Le Baïram selon Nerval ou la puissance orientale

Vincent Mugnier

▶ **To cite this version:**

Vincent Mugnier. Le Baïram selon Nerval ou la puissance orientale. Revue Nerval, 2019, Revue Nerval, 3, pp.203-220. 10.15122/isbn.978-2-406-09216-2.p.0203 . hal-03005582

HAL Id: hal-03005582

https://hal.univ-reunion.fr/hal-03005582

Submitted on 14 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE *BAÏRAM* SELON NERVAL OU LA PUISSANCE ORIENTALE

La force manque dans l'univers[1].

Gérard de Nerval choisit de placer le *baïram* ou *aïd-el-fitr*, fête qui termine ou plutôt suit immédiatement le mois de *Ramadân*, comme clôture symbolique de son *Voyage en Orient*. Abdul-Medjid I^er^, le sultan ottoman, mélancolique notoire et métonymie d'un empire que beaucoup en Europe jugent moribond, y joue le rôle principal et s'y voit paradoxalement restauré tant dans sa légitimité politique que dans sa puissance virile. De manière significative, cette apothéose du sultan en gloire apparaît comme le contrepoint d'un portrait préalablement esquissé où c'était alors la fragilité et la mélancolie qui dominaient[2]. Nous nous interrogerons sur les motifs de l'interprétation singulière réservée par Nerval à cette cérémonie. Étrangement, notre auteur gauchit en effet la signification du *baïram* en centrant l'enjeu autour d'une *rencontre des corps* : le coït sacré du sultan et d'une jeune esclave vierge, union symboliquement placée au cœur du harem impérial de Constantinople. Pourquoi Nerval a-t-il choisi en guise de point d'orgue de son récit de voyage en Orient une cérémonie valorisant la sexualité ottomane ? Telle est la question à laquelle notre article entend répondre[3].

Il nous a semblé que cette séquence textuelle, pour être correctement comprise, devait être soumise à un double éclairage interprétatif : idéologique et psychanalytique. Il s'agit en effet au premier chef pour un Nerval turcophile d'opérer une double réhabilitation : à travers la

1 « Carnet du Caire », *Voyage en Orient*, NPl II, p. 850.
2 *Ibid.*, p. 609-612.
3 Précisons d'emblée que l'*aïd-el-fitr* est une fête strictement religieuse et que Nerval isole et amplifie un détail cultuel spécifique à la coutume du sérail impérial stambouliote.

déculpabilisation d'une sexualité ottomane longtemps considérée en Europe comme synonyme de barbarie, notre auteur entend déculpabiliser la sexualité dans son ensemble en la rapprochant du sacré. La dimension sexuelle apparaît selon ce niveau d'analyse comme vectrice d'une parole critique assumée, véhicule d'une idéologie. Nous nous demanderons toutefois si le détour relativiste par des mœurs orientales dont la violence proverbiale est soigneusement récusée ne servirait pas également, peut-être même surtout, d'indispensable paravent à l'expression d'une autre violence, toute personnelle quant à elle : le désir incestueux. La sexualité, dans cette perspective, doit alors être envisagée comme l'élément central d'une confession indirecte. À l'intersection du politique et de l'érotique gît ainsi un même concept enkysté en image : la *puissance* orientale, ambivalente, dont le sultan[4] serait l'allégorie, poncif culturel stéréotypé et polymorphe que notre auteur transpose sur la scène éminemment intime de son psychodrame.

Notre article prend appui en premier lieu sur les travaux de référence de Sarga Moussa, attachés, d'une part, à identifier le caractère mélancolique du sultan ottoman dans l'imaginaire français de la première moitié du XIX^e^ siècle, analysant, d'autre part, la révision idéologique partielle dont bénéficie l'image du harem dans la littérature au milieu de ce même siècle[5]. Nous nous fondons également sur l'ouvrage d'Alain Grosrichard, *Structure du sérail*[6], dans lequel l'auteur s'intéresse, selon une double lecture politique et psychanalytique, à l'élaboration d'un imaginaire systématique du sérail stambouliote aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Nous avons également été sensible à l'analyse de Patrick Née[7], soucieuse de décoder la fantasmatique du voile oriental chez Nerval. L'enjeu principal de notre article, fidèle à la propension analogique de l'imaginaire nervalien, consistera donc à suivre les fils distendus mais secrètement entrelacés de l'idéologique et du psychanalytique.

---

4 Le terme *sultan* est le dérivé du syntagme arabe *dhou l-sultân*, détenteur du pouvoir.

5 Sarga Moussa, « Portrait du sultan », dans Gertrude Durusoy (dir.), *Lamartine 2004*, Tiré, Turquie, Presses de l'Université EGE, 2004, p. 243-253. Voir aussi « La part des voyageuses », dans *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 175-200.

6 Alain Grosrichard, *Structure du sérail : la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, « Champ freudien », 1979.

7 Patrick Née, « De quel voile s'enveloppe le Voyage en Orient de Nerval ? », *Littérature*, n° 158, 2010/2.

« LE MOTIF SINGULIER »

Avant d'envisager le traitement particulier réservé par notre auteur au *baïram*, il est nécessaire de définir cette cérémonie festive et religieuse. Le voyageur contemporain Abdolonyme Ubicini la présente en ces termes :

> Il y a deux Baïram : le grand et le petit. Ce dernier, appelé aussi *a'id fitr* (la rupture du jeûne), parce qu'il suit immédiatement le ramazan, participe à la fois de notre carnaval et de notre jour de l'an, et dure quatre jours, pendant lesquels les bureaux de la Porte sont fermés, les citoyens s'habillent de neuf, se visitent et se font mutuellement des présents[8].

Nerval gauchit sensiblement la signification de ces festivités en transformant le rituel de la rupture du jeûne en un hymen symbolique sacré dont l'enjeu majeur serait la procréation :

> Comment dire toutes les splendeurs de cette nuit privilégiée ? Comment dire surtout le motif singulier qui fait cette nuit-là du sultan le seul homme heureux de son empire ? Tous les fidèles ont dû, pendant un mois, s'abstenir de toute pensée d'amour. Une seule nuit encore, et ils pourront envoyer à une de leurs femmes, s'ils en ont plusieurs, le bouquet qui indique une préférence. S'ils n'en ont qu'une seule, le bouquet lui revient de droit. Mais quant au sultan, en qualité de padischa et de calife, il a le droit de ne pas attendre le premier jour de la lune de *Lailet-ul-id*, qui est celle du mois suivant, et qui ne paraît qu'au premier jour du grand Baïram. Il a une nuit d'avance sur tous ses sujets pour la procréation d'un héritier, qui ne peut cette fois résulter que d'une femme nouvelle.
>
> Ceci était le sens de la cérémonie qui se faisait, m'a-t-on dit, entre le vieux sérail et le nouveau. La mère ou la tante du sultan devait conduire à son fils une esclave vierge, qu'elle achète elle-même au bazar, et qu'elle mène en pompe dans un carrosse de parade[9].

Certes, Nerval n'invente pas ce détail du cérémonial qu'on retrouve également chez l'ami Théophile Gautier[10] ou Léon Galibert[11], mais il

---

8 Abdolonyme Ubicini, *La Turquie actuelle*, Hachette, Paris, 1855, p. 112.

9 NPl II, p. 782.

10 « Il est d'usage qu'à la rupture du jeûne, la validé fasse cadeau au sultan d'une fille vierge et de la beauté la plus parfaite. » (Théophile Gautier, *Constantinople*, Paris, Lévy, 1853, p. 215).

11 « Le sultan ne peut recevoir une femme que de (la) main de la Validé, sa mère à lui ; c'est elle qui choisit parmi les odalisques celle qui est digne de la couche impériale. » (Léon

est le seul parmi les voyageurs à le constituer en élément central du rituel, à ériger ce « motif singulier », c'est-à-dire le coït, en « sens de la cérémonie ». Nul doute que le diariste du voyage, ouvrant son paragraphe sur une double question rhétorique, n'ait pleinement conscience du caractère polémique revêtu par son propos aux yeux des lecteurs français : alliance oxymorique du sexuel et du sacré, défloration d'une esclave vierge par le représentant de la plus haute autorité de l'État, et, plus subversif encore, présent contre-nature de la mère (ou de la tante) au fils[12]. Confrontant le lecteur du *Voyage* à un choc culturel, notre auteur s'inscrit dans une démarche rhétorique complexe. Il s'agit en effet de retoucher l'image devenue emblématique du sultan fragilisé, dont l'occidentalisation forcée prouverait l'affaiblissement, à travers une valorisation paradoxale de la tradition orientale ou, plus précisément, des conceptions ottomanes relatives à la sexualité. Or, loin de revenir au stéréotype antérieur, c'est-à-dire conforter l'image éculée du despote oriental sensuel et cruel telle que Montesquieu en particulier avait pu la systématiser en 1748 dans *De l'Esprit des Lois* à la suite des *Lettres persanes*, notre auteur résolument turcophile entend justifier tout ce qui aux yeux de son lecteur risquerait de passer pour de la barbarie. En définitive, la cérémonie du *baïram* apparaît comme l'ultime phase d'un récit de voyage qui s'essaie à réhabiliter la chair, le détour relativiste par l'Orient servant de caution à une tentative globale visant à déculpabiliser le domaine sexuel. Avant d'envisager la stratégie rhétorique mise en place par notre auteur, il est nécessaire de revenir sur le personnage central de la cérémonie : le sultan Abdul-Medjid Ier.

Galibert, *L'Empire ottoman illustré. Constantinople ancienne et moderne*, Tome II, Paris, Fisher fils, 1838, p. 56.)

12 Précisons que la version du *National* de 1850 ne mentionnait que la mère.

L'EXEMPLARITÉ SEXUELLE ORIENTALE : UN ÉLOGE PARADOXAL

ABDUL-MEDJID Ier : LE SULTAN « MÉLANCOLIQUE »

À la suite de son père Mahmoud II (1808-1839), le sultan Abdul-Medjid Ier (1839-1861) est emblématique de la période des *tanzimat*[13] c'est-à-dire d'une série de réformes profondes des institutions ottomanes sur le modèle européen, comme le précise Robert Mantran :

> Les yeux fixés sur l'Europe, l'État ottoman cherche son salut dans le décalcage des modèles que celle-ci offre en pâture[14].

Or, ce vent de réformes est la conséquence d'un affaiblissement progressif de la Porte dont les défaites militaires contre la Russie aux XVIIIe et XIXe siècles, la guerre de libération de la Grèce (1822-1831) et la sédition du pacha d'Égypte Mohamed-Ali représentent les jalons les plus emblématiques. Dès lors, métonymie de son empire, le sultan semble frappé d'une inéluctable « mélancolie » aux yeux subjectifs des voyageurs ainsi que l'a montré Sarga Moussa :

> Avec le remplacement de Mahmoud par son fils Abdul-Medjid en 1839, l'image du sultan affaibli s'accentue et l'on trouve, chez plusieurs voyageurs des années 1840-1850, un portrait relativement stéréotypé, dont la caractéristique principale est la « mélancolie[15] ».

Quelle relation cette fragilité sultanesque sans précédent entretiendrait-elle avec l'enjeu sexuel ? Représente-t-elle la conséquence ultime d'une économie sensuelle dépravée, le régime polygame apparaissant comme impropre à la fécondité selon un stéréotype orientaliste bien ancré[16] ? S'agit-il à l'inverse, dans le contexte d'une turcophilie ascendante, de considérer le système matrimonial ottoman comme un vecteur potentiel

---

13 *Tanzîmat* : pluriel du substantif arabe *tanzîm* : mise en ordre, réorganisation.

14 Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard, 2003, p. 459.

15 Sarga Moussa, art. cité, p. 4.

16 Le stéréotype du despote et celui de la maladie (langueur) avaient partie liée au XVIIIe siècle. On retrouve par exemple la métaphore du « corps malade » dans la dix-neuvième *Lettre persane* de Montesquieu.

de régénération[17] ? Sarga Moussa identifie à la fin des années 1830 un changement sensible dans l'opinion des voyageurs :

> Dans le contexte de la fin des années 1830, qui voit l'Empire ottoman accentuer ses réformes à l'européenne, ce symbole d'altérité orientale qu'est le harem est lui aussi l'objet d'une réévaluation de la part de certains voyageurs[18].

Il est manifeste que les enjeux politiques et sexuels ont ici tendance à avoir partie liée. Zélateur paradoxal du code matrimonial ottoman, Gérard de Nerval, à l'instar de l'homme de lettres Alphonse Royer[19], est aussi un franc partisan de la survie politique de l'Empire. S'inscrivant en faux contre les tenants d'un essentialisme despotique propre à l'Orient, il entend défendre la sexualité ottomane tant en termes de viabilité démographique que sur le plan moral et religieux.

FÉCONDITÉ ET MAÎTRISE DES SENS : L'ÉLOGE DE L'ÉCONOMIE SEXUELLE

Par ce panégyrique du code matrimonial en vigueur à Istanbul, Nerval réfute donc radicalement la théorie du despotisme oriental telle qu'elle fut formulée par Montesquieu, système interprétatif dont l'influence diffuse se fait encore sentir durant toute la première moitié du XIX^e^ siècle[20]. Selon l'auteur des *Lettres persanes* qui s'exprime à travers le personnage d'Usbek, la polygamie, conçue comme une débauche sensuelle favorisée par le climat, anéantit la puissance virile de l'homme :

> C'est dans cet état de défaillance que nous met toujours ce grand nombre de femmes, plus propre à nous épuiser qu'à nous satisfaire[21].

---

17 Si Nerval s'est toujours présenté comme un défenseur de l'Islam, la très nette turcophilie qu'il professe ici s'inscrit dans un mouvement de fond de l'opinion publique française. Face à la menace russe devant déboucher sur la guerre de Crimée en 1853, les alliances politiques s'inversent : la France, l'Angleterre et la Sublime Porte sont désormais unies face à l'ennemi commun.

18 Sarga Moussa, ouvr. cité, p. 175.

19 Alphonse Royer, *Aventures de voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant*, Paris, Dumont, 1837.

20 La thèse adverse est en effet nommée, quoique de manière allusive, à travers cette injonction du diariste : « Il faut renoncer à ce mirage voluptueux qu'ont créé nos auteurs du XVIII^e^ siècle » (NPl II, p. 787). Nerval précise également dans l'appendice du Voyage : « Il faut donc renoncer tout à fait à l'idée de ces harems dépeints par l'auteur des *Lettres persanes*, où les femmes n'ayant jamais vu d'hommes, étaient bien forcées de trouver aimable le terrible et galant Usbek » (NPl II, p. 793).

21 Montesquieu, *Lettres persanes*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949, p. 300.

La dépopulation dont serait victime l'empire ottoman apparaît comme la preuve naturelle ou plutôt le symptôme de l'aberration d'un tel système ainsi qu'en atteste encore Usbek : « Il est très ordinaire, parmi nous, de voir un homme, dans un sérail prodigieux, avec un très petit nombre d'enfants : ces enfants mêmes sont, la plupart du temps, faibles et malsains, et se sentent de la langueur de leur père[22]. » Incapable pour des raisons naturelles de résister à l'appel des sens, dans un climat « où l'âme est souverainement émue par tout ce qui a du rapport à l'union des deux sexes[23] », l'oriental soumis à la tyrannie de son désir est paradoxalement menacé par l'impuissance. Ce parangon interprétatif hante donc littéralement non seulement le XVIII[e] siècle[24] mais encore, jusqu'à un certain point, la première partie du siècle suivant, comme en témoignent ces réflexions de Maxime du Camp en 1848, lequel corrèle la langueur d'Abdul-Medjid à la fréquentation assidue d'un harem trop fourni : « vieillard de vingt ans, voûté, pâle, décrépit, pauvre fantôme qu'on arrache quelquefois à son Harem bien-aimé pour lui rappeler qu'il doit ses dévotions à son ancêtre Mahomet[25]. »

Nerval entend battre en brèche une telle théorie ainsi que les représentations qui lui sont afférentes. Si le voyageur reprend certains des constats émis par Montesquieu et ses épigones : sensualité exacerbée par le climat, baisse de la population spécifiquement turque de l'empire[26], les conclusions qu'il tire sont radicalement opposées :

> Il suffit de se dire que la loi musulmane ne signale aucun péché dans cette ardeur des sens utile à l'existence des populations méridionales décimées tant de fois par les pestes ou par les guerres[27].

L'« ardeur des sens » orientale, loin de prouver la déchéance morale et de conduire à un effondrement démographique, s'apparente à un devoir sacré dont l'enjeu est la survie de la « race » turque :

---

22 *Idem.*

23 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, liv. XIV, chap. II, *Œuvres complètes*, t. II, p. 477.

24 Les observations de voyage de l'idéologue Volney à la fin du siècle des Lumières corroborent la théorie forgée par Montesquieu.

25 Maxime du Camp, *Souvenirs et paysages d'Orient*, Paris, Bertrand, 1848, p. 113. On n'insistera pas ici sur le dilettantisme historique de l'ami de Flaubert pour qui l'arabe Mahomet serait l'ancêtre du sultan turc !

26 Nerval s'exprime par la bouche d'un Marseillais de rencontre qui affirme : « […] il n'y a rien à faire avec le *Tur* (Turc) ; c'est un peuple qui s'en va ! » (NPl II, p. 567).

27 *Ibid.*, p. 786.

> Le devoir religieux qui [...] est imposé cette nuit-là (au sultan) répond autant que possible de la reproduction de sa race. Tel est aussi pour les musulmans ordinaires le sens des obligations que leur impose la première nuit du Baïram[28].

La sexualité apparaît non plus comme un asservissement mortifère à des désirs déréglés mais bien plutôt comme une véritable ascèse, maîtrise cathartique de l'esprit sur le corps. Très significatif est à ce titre le parallèle exprimé par notre auteur entre les mortifications de l'impétrant aux mystères isiaques évoquées dans le chapitre des *Femmes du Caire* intitulé « les Pyramides » et le jeûne du Ramadan[29], « abstinence de tout un mois qui renouvelle probablement les forces de l'homme[30] ». Le régime sensuel ottoman est intégré à une véritable économie du désir, « calculé d'après des prévisions médicales », partie intégrante d'une science totale héritée de l'Antiquité, laquelle amalgame « la médecine, la chimie et des préceptes d'hygiène remontant à des milliers d'années [...][31] ». Lointain prolongateur de la *Polygamia triumphatrix*, pamphlet de 1682 du pasteur allemand Johann Leyser qui justifie la polygamie pour des raisons physiologiques, des *Lettres* de Mary Montagu publiées en 1763 lesquelles louent la vie de harem ou, plus proche de lui, des *Aventures de voyage* d'Alphonse Royer inscrites, en 1837, dans une même perspective, Gérard de Nerval se fait lui aussi l'apologiste paradoxal du système matrimonial oriental. Non pas tributaire du « bon plaisir » débridé d'un despote sensuel, la polygamie ottomane, loin de conduire à la dépopulation, représente au contraire à ses yeux une pratique hautement planifiée, susceptible d'apporter une solution, interne à la culture ottomane, au problème démographique. Si donc un tel « système » est justifiable en fonction de critères médicaux ou sociaux, la sexualité orientale telle qu'elle se manifeste lors de la cérémonie du *baïram* est également indissociable d'une dimension sacrée, l'acte de chair étant pour ainsi dire consubstantiel à la dimension cultuelle.

---

28 *Ibid.*, p. 785.

29 « Le jeûne du *Ramazân* semble aujourd'hui la continuation de cette pratique religieuse » (*Ibid.*, p. 1502).

30 *Ibid.*, p. 392.

31 *Ibid.*, p. 786.

Discrètement mais fermement, Nerval s'oppose de manière frontale à la conception chrétienne du sacré, laquelle dissocie radicalement la sexualité du fait religieux. Tandis que le catholicisme français en particulier apparaît à ses yeux comme une « religion redoutable[32] », « rempli(e) d'idées de mort et de privation[33] », « la loi musulmane », survivance de la fécondité païenne, « ne signale aucun péché dans (l')ardeur des sens[34] ». À l'hypocrisie d'une France drapée dans son catholicisme d'État où pourtant se propage la « prostitution [...] (qui) dévore comme une lèpre la société européenne [...][35] », s'oppose cet islam à caractère utopique librement interprété par Nerval qui place le corps au cœur du culte. On peut apprécier à ce titre toute l'audace de notre auteur qui présente l'acte de chair comme l'élément central de la cérémonie, manière d'eucharistie paradoxale évidemment blasphématoire selon un point de vue européocentré. En tant qu'élément fédérateur, le rôle du sultan y est fondamental. Bien loin de s'inscrire dans cette « économie absurde, dont la seule fin est la jouissance de l'unique[36] », emblématique du despotisme selon Alain Grosrichard, le sultan entretient un rapport de réciprocité avec son peuple. Le diariste a ainsi soin de préciser au lecteur que ce n'est qu'« en qualité de padischa et de calife » qu'il est autorisé à anticiper d'un jour la réjouissance commune. Rappelons qu'il possède « une nuit d'avance sur tous ses sujets pour la procréation d'un héritier[37] ». Ces deux titres sont hautement révélateurs. Le terme *padischa*, d'origine persane, qui signifie littéralement « roi des rois[38] », souligne la dimension impériale du sultan, lequel subsume sous son autorité les disparités administratives ou ethniques. Quant à la distinction de *calife*, terme arabe signifiant « le successeur[39] », elle implique de la part du sultan la prétention à revendiquer l'héritage du Prophète. Être exceptionnel bien que strictement humain à l'instar de Mahomet, le sultan bénéficie certes de prérogatives : il inaugure seul la cérémonie

32 NPl III, p. 730.
33 NPl II, p. 215.
34 *Ibid.*, p. 786.
35 *Ibid.*, p. 794.
36 A. Grosrichard, ouvr. cité, p. 87.
37 NPl II, p. 782.
38 Du persan *pâdi*, « maître » et *shâh* « roi », littéralement le « maître des rois ».
39 De l'arabe *khalîfa*, littéralement « le successeur » (de Mahomet).

du *baïram*, mais l'acte qu'il accomplit – l'acte sexuel – est strictement le même que celui auquel se livre chacun de ses sujets. Tranchant avec le stéréotype du despote, le sultan nervalien, conjuguant tradition et progrès, peut en définitive revendiquer le statut de grand homme moderne tel que le définit l'hégélien Victor Cousin dans les années 1820. Selon ce dernier, qui tire toutes les leçons de la Révolution et de l'Empire, les « grands hommes » ne sont pas des « maîtres », mais « [...] les représentants de ceux qui ne paraissent pas dans l'histoire[40] ». À ce titre, l'union contractée par le sultan avec une jeune esclave, imposée par les institutions ottomanes, allégorise ce principe de représentativité directe voire de fusion de l'homme d'exception avec le peuple. Ignorant toute distinction de classe ou de sang, la sexualité ottomane telle que la conçoit Nerval est fondamentalement égalitaire[41]. Si une esclave peut légitimement donner naissance à un potentiel héritier du trône, tout sultan du même coup est nécessairement « fils d'une esclave[42] », hybridité institutionnalisée en rupture radicale avec le purisme du sang qui prévalait dans une société comme la France de l'Ancien-Régime[43]. Telle est donc selon notre auteur la grande force de l'*islâm* : une communauté unie et égalisée sous la bannière de la foi, faisant pièce à une Europe divisée, doutant d'elle-même et veuve du sacré[44].

---

40 Victor Cousin, *Cours de philosophie*, Paris, Fayard, 1991, p. 257.

41 Certes, il est manifeste que Nerval surinterprète le droit ottoman quand il identifie une « pensée toute démocratique » (NPl II, p. 610) dans les contraintes matrimoniales imposées au sultan. Aucune motivation égalitaire dans cette « coutume, établie comme maxime d'État » depuis 1647 selon le voyageur et diplomate Ubicini qui prive le sultan d'épouses légitimes et l'oblige à ne pouvoir s'unir qu'avec des esclaves, mais bien plutôt le souci d'éviter les risques de querelles d'influence, cause d'assassinats et de révolutions de palais. (A. Ubicini, ouvr. cité, p. 122).

42 NPl II, p. 611.

43 Cet élément est caractéristique de la dynastie ottomane : « Les souverains sont si peu préoccupés d'une quelconque pureté raciale qu'ils prennent pour assurer leur progéniture des concubines de toute origine. » (R. Mantran, ouvr. cité, p. 153).

44 À cette dimension « communiste » de l'acte de chair nervalien, on pourra opposer la version proposée par son ami et collègue Théophile Gautier. Alors que Nerval présente la sexualité comme un principe unificateur, pratique quasi-collective qui égalise symboliquement les conditions, Gautier envisage au contraire le coït du sultan comme un symptôme révélateur de l'irréductible différence des statuts sociaux : « Par un contraste bizarre, les croyants, pendant les sept jours qui suivent la rupture du jeûne, s'abstiennent de tout rapprochement charnel avec leurs femmes, de peur de procréer des enfants difformes, monstrueux ou défigurés par des taches, en sorte que Sa Hautesse est le seul homme de l'Islam à qui les plaisirs de l'amour soient alors permis ; heureux sultan. » (Théophile Gautier, *Constantinople*, Paris, Lévy, 1853, p. 215).

Si la sexualité despotique orientale se caractérise par l'absence de tout frein au désir, le personnage d'Abdul-Medjid tel que le conçoit Nerval en représente donc la contre-épreuve manifeste. Soumise à de périodiques abstinences, inscrite dans la stricte observance de rites qui la canalisent, la sexualité sultanesque, disculpée de sa proverbiale barbarie, se caractérise au contraire par ses limites, gage de civilisation et de puissance véritables[45]. À travers ce panégyrique idéologique de la sensualité ottomane, justification au nom de la médecine, de la démographie, de la foi et de l'égalité, Nerval entend en définitive déculpabiliser et même sacraliser la sexualité dans son ensemble. Telle serait en définitive la suprême victoire d'Abdul-Medjid sur sa prétendue mélancolie. Or, il est manifeste que la violence, emblématiquement attachée à l'imagerie orientale et que Nerval s'efforce de résorber méthodiquement, n'en reste pas moins incontestablement présente dans la cérémonie du *baïram*. S'il s'agissait de réfuter purement et simplement un cliché dépréciatif, pourquoi notre auteur consacrerait-il sa dernière « scène » d'Orient à un stéréotype orientaliste comme poussé à la quintessence : les amours de harem d'un sultan défl orant une jeune vierge ? Comment justifier au nom de l'égalité et de la réciprocité le sort réservé à cette jeune *cadine*, objet central de l'action, sans visage ni voix, livrée rituellement à la satisfaction sensuelle du souverain ? Le silence du diariste quant à cette violence subie est singulièrement assourdissant[46]. Le détour relativiste oriental qui vise à exonérer le sexuel du péché fait au contraire éclater l'évidente culpabilité de tout désir nervalien, intrinsèquement incestueux. Tout se passe donc comme si la barbarie, hautement réfutée sur le plan idéologique, s'immisçait larvée dans le fantasmatique.

45 On rappellera que pour Montesquieu ainsi que pour tous ceux qui revendiquent l'héritage des Lumières comme Nerval, il n'est de véritable pouvoir que limité. Relevons à ce titre cette précision très significative émise à l'entame du séjour à Constantinople : « […] le pouvoir du sultan est plus borné que celui d'un monarque constitutionnel. » (NPl II, p. 610).

46 Patrick Née souligne pertinemment cette contradiction (art. cité, p. 80-81).

VOILEMENTS ET VIOLENCE

LA MISE À DISTANCE : VOILER L'HORREUR

En définitive, le plus choquant pour le lecteur tiendrait moins à l'étrangeté culturelle de la scène décrite qu'aux rapports singuliers entretenus entre les actants de la cérémonie, en particulier la relation triangulaire instaurée entre, d'une part, le sultan et sa « nébuleuse » féminine (sa mère et sa concubine) et, d'autre part, le diariste narrateur positionné en tiers. Fondamentale est à ce titre l'étude du point de vue : le narrateur autodiégétique, induisant un texte en focalisation interne, a soin d'absolument voiler l'action qui pourtant constitue le cœur de la cérémonie. L'omerta est totale tant au niveau des actes accomplis que des impressions éprouvées par les protagonistes, parallèlement à un refus manifeste de toute exhibition sensuelle. Quels seraient les motifs d'une telle mise à distance ? Certes, cette dissimulation est imputable à des impératifs évidents de vraisemblance : nul n'est supposé assister à la scène intime du coït impérial, mais il s'agit surtout pour notre auteur d'imposer entre ses yeux profanes et l'objet implicite de son désir l'irrépressible distance du sacré, du tabou. Il faut, pour bien comprendre de tels enjeux, s'arrêter un instant sur une séquence fondatrice du chapitre des *Femmes du Caire* intitulé « Les Pyramides », laquelle évoque les initiations isiaques, scénario paradigmatique qui éclaire par bien des aspects le jeu de projection amoureuse du *baïram*. Les détails mentionnés par un officier prussien, auxiliaire opportun des désirs du voyageur, permettent ainsi de reconstituer un scénario fantasmatique. Il s'agit pour l'impétrant aux mystères d'imaginer la figure idéale de la déesse-mère Isis à partir du réel (« à la ressemblance de la femme qu'il aimait le plus ou de l'idéal qu'il s'était formé de la beauté la plus parfaite[47] ») afin de lui prêter vie puis de l'aimer comme une « compagne ». Le complexe de Pygmalion, qui consiste à idolâtrer les chimères de son imagination, se complique ici d'un désir incestueux : aimer la mère (Isis) *sous la forme* d'une jeune fille. Si le sujet est unique (l'initié), l'objet est scindé en deux *avatars* dissociés : l'image maternelle, aimée chastement, et la « compagne » :

47 NPl II, p. 392.

« créature » quant à elle irréductiblement réelle. Comme l'a formulé Sarah Kofman, « l'ambivalence maternelle », intolérable amalgame de la vierge et de la putain, est ici soigneusement « forclose[48] ». Nul doute que la cérémonie du *baïram* ne constitue chez Nerval la transposition musulmane indirecte d'un tel scénario.

Nerval établit en effet un parallèle, décisif pour notre propos, entre le jeûne isiaque et celui du Ramadân lequel « semble aujourd'hui la continuation de cette pratique religieuse[49] ». Notons par ailleurs l'analogie des personnages mis en scène : un initié, une mère, une jeune vierge. La « jeune esclave » ne serait-elle pas dès lors à la sultane mère (la Validé) ce que la « vierge innocente » serait à Isis, c'est-à-dire un *avatar* destiné à refléter l'original invisible ? Les détails de la cérémonie semblent nous en donner confirmation. Selon la version du *National* : « La mère du sultan devait conduire à son fils une esclave vierge, qu'elle achète elle-même au bazar, et qu'elle mène en pompe dans un carrosse de parade[50]. » La singularité du détail ethnoculturel dessert manifestement le fantasme nervalien, tout se passant en effet comme si la jeune *cadine* achetée et conduite par la Validé procédait de cette dernière, comme la jeune vierge des mystères est une émanation de l'archétype isiaque. Or, afin de donner libre cours à son fantasme incestueux tout en s'interdisant de le perpétrer, Nerval clive ici l'identité du sujet masculin. Au sultan, figure manifestement autofictionnelle mais radicalement démarquée du diariste par le dédoublement identitaire, est réservée la part matérielle, génitale : le coït effectif, dévoilement complet de la jeune *cadine*, initiation qui fera symboliquement lumière sur l'inévitable différence avec la mère. Quant au voyageur, qui occulte radicalement la scène, il lui est loisible de se maintenir dans son fantasme platonicien. On relève en effet un autre détail troublant : l'ébauche par le diariste de deux portraits juxtaposés,

48 Sarah Kofman, *Nerval, le charme de la répétition*, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. Sistre, 1979, p. 45. « (Nerval) tient à préserver intacte l'image idéale, de peur de voir peut-être la vierge se transformer en putain. » (*Ibid.*, p. 47).

49 NPl II, p. 1502. Il est intéressant de constater que dans la version finale du *Voyage en Orient* notre auteur s'attache à voiler à la fois certaines analogies entre le culte isiaque et l'Islam (suppression de la référence au Ramadan) mais aussi les risques les plus manifestes de projection incestueuse (ce n'est plus seulement « la mère » qui achète l'esclave mais « la mère ou la tante »). Ce jeu de masques dévoile bien plus qu'il ne voile la problématique psychique : la systématisation analogique doit être dissimulée car elle trahit une pensée régressive interdite.

50 *Ibid.*, p. 782.

exemplairement lacunaires, de femmes appartenant au harem du sultan. Sont ainsi mises en regard une femme âgée dévoilée, porteuse de « traits autrefois beaux », et la jeune vierge, future concubine du sultan, quant à elle strictement occultée : « voilée par un étrange amas de minces lames d'or qui pleuvaient sur sa figure et la cachaient absolument[51]. » Fort de sa connaissance du paradigme isiaque, le lecteur est ici fortement incité à inférer qu'à l'intersection de ces deux figures complémentaires : une aïeule à régénérer et une jeune fille invisible, l'imagination nervalienne aura à cœur de susciter le sempiternel et unique fantôme maternel. Pivot caché mais central du harem, la Validé ne représente-t-elle pas d'ailleurs la seule figure pérenne dans un univers où les concubines, à l'instar de la jeune déflorée du *baïram*, se succèdent sans se fixer ? Derrière le mythe isiaque ou le rituel musulman, se devine déjà l'horreur d'une « […] hiérogamie sacrilège et incestueuse[52] », que Jean-Nicolas Illouz identifie comme l'enjeu majeur de la nouvelle *Octavie* ou des sonnets *Horus* et *Myrtho*.

INTRA MUROS

Le jeu énonciatif permet donc au voyageur que « l'ombre » soit « portée sur l'objet » pour reprendre l'expression freudienne choisie pertinemment par Patrick Née afin de qualifier un tel phénomène[53]. Restant en tiers, à l'extérieur du cercle amoureux, il laisse la « proie » au sultan, c'est-à-dire la part terrestre de l'amour, pour n'en garder que « l'ombre ». La leçon orientale, toutefois n'en reste pas moins ambiguë. S'agit-il, globalement, de louer ou de blâmer la génitalité ? Question d'autant plus légitimement posée que le personnage du sultan, connoté positivement – ne serait-ce qu'à travers une mélancolie toute *nervalienne* –, est conçu comme un double autofictionnel du voyageur. Caractérisée par l'opposition entre un diariste arcbouté à son fantasme platonicien et un sultan résolument inscrit dans la génitalité, toute la séquence textuelle concernée semble ainsi marquée par l'ambivalence, identifiable

51 *Ibid.*, p. 1633.

52 Jean-Nicolas Illouz, *Nerval, le « rêveur en prose », imaginaire et écriture*, Paris, PUF, 1997, p. 118.

53 P. Née, art. cité, p. 76. Rappelons que Nerval, singulièrement, a recours lui-même à des expressions apparentées, d'abord dans le *Voyage en Orient* : « […] j'ai emporté mon amour comme une proie dans la solitude » (NPl II, p. 514), puis dans *La Bohême galante* : « J'avais quitté la proie pour l'ombre… comme toujours. » (NPl III, p. 243).

jusque dans la signification problématique à attribuer à la cérémonie. Le *baïram* consacre-t-il ainsi le règne définitif du Père : « soleil » se levant pour « détrôner la lune altière de cette splendeur usurpée » ? ou alors l'éternelle réactivation du culte maternel, « l'enterrement de la lune » étant en effet immédiatement suivi par « l'intronisation de la nouvelle » ? Placé du début à la fin sous l'égide de Vénus, le récit oriental nervalien entend ainsi mettre en sourdine un conflit pulsionnel latent, antagonisme de deux motions psychiques mutuellement exclusives : pulsion de mort que Freud nomme *Thanatos*, régressive et incestueuse, sous-jacente à toute l'œuvre nervalienne, et appel au Surmoi, instance critique soumise à la rationalité. Anesthésié pour ainsi dire au terme du *Voyage en Orient*, forclos symboliquement dans l'espace tabou du harem, le conflit ambivalentiel fera un retour cataclysmique dans la nouvelle *Aurélia*. Si la version du *Voyage* voile donc pudiquement la scène des amours sultanesques, deux chapitres de l'ultime nouvelle nervalienne (chapitres I, 10 et II, 6) vont réinvestir un tel scénario, exhibant cette fois-ci la zone interdite.

L'ultime chapitre de la première partie d'*Aurélia* reprend en effet à nouveau frais l'éternel scénario triangulaire[54]. Or, si le voyageur en Orient se positionnait en tiers observant, l'explorateur du rêve se retrouve à présent tiers exclu, protagoniste de l'action, confronté à l'imminence cataclysmique d'un insupportable mariage : les noces mystiques d'Aurélia et de son double rival. À ce stade critique, notre auteur, tirant parti de la semi-liberté du rêve, s'affronte directement à la monstruosité incestueuse de son désir. Il n'est en effet plus question pour lui de s'abriter derrière le clivage identitaire de la femme ni donc de se repaître d'images platoniciennes. L'objet d'amour, unifié, se donne ici pour ce qu'il est : Aurélia, telle qu'en elle-même, alias *Isis*, « la mère *et* l'épouse sacrée[55] ». L'espace onirique reconstitue ici l'archéologie d'un choix impossible : troquer la « puissance magique » du narcissisme primaire, omnipotence par laquelle la mère est aliénée au désir symbiotique du fils, contre le principe de réalité, loi du Père manifestée ici par la succession d'injonctions culpabilisatrices proférées sur le mode impersonnel : « [...] on ne se conduit pas ainsi [...] », « on

54 La version « cataclysmique » d'*Aurélia* présente également bien des points communs avec le scénario triangulaire de *l'Histoire du calife Hakem* (NPl II, p. 525-562).

55 NPl III, p. 741. C'est nous qui soulignons.

semblait autour de moi se railler de mon impuissance ». Le dilemme nervalien, déchirure indépassable entre le rêve et le réel, apparaît ici comme définitoire de sa schizophrénie, « double contrainte » (*double bind)* selon Gregory Bateson[56] que René Girard glose en ces termes : « Fais comme le Père, ne fais pas comme le Père[57]. » Extrêmement significative dans le passage qui nous occupe est l'expression de la dimension orientale, laquelle essaime donc bien au-delà des limites du récit de voyage. Incidemment, la profération du vocable arabe « *sofa* » suscite les fantômes du harem. Le marié, à ce stade, n'est certes plus le sultan mais reste un « prince d'Orient[58] » qualifié de *ferouer*, terme appartenant à la tradition religieuse mazdéenne persane. Que pourrait-on déduire de cette surrection sémantique quant à la place revêtue par la puissance orientale dans l'imaginaire nervalien ? À la fois unique et polymorphe, le rêve oriental décrit la parabole du désir, de sa source interdite à son effondrement. L'Orient symbolise ainsi en premier lieu l'arcboutement au désir régressif : le *ferouer*, le double, quoiqu'hostile, perpètre en effet l'inceste interdit au narrateur, figure « idéalisée et grandie[59] » d'un sujet mélancolique frappé quant à lui d'impuissance. Mais que faire du *corps* de la mère ? L'Orient est également la scène d'un fantasme consistant à amalgamer l'érotique sacrée aux amours profanes, gageure visant à réduire la fracture de la « double contrainte ». Incongrue, la place centrale réservée dans la salle visitée par le rêveur à un « sofa en forme de trône », dont « l'élasticité » est expérimentée par « quelques passants », indique en effet tant la dimension sacrée du mariage mystique que la promesse d'ébats on ne peut plus matériels. Or, l'espace oriental est également le lieu de la défaite de l'orgueil narcissique : le corps maternel, rebelle à l'appropriation du fils, souffre du conflit pulsionnel, l'idolâtrie-éviration s'accommodant évidemment mal de la sexuation. C'est ainsi le « cri d'une femme » bien « réel » qui brise le rêve de puissance du narrateur. La fresque cataclysmique du chapitre 6 de la seconde partie de la nouvelle, placée elle aussi sous le signe levantin (« kiosque oriental », « divan », « châles[60] »), atteste également d'une telle défaite.

---

56 G. Bateson et *alii*, « Towards a Theory of Schizophrenia », *Behavioral Science*, 1956, vol 1, p. 251-264.

57 René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 262.

58 NPl III, p. 716.

59 *Idem.*

60 *Ibid.*, p. 744.

Miroir de la *schize* identitaire du fils, indépassable déchirure entre le désir sexuel incestueux et son rejet horrifié, « le corps d'une femme gigantesque » apparaît comme « tranché en mille morceaux » sous le sabre de la puissance virile (« puissance déférée aux hommes »). Si tout désir masculin conduit au morcellement schizoïde, quelle autre solution alors que de strictement dissocier la sainte et la fée ? Ne pourrions-nous pas d'ailleurs déceler, dans l'atrocité de ce reproche maternel, comme le rappel culpabilisateur du « sort oublié de la déflorée de la fête[61] », jeune *cadine* du *baïram* sacrifiée sur l'autel de l'éros masculin et dont, rappelons-le, le voyageur en Orient semblait à l'époque faire peu de cas ?

FORT COMME UN TURC

Le voyage en Orient nervalien s'inscrit donc de toute évidence dans ce que Jean-Claude Berchet intitule un « projet de renaissance[62] ». Or, comme nous l'avons montré, ce tropisme constituant une entité insécable, les dimensions idéologiques et psychanalytiques y ont nécessairement partie liée. S'il s'agit de retoucher le cliché du despotisme oriental à travers le portrait idéalisé d'Abdul-Medjid I^er^, souverain véritablement puissant dans la mesure même où son pouvoir est limité, le mirage oriental appelle aussi inexorablement au fantasme tout personnel d'une toute-puissance d'autant plus désirée qu'elle est strictement interdite. L'éloge politique de la Sublime Porte est en définitive la version dicible, communicable, du désir incestueux, la *barbarie* despotique migrant seulement de la sphère idéologique à l'intimité psychique. Il est très significatif que dans une lettre semi-hallucinée de 1854, Gérard de Nerval, fraîchement libéré de la contrainte asilaire et en route vers cet autre Orient qu'est l'Allemagne, glisse à son ami Georges Bell : « [...] j'aspire à devenir fort comme un Turc[63]. » Sacrifiant à la locution proverbiale prétendument forgée par François I^er^ en l'honneur de Soliman le

61 Patrick Née, art. cité, p. 80.

62 Jean-Claude Berchet, « Introduction », *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX^e^ siècle*, Paris, Laffont, 1985, p. 11.

63 NPl III, p. 855.

Magnifique (l'imaginaire intime tirant parti de l'imaginaire collectif), notre auteur exprime ici aussi clairement que possible la place qu'il assigne symboliquement à l'Orient, à la confluence de l'imaginaire et du réel : restaurer la puissance païenne déchue, tant virile que spirituelle, entre utopie collective et fantasme individuel. Toutefois, intrinsèquement liée à l'inceste, monstrueux point aveugle, la courbe du désir ne saurait être menée à terme, l'irrépressible compulsion de dévoilement n'ayant d'équivalent que la violence de la mise à distance. C'est en définitive l'Orient lui-même que Nerval soumet à la forclusion ainsi qu'il l'exprime dans une lettre de 1843 à Jules Janin : stricte partition entre, d'un côté, l'Orient profane, irrévocablement inscrit dans une modernité décevante, et de l'autre, « cet Orient-là », symboliquement situé « plus loin ou plus haut[64] », seul digne du désir d'Olympe d'un théomaniaque.

Vincent Mugnier
Université de la Réunion

64 NPl I, p. 1407.