L'Islam et les arts en Syrie	337
III.4 l'Islam et le gouvernement.....	355
III.4.1 De l'influence de la religion sur les lois jurisprudentielles dans la Constitution de province syrienne	355
III.4.2 Les représentations du système politique en Syrie.....	357
a) La ditribution administrative	358
1) L'autorité administrative et exécutive	359
2) L'autorité judiciaire en Syrie	365
3) L'autorité religieuse	370
III.4.3 Les impôts.....	373
III.4.4 Une administration en voie de s'effondrer	376

III.4.5 Le concept de despotisme oriental	377
---	-----

Conclusion

.....,

CONCLUSION	382
ANNEXE 1	415
ANNEXE 2	416
ANNEXE 3	417
ANNEXE 4	418
BIBLIOGRAPHIE	419

.....,