



HAL
open science

La réhabilitation du harem dans les récits de voyage en orient sous la monarchie de juillet.

Vincent Mugnier

► **To cite this version:**

Vincent Mugnier. La réhabilitation du harem dans les récits de voyage en orient sous la monarchie de juillet. : L'héritage des Embassy Letters de Mary Montagu, ou la constitution d'une " mémoire allogène ". Travaux & documents, 2022, Journée de l'Ancien Régime 2021, 58, pp.109-122. hal-04229048

HAL Id: hal-04229048

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-04229048>

Submitted on 5 Oct 2023

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.

La réhabilitation du harem dans les récits de voyage en orient sous la monarchie de juillet L'héritage des *Embassy Letters* de Mary Montagu, ou la constitution d'une « mémoire allogène¹ »

VINCENT MUGNIER
DIRE, UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

En 1686, le voyageur Chardin considérait que « le harem du grand sérail d'Ispahan » pouvait « être appelé "monde inconnu" » car « nous dit-on l'ordre, le silence et l'obéissance y [...] sont incompréhensibles »². Les premières Lumières, avec Montesquieu, érigèrent même ce motif en allégorie de la barbarie despotique, « la servitude des femmes dev(enant) le modèle général de la sujétion au despote »³. Nulle intégration possible de ce parangon d'inégalité et de privation de liberté au sein du gouvernement modéré prôné par le philosophe⁴. Au siècle suivant, qui voit se développer encore davantage la vogue de l'orientalisme

-
- ¹ Rachele Raus qualifie ainsi l'avènement sur la scène littéraire européenne des *Lettres* de Mary Montagu, texte « allogène à la tradition », par opposition à une « vision déjà là » (Rachele Raus, « Les Lettres de Mary Montague : réception en France d'une écriture féminine », *Femmes de parole, paroles de femmes*, www.publiforum.farum.it).
 - ² Jean, chevalier Chardin, *Voyages en Perse*, réédition du *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales*, Londres, 1686, Amsterdam, 1711, T. II, p. 275-277.
 - ³ Alain Grosrichard, *Structure du sérail*, Paris, Seuil, 1979, p. 147. Montesquieu affirmait dans *De l'Esprit des lois* : « La servitude des femmes est très conforme au génie du gouvernement despotique, qui aime à abuser de tout. » (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, liv. XVI, chap. IX « Liaison du gouvernement despotique avec le politique »).
 - ⁴ Certes, notamment dans son *Essai sur les mœurs* ou son *Supplément au siècle de Louis XIV*, Voltaire s'est montré extrêmement critique vis-à-vis de l'interprétation de l'Islam par Montesquieu, affirmant dans ce dernier ouvrage : « [Montesquieu] s'est formé un fantôme hideux pour le combattre » (*Œuvres complètes*, T. XXIII, Paris, Garnier frères, 1885, p. 530). En outre, dans un article de 1748 intitulé « Alcoran ou plutôt le Koran » ajouté à certaines éditions posthumes du *Dictionnaire philosophique*, le patriarche de Ferney, citation du Livre sacré à l'appui, entend « réconcilier les femmes avec Mahomet, qui ne les a pas traitées si durement qu'on le dit. » Il y montre notamment que le Prophète n'a pas instauré la polygamie. Toutefois, aux yeux de la seconde génération romantique, notamment de Gérard de Nerval, la parole voltairienne relativement à l'Islam se réduit essentiellement à la tragédie *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, dont est blâmée l'absence de réalisme historique et psychologique : « Mais Mahomet, est-ce un homme qui vit ? – à part même toute idée de la réalité historique ? – Non : c'est une abstraction monstrueuse, sortie tout armée du cerveau d'un philosophe [...] » (Gérard de Nerval, « L'Artiste-*Revue* de Paris, 13 juillet 1845 », *Œuvres complètes, Nouvelle édition de la Pléiade*, t. 1, Paris, Gallimard, p. 946).

pictural et littéraire, ce motif, alliant exotisme et érotisme⁵, est prisé des peintres mais reste encore majoritairement soumis à la critique morale des écrivains et voyageurs⁶. Il n'en reste pas moins qu'une inflexion sensible dans la manière d'appréhender ce symbole d'altérité est perceptible à partir du deuxième tiers du siècle. Sarga Moussa, dans son étude consacrée à la *Relation orientale*, lui assigne une datation assez précise : « [...] 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 »⁷. Il est en effet manifeste qu'Alphonse Royer⁸, le premier, dans ses *Souvenirs de Voyage* en 1837, puis son ami Gérard de Nerval dès les prépublications de son *Voyage en Orient* dans les années 1846-47, entendent battre en brèche le constat d'abjection jusqu'ici majoritairement partagé. À la mémoire dominante, l'un et l'autre opposent alors, pour reprendre le concept forgé par Rachele Raus, une « mémoire allogène », radicalement subversive, en fondant un tel lignage sur la seule autorité ayant pu au siècle précédent faire l'éloge unilatéral du harem : les *Embassy letters* de Mary Wortley Montagu, voyageuse célèbre, autrice de lettres rédigées lors de son séjour à Constantinople en 1717-18, puis publiées à titre posthume en 1763⁹.

Nous voudrions interroger, dans le cadre du présent article, les causes et les modalités de cette révision du regard porté sur le harem dans les années 1830-50, notamment la manière dont l'héritage de Mary Montagu y est réinvesti : à des fins essentiellement géopolitiques chez Royer ; géopolitiques, idéologiques et religieuses chez Nerval. La question que pose cette inflexion perceptive porte sur

⁵ Pour une analyse du harem selon une perspective artistique, nous renvoyons, parmi un grand nombre d'autres références, aux travaux récents de Christine Peltre, dont *Femmes ottomanes et dames turques*, Saint-Pourçain, Bleu autour, 2014, ou encore *Souvenirs du Maroc. Les objets dans la peinture*, dir. Dominique de Font-Réaulx, catalogue d'exposition, Paris, Musée Eugène Delacroix, 2014.

⁶ Voir *infra*, notamment F.R. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 1811, Garnier-Flammariion, et Xavier Marmier, *Du Rhin au Nil*, Paris, Arthus Bertrand, 1846-47.

⁷ Sarga Moussa, *La Relation orientale*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 175.

⁸ Après avoir effectué un voyage à Constantinople, vraisemblablement au début des années 1830, Alphonse Royer (1803-1875) embrassa la carrière d'homme de lettres et fut l'auteur de pièces de théâtre, écrites en collaboration avec G. Vaëz. Nous nous référons à son récit de voyage en Orient : *Aventures de voyage, tableaux, récits et souvenirs du Levant*, Paris, Dumont, 1837. Claude Pichois considère cet auteur « comme un habile propagandiste au service de la Porte ottomane » (C. Pichois, « Aspects de la politique nervalienne dans le *Voyage en Orient* », *Zeitschrift für Frankreichforschung*, Berlin, VVSP, 1975, p. 55).

⁹ Il est également d'autres sources littéraires qui ont pu conduire à dédramatiser le harem : la traduction par Antoine Galland des *Mille et une nuits* à partir de 1704, ainsi que les *Lettres sur l'Égypte* de Claude-Etienne Savary publiées en 1798, mais la première s'inscrit dans un univers de fiction et l'autre se contente de remarques anecdotiques.

la nature de cette révision, entre *désymbolisation* et *resymbolisation*¹⁰ : le harem est-il seulement *excusé*, intégré à la civilisation européenne avec laquelle il s'agirait de prouver sa compatibilité ? ou alors est-il appréhendé dans son irréductible différence, opacité culturelle porteuse d'une leçon alternative dont l'Occident pourrait profiter ?

L'« INVENTION DE LA TRADITION »¹¹ : L'USAGE POLITIQUE DE L'AUTORITÉ DE LADY MONTAGU CHEZ ALPHONSE ROYER

Est-il possible, Monsieur, que vous ayez entrepris de réhabiliter chez nous les Turcs ?¹²

Quand, en 1837, Royer cite *in extenso* les *Lettres turques* de Lady Wortley Montagu, dans un des chapitres inauguraux de ses *Souvenirs de voyage*, il entend prolonger une certaine représentation de l'empire ottoman et s'opposer à une autre. Or, de manière emblématique, les *Lettres* de l'illustre Anglaise, notamment dans leur réception en français à partir de leur traduction en 1763, constituent un contre-discours, « cette dame inaugure (ant) une représentation absolument inédite des femmes orientales »¹³ selon Rachele Raus. À la mémoire majoritairement turcophobe et islamophobe qui forme déjà un lignage intertextuel, des voyageurs Chardin et Tavernier au XVII^e siècle en passant par l'emblématique Montesquieu jusqu'à son lecteur Volney puis Chateaubriand, pour lesquels le harem symbolise encore la monstruosité despotique, s'oppose, désormais, à partir de Royer qui transforme l'*happax* britannique en souche, une contre-mémoire alternative résolument turcophile qui dédramatise ce même motif. Mais Royer, républicain, fondateur du *Journal de Constantinople*, qui s'était, selon les propos de l'auteur de sa notice nécrologique, « expatrié en Orient [...] pour aller défendre les intérêts de la politique française »¹⁴ avait-il la même perception du harem que son illustre devancière ? C'est dans le chapitre II de ses *Aventures de voyage*, intitulé « La femme selon le droit musulman » construit sous la forme d'un faux-dialogue lointainement inspiré des Lumières, que Royer choisit d'introduire plusieurs citations

¹⁰ Frank-Paul Bowman dans un article intitulé « Symbole et désymbolisation » évoque un processus caractéristique du XIX^e siècle, sous l'influence d'Hegel, se caractérisant par la transposition de la symbolique religieuse en vérités philosophiques « pures et rationnelles » (F.P. Bowman, « Symbole et désymbolisation », *Romantisme*, 1985, n°50, p. 55).

¹¹ C'est ainsi qu'Homi Bhabha, à la suite d'Hobsbawm et Ranger, intitule le phénomène qui consiste à se doter d'un lignage idéologique à la carte dans un monde où la culture est en voie de mondialisation (Homi Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 (trad. de *The Location of Culture*), p. 31).

¹² A. Royer, *op. cit.*, p. 151.

¹³ R. Raus, *idem*.

¹⁴ *Le Ménéstrel*, 18 avril 1875, p. 153.

extraites des fameuses lettres. Exemple est la manière dont il enchâsse ces dernières :

La femme musulmane est aussi libre que la femme de nos zones civilisées ; et pour ne pas avoir à porter seul le poids écrasant de ce terrible mot que j'ai osé avancer, je me retrancherai derrière l'opinion de la femme illustre que j'ai citée déjà. « Au total, dit lady Montague, qu'on n'accusera certes pas de partialité dans l'affaire, au total, je regarde les femmes turques comme les seules personnes libres de l'empire. » Et plus loin : « Il est aisé de voir qu'elles ont réellement plus de liberté que nous. » Et plus loin encore : « Il n'est peut-être pas de femmes dans tout l'univers qui jouissent d'une plus grande liberté ; elles sont même les seules dont la vie soit un tissu de plaisirs sans aucun mélange d'inquiétude. » Je m'en référerai donc, avec votre permission, à l'opinion de l'illustre fille du duc de Kingston¹⁵.

Le recours citationnel est justifié par la dimension polémique de la thèse avancée : revendiquer la liberté des femmes turques, propos tellement paradoxal dans le contexte de l'opinion française des années 1830 (« poids écrasant de ce terrible mot ») que Royer juge impératif de couvrir cette prétendue impertinence d'une autorité antérieure prestigieuse (« je me retrancherai derrière l'opinion de la femme illustre » ; « je m'en référerai [...] à l'opinion de l'illustre fille du duc de Kingston »). Trait notable : il affirme être « seul », donc premier en France, à soutenir une telle opinion. Or, s'il est question de défendre l'idée singulière de la liberté des femmes turques, s'agit-il pour autant de défendre l'institution du harem ? Ainsi que l'a montré Sarga Moussa dans le chapitre de *La Relation orientale* consacré aux « Lettres de Mary Montagu », l'Anglaise, de son côté, a tendance à idéaliser un tel emblème culturel, assimilé à un *locus amoenus* :

Toutes les stratégies descriptives sont ainsi employées pour présenter le harem comme un lieu « charmant » en soi, mais dont il est par ailleurs possible de franchir la clôture pour se mettre en quête d'aventures amoureuses¹⁶.

Sous la plume alerte et provocante de celle qui affirmait : « je ne men(s) pas comme les autres voyageurs », et qui se voulait la nouvelle Sévigné, le harem est non seulement symbole de liberté mais aussi de libertinage, comme le suggèrent ces propos de la célèbre lettre à Lady Mar d'avril 1717 :

¹⁵ A. Royer, *op. cit.*, p. 169-170.

¹⁶ S. Moussa, *op. cit.*, p. 180.

Il serait même impossible au mari le plus jaloux de reconnaître sa femme dans la rue, où aucun homme n'ose suivre ni toucher une femme. Cette mascarade perpétuelle leur donne une entière liberté pour s'abandonner à leurs inclinations sans craindre d'être découvertes¹⁷.

Luxe et volupté, peut-être sous l'influence de la vogue naissante des contes arabes augurée par Galland dès 1704, caractérisent souvent les descriptions d'intérieur comme dans ce passage évoquant la danse orientale :

Cette danse était très différente de ce que j'avais déjà vu ; rien de plus élaboré, de plus propre à faire naître certaines idées que des airs si tendres, des mouvements si languissants, puis des pauses, et des yeux mourants ! Les danseuses à demi renversées, puis se reprenant, avec un tel savoir-faire que la prude la plus froide et la plus rigide ne les aurait pas regardées sans penser à des choses qui ne se disent pas !¹⁸

Ce sont de telles lectures qui inspirèrent bien plus tard à Ingres ses fameux intérieurs de harem. Quant à la polygamie, ou plutôt polygynie, dont le harem est le symbole, elle n'est pas incompatible avec l'amour le plus sincère, comme en attestent ces réflexions à propos d'Hafiten, la favorite de l'ex-sultan Mustapha : « Elle n'a pu me parler du Sultan sans avoir les larmes aux yeux, quoiqu'elle me parût en parler avec plaisir »¹⁹. Or, s'il est question chez Montagu d'idéalisation du harem et, par métonymie, de tolérance vis-à-vis de la polygynie, rien de tel chez Royer. Tandis que l'Anglaise brosse un tableau exotique du harem oriental, déjà désireuse bien avant Segalen de ressentir « toute la saveur du divers »²⁰, le Français passe sous silence toute dimension esthétique ou sensuelle, « le harem et le voile n'(étant) autre chose que des traditions de la pudeur antique »²¹. Le harem, qui n'est pas glorifié mais excusé, euphémisé, est appréhendé à l'aune d'une idéologie héritée tout entière des Lumières, c'est-à-dire sous l'égide de la liberté et de l'égalité. Battant une contradictrice européenne fictive (la destinataire) avec ses propres armes, l'auteur des *Souvenirs de Voyage* a ainsi beau jeu de souligner l'infériorité de la femme française vis-à-vis de l'ottomane sous le rapport du droit, rappelant notamment l'interdiction du divorce et les articles 213 et 214 du code civil, le premier assignant l'épouse à l'obéissance, le second l'obligeant à suivre les déplacements de son mari. Le polémiste affirme qu'à l'inverse une femme turque a droit au divorce et décide de son lieu de résidence. Quant à la polygamie, Royer,

¹⁷ Œuvres de Lady Montague traduites de l'anglais, Paris, Valade, [1763], 1804, p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ « Lettre à sa sœur, de Péra, le 10 mars 1718 », *Ibid.*, p. 76.

²⁰ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme (1904-1918)*, Montpellier, Fata Morgana, 1978, p. 29.

²¹ A. Royer, *op. cit.*, p. 63.

parodiant la fameuse formule de Molière dans *Monsieur de Pourceaugnac*, ne « disconvient pas qu'(elle) ne soit un cas pendable ». Défendre une telle entorse au principe de l'égalité, dans les années 1830 qui voient la montée en puissance de voix féministes, à l'instar de George Sand et des Saint-simoniens, aurait contribué à disqualifier l'auteur auprès d'une opinion déjà sensibilisée en partie à cette question²². Nul hasard à cet égard que les destinataires fictives du chapitre soient des femmes françaises, lesquelles font figure de garantes morales ! Il ne reste alors plus à Royer qu'à nier l'existence d'un tel régime matrimonial, « moins fréquent chez les Turcs qu'en France » où tout mari bourgeois prend maîtresse, et à proclamer : « [...] cette infernale polygamie, qui soulève à juste titre votre charmante indignation, n'existe pas pour ainsi dire dans les pays musulmans. [...] [L]a plupart des Turcs n'ont qu'une seule femme »²³. Le système du harem ne constituerait donc qu'une variante locale à un phénomène adultérin tenu pour universel. L'enjeu pour Royer n'est donc pas d'ouvrir son lecteur à un imaginaire exotique mais de prouver l'intégrabilité du harem prétendument barbare au système de valeurs européen, soit encore à la civilisation. Pour quels motifs ? Essentiellement (géo-)politiques. Il faut alors revenir à la formule lourde de sous-entendus par laquelle le narrateur des *Souvenirs de voyage* enchâsse les propos de la voyageuse : « Au total, dit lady Montague, qu'on n'accusera certes pas de partialité dans l'affaire, au total, je regarde les femmes turques comme les seules personnes libres de l'empire. » Quelle serait cette *affaire* pour laquelle l'épistolière du XVIII^e siècle ne saurait être de parti pris, sinon la grande « affaire » politique du XIX^e siècle : la Question d'Orient, c'est-à-dire la destinée de l'empire ottoman ? Déterminer si la Porte est sinon civilisée du moins *civilisable*, partant si le harem est compatible avec la modernité, est en effet une question de haute politique qui légitime ou non le droit des puissances européennes en plein expansionnisme colonial à exercer un droit de protectorat voire d'invasion sur cet Empire déjà homme malade. Il existe donc un lien très direct entre la défense et l'illustration par Royer des libertés féminines en Turquie et les enjeux géopolitiques immédiats, présentés dès le premier chapitre de son ouvrage :

La situation de l'Égypte, par exemple, n'est si mal appréciée chez nous, que par suite des erreurs qu'ont répandues en France des voyageurs gentlemen accaparés dès leur débarquement par les créatures de Mehemet-Ali. Ce Rouméliote révolté, enrichi par ses déprédations, est pour beaucoup de gens, aujourd'hui, un héros civilisateur que l'on ne craint pas de comparer à l'homme de génie

²² Nombreuses sont chez Royer les allusions ironiques à cette montée en puissance de voix déjà féministes, auxquelles il conseille de critiquer, en priorité, les mœurs françaises avant de s'en prendre aux ottomanes : « Flétrissez avec les Saint-Simoniens et les romanciers en jupons cette disposition brutale qui consacre le droit du mari » (*Ibid.*, p. 158).

²³ *Ibid.*, p. 153.

qui tente avec une si admirable persistance, en dépit des malheurs qui n'ont cessé d'entraver ses efforts, la régénération de l'empire ottoman. [...] Le guet-apens de Navarin a fait de la Grèce un appendice du petit royaume de Bavière, en attendant que la Russie juge à propos de se l'approprier en dernier ressort avec la Serbie et les autres provinces slaves qui reconnaissent déjà sa suzeraineté religieuse²⁴.

Royer met en regard la figure réformatrice du sultan Mahmoud II (1808-1839), qualifié d'« homme de génie » et celle de son vassal : le pacha d'Égypte Mehemet-Ali (1797-1849) « enrichi par ses déprédations ». Ici encore, les propos sont polémiques. Tandis que l'opinion française, tant Louis-Philippe que les Saint-simoniens auto-exilés sur les rives du Nil, est en majorité favorable à Mehemet-Ali, qu'Émile Barrault, par exemple, n'hésite pas à comparer à Napoléon, Mahmoud, défait à Navarin par une triple coalition française, britannique et russe, puis battu par son vassal-félon durant la guerre égypto-ottomane de 1832-33, apparaît en revanche, aux yeux d'une grande partie de l'opinion, comme l'emblème mélancolique d'un empire condamné par l'histoire²⁵. Royer dénonce donc le double aveuglement des Français : d'une part face au despotique rouméliote qu'est le pacha monopoleur foncier et asservisseur des fellahs, d'autre part face aux manœuvres politiques ourdies par les Russes qui visent à agréger à leur empire toutes les nationalités pratiquant le christianisme orthodoxe. Sans ambages et absolument inédit sous une plume française après le commentaire en demi-teinte de Lamartine dans son *Voyage en Orient* de 1835²⁶, est l'éloge unilatéral prodigué à « l'homme de génie » attelé à « la régénération de l'empire ottoman » : Mahmoud II, à qui la moitié du second tome est consacrée. L'objectif politique de l'auteur est très clairement exposé à l'extrême fin du tome premier :

Stamboul a dans ses veines un sang vivace et jeune ; sa mission sur la terre est prédite et marquée. Elle est la tête de la civilisation de l'Asie. Coupez cette tête, et ce vaste corps, qui couvre les trois

²⁴ *Ibid.*, p. 37-38.

²⁵ La question de « l'homme malade de l'Europe » est ainsi définitivement formulée par l'ambassadeur du tsar à l'ambassadeur britannique Seymour dans une lettre de janvier 1853 : « Nous avons sur les bras [...] un homme très malade » (cité par Paul Dumont, « La période des Tanzimat 1839-1878 », dans Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 501.)

²⁶ Tout en étant soucieux du principe des nationalités, Lamartine, persuadé de l'effondrement imminent de l'empire ottoman, appelait de ses vœux un protectorat européen en Orient, chacune des grandes puissances se voyant attribuée une zone d'influence. Voir à ce sujet *Lamartine, La Question d'Orient, Articles et discours*, édition établie par Sophie Basch et Henry Laurens, André Versaille Éditeur, collection « Histoire », 2011.

quarts de notre hémisphère, retombe dans l'abîme de la barbarie pour s'y engouffrer à jamais²⁷.

Il est donc vital de battre en brèche tout élément pouvant faire accroître au caractère structurellement barbare et non-réformable de l'empire ottoman, constat qui préluerait à sa mise sous tutelle en toute bonne conscience par les puissances européennes. Ici encore, nous avons affaire à une guerre des références auctoriales. Si Montagu emblématise une « voie allogène », la voie « endogène » probablement augurée par Tavernier, puis prolongée par Montesquieu, Volney ou encore Chateaubriand reste extrêmement influente dans les années 1840, notamment sous la plume de Xavier Marmier. Tandis que pour Montesquieu, c'est bien le climat qui serait à priori le facteur déterminant du despotisme, chez Volney²⁸, puis chez Chateaubriand²⁹ et enfin chez Marmier, la faute reviendrait à des institutions non réformables car entièrement tributaires du *Coran*. Caractéristique est l'emphase lyrique stigmatisant le Livre sacré, manifestée dans *Du Rhin au Nil*, ouvrage publié en 1846 :

C'est le Coran qui règle leur conduite et fixe leurs devoirs ; c'est le Coran qui leur enseigne la lâche inertie du fatalisme ; c'est le Coran qui les tient éloignés du contact des autres peuples, en leur prescrivant d'éviter les infidèles ; c'est le Coran qui fait de la femme un être inférieur, qui l'asservit comme un esclave à la volonté de l'homme et autorise le dégradant usage de la polygamie³⁰.

²⁷ Cette personnification de l'empire ottoman semble conjurer par anticipation la célèbre métaphore de *l'homme malade* (voir note 25).

²⁸ Volney, dans *Le Voyage en Syrie et en Égypte*, émet une réserve sur la théorie du climat systématisée par Montesquieu : « [...] regardant le despotisme comme l'effet de la nonchalance d'un peuple, [Montesquieu] en a conclu que le despotisme était le Gouvernement de ces pays, aussi naturel, aussi nécessaire que leur propre climat. » Or, selon Volney c'est « l'islamisme » qui est « la source originelle [des] abus du gouvernement » : « Quiconque lira le Qôran sera forcé d'avouer qu'il ne présente aucune notion, ni des devoirs en société, ni de la formation du corps politique, ni des principes de l'art de gouverner, rien en un mot de ce qui constitue un code législatif. » (*Voyage en Syrie et en Égypte*, Tome Second, Paris, Volland, 1787, p. 361). Voir Sarga Moussa, « Chateaubriand lecteur de Volney », <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00910095/document>, ainsi qu'Henry Laurens, *Orientales I*, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 24-25 et *passim*, et Nicole Hafid-Martin, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820)*, Oxford, Voltaire Foundation (*Studies on Voltaire and the eighteenth century* n°334), 1995, chap. 5, en particulier p. 108-109.

²⁹ Pour Chateaubriand, l'Islam est « un culte ennemi de la civilisation, favorable par système à l'ignorance, au despotisme, à l'esclavage. » (Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Gallimard, 2005, p. 372).

³⁰ Xavier Marmier, *Du Rhin au Nil*, Paris, Victor Lecoffre, 1887 [1848], p. 379-80.

Il est significatif que la période rhétorique composée de quatre structures anaphoriques s'achève sur l'évocation de la polygamie, véritable pierre de touche de tout discours sur l'Islam et indissociable d'arrière-pensées politiques. Et Marmier d'affirmer dans la droite lignée de Montesquieu : « Personne n'ignore que les Turcs n'ont jamais su administrer une seule des principautés qu'ils soumettaient à leur pouvoir. » C'est contre un tel discours (déjà établi et majoritaire) que la voix de Royer, puis celle de Nerval, tenteront de s'élever, constituant un *contre-discours*. Afin de légitimer cette voie allogène, Royer a donc trouvé en lady Montagu l'autorité la plus crédible dans la mesure où, en tant que femme, elle a pu visiter *in concreto* ce lieu interdit aux regards masculins. Or, entre l'épistolière des premières Lumières britanniques et le Républicain pro-ottoman de 1830, l'image du harem se trouve gauchie et politisée : désinvestie de toute dimension libertine, elle s'inscrit dans un plaidoyer rationaliste en faveur de la survie d'un empire ottoman en voie de réformation. Dans l'opération, le harem idéalisé chez Montagu a été ravalé en harem *excusé*. Pour user d'un concept emprunté à Frank-Paul Bowman, le mystère dévoilé est *désymbolisé*. Dans un article intitulé « Symbole et désymbolisation », cet auteur nomme en effet *désymbolisation* le processus à l'œuvre aux XVIII^e et XIX^e siècles, qui consiste, à la lueur des lumières philosophiques, à démystifier le symbole, soit encore à faire en sorte, pour reprendre les termes de Victor Cousin, que la philosophie élève doucement la religion « du demi-jour du symbole à la pleine lumière de la pensée pure »³¹.

LE HAREM Nervalien ENTRE DÉSYMBOLISATION ET RESYMBOLISATION

Le Harem désymbolisé

Lecteur et ami de Royer³², Gérard de Nerval est, de tous les écrivains voyageurs en Orient de l'époque, celui dont les thèses se rapprochent extérieurement le plus de celles défendues par l'auteur des *Aventures de voyage*, dont certaines sont clairement démarquées dans sa propre relation. De la même manière que chez son prédécesseur, Lady Montagu y est posée comme figure auctoriale fondatrice et citée *in extenso*. Dans le premier appendice du *Voyage en Orient* publié dans la *Revue des deux mondes* en 1847, qui débute par un premier chapitre intitulé « De la condition des femmes », Nerval introduit en effet pour les mettre en opposition la figure, valorisée, de l'épistolière britannique, et celle de Montesquieu qui fait office de repoussoir. Le procédé d'enchâssement est comparable à celui de Royer : « Je suis persuadée, dit Lady Montague, que les femmes seules sont

³¹ Victor Cousin, *Cours de philosophie*, cité par F. Bowman, *op. cit.*, p. 55.

³² A plusieurs reprises dans son œuvre, Nerval évoque son « ami » Alphonse Royer. C'est de lui (désigné par les initiales A.R.) qu'il tient une lettre de recommandation pour le pacha d'Acre (*NPI II*, p. 443). Il est fort probable que ce soit Royer qui ait facilité à distance le rapprochement entre Nerval et François Noguès, directeur du *Journal de Constantinople* en 1843 pour lequel notre auteur rédigea un article.

libres en Turquie. »³³ cite ainsi Nerval. Il sollicite ensuite la voix d'une autre autrice britannique, sa contemporaine Lady Morgan, notoirement féministe, relai opportun aux propos de son collègue : « Lady Morgan remarque très justement que la polygamie, *tolérée* seulement par Mahomet, est beaucoup plus rare en Orient qu'en Europe où elle existe sous d'autres noms »³⁴. La thèse adverse incarnée par Montesquieu peut alors être dénoncée : « 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. » De la même manière que Royer, Nerval voyageur en Orient infléchit l'héritage de Montagu : si l'idée de la liberté des femmes orientales est reprise, nulle mention du libertinage ni *a fortiori* de soutien à la polygamie. Pour ce qui concerne cette dernière, il est remarquable que Nerval ait pris appui, afin d'en dédouaner l'Islam et son prophète, sur un écrivain contemporain qui revendique ouvertement son féminisme : l'obscur Michel de Sokolnicki, auteur, en 1846 d'un essai intitulé *Mahomet législateur des femmes*. Très significative est l'épigraphe que cet auteur emprunte à l'Abbé Constant : « Quand l'égalité aura rendu à la femme le rang que l'usurpation de l'homme lui avait disputé, ou célébrera la grande noce humanitaire dont Salomon le prophète a chanté d'avance le magnifique épithalame »³⁵. Quant à la responsabilité de Mahomet, sur laquelle repose l'anathème d'un Marmier, elle est balayée d'un revers de main par Nerval commentateur de Sokolnicki : « M. de Sokolnicki n'a pas eu de peine à prouver que Mahomet n'avait établi en Orient ni la polygamie, ni la réclusion, ni l'esclavage. » Proche de George Sand, l'auteur des *Filles du Feu* ne pouvait en aucun cas légitimer la polygynie. Il s'agit au contraire pour lui de battre en brèche une « illusion » : « la toute-puissance du mari ou du maître, des femmes charmantes s'unissant pour faire le bonheur d'un seul »³⁶. Quant au fantasme du harem libertin, Nerval le dénonce également, allant même jusqu'à tenir cette institution pour un « couvent où domine une règle austère »³⁷. Il s'en prend alors à un autre lignage intertextuel présenté selon une formule proche de la litote : « ce mirage voluptueux qu'ont créé nos écrivains du XVIII^e siècle », c'est-à-dire un imaginaire librement inspiré des *Mille et une Nuits* dont nous avons pu suggérer qu'il avait déjà pu influencer Mary Montagu. Parmi

³³ *NPIII*, p. 793.

³⁴ Lady Morgan (Miss Sydney Owenson) fut renommée pour des ouvrages qui peuvent être considérés aujourd'hui comme pré-féministes, à l'instar de *La Femme ou Ida l'Athénienne* (trad. française, Nicolle, 1812). A quel ouvrage Nerval fait-il précisément allusion ? Il est difficile de le savoir.

³⁵ Michel de Sokolnicki, *Mahomet législateur des femmes*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1846, p. 3.

³⁶ *NPIII*, p. 371. S'inscrivant dans une méthode éprouvée par les Lumières, notamment par Montesquieu, Nerval prend appui sur la démographie pour justifier son rejet de la polygamie. Visitant le harem du pacha d'Égypte, il constate la surmortalité infantile et l'impute à un tel régime matrimonial : « Voir le cimetière après le harem, c'est une triste comparaison à faire ; mais, en effet, la critique de la polygamie est là » (*Idem*).

³⁷ *NPIII*, p. 372.

ces nombreuses réécritures libertines, Nerval fait notamment état, dans la préface des *Filles du feu*, du *Sopha conte moral*, titre hautement antiphastique ! dû à Crébillon fils³⁸. À l'inverse, chaste, égalitariste, le système matrimonial ottoman selon Nerval lecteur de Royer ne donne donc aucune prise à l'accusation de barbarie, laquelle cautionnerait la mise sous tutelle politique, voire l'invasion de l'Empire ottoman³⁹.

Le Harem resymbolisé

Très caractéristique est donc la manière dont d'abord Royer, puis Nerval, vont tenter d'« inventer la tradition » c'est-à-dire d'étoffer un lignage intertextuel à partir d'un point de départ symbolique : les lettres de Mary Montagu, dans une optique résolument politique. Claude Pichois diagnostique très justement chez l'un comme chez l'autre « une propagande délibérée en faveur de la Turquie »⁴⁰. Or, si le harem nervalien, en termes idéologiques, est expurgé d'une polygynie décidément indéfendable, il n'en reste pas moins porteur d'un autre sémantisme, aux accents platoniciens et dont la Porte (métonymie de l'empire ottoman), emblème de séparation mais aussi de médiation, est le symbole. Stratégiquement, dans un passage fameux des « Femmes du Caire », Nerval délègue sa parole à un Turc fictif, Soliman Aga :

« La compagnie des femmes rend l'homme avide, égoïste et cruel : elle détruit la fraternité et la charité entre nous. [...] Que chacun vive avec ses semblables ! c'est assez que le maître, à l'heure de la sieste, ou quand il rentre le soir dans son logis, trouve pour le recevoir des visages souriants, d'aimables formes richement parées, ... et, si des almées qu'on fait venir dansent et chantent devant lui, alors il peut rêver le paradis d'avance et se croire au troisième ciel, où sont les véritables beautés pures et sans tache, celles qui seront dignes seules d'être les épouses éternelles des vrais croyants. » Est-ce là l'opinion de tous les musulmans ou d'un certain nombre d'entre eux ? On doit y voir moins le mépris de la femme qu'un certain reste du platonisme antique, qui élève l'amour pur au-dessus des objets périssables. La femme adorée n'est elle-même

³⁸ *NP/III*, p. 451.

³⁹ En termes politiques, Nerval, accueilli au Caire par certains saint-simoniens dont le polytechnicien Charles Lambert et Nicolas Perron, directeur de l'hôpital du Caire, n'est pas aussi sévère que Royer à l'égard du pacha d'Égypte Mohamed-Ali. À l'instar d'une partie importante de l'opinion française, on relève chez notre auteur une mutation progressive allant de l'égyptophilie (dans le cadre du soutien de la France à Mohamed-Ali entré en rébellion contre la Porte) à la défense de l'empire ottoman menacé par la Russie durant les prémices de la guerre de Crimée en 1850-51.

⁴⁰ *NP/II*, p. 1640.

que le fantôme abstrait, que l'image incomplète d'une femme divine, fiancée au croyant de toute éternité⁴¹.

Nonobstant la misogynie, n'est-ce pas la conception que Nerval se forge lui-même du rapport intergenre ? Le harem, à l'instar du voile porté par les femmes d'Orient, peut alors être tenu pour l'emblème d'une distance idéalisatrice restaurée entre le sujet désirant et son objet. A la *désymbolisation* se heurte dialogiquement la *resymbolisation*. Pour Ballanche, dont Nerval est proche à bien des égards, la parole, en effet, « doit toujours trouver son asile dans le sentiment religieux »⁴². Dans l'Orient romantique, la femme est, quant à elle, littéralement réenchantée dans son écrin de sacralité. Commentant *Salammbô* de Flaubert, Alain Buisine résume admirablement : « Ainsi, la divinité n'est pas derrière le voile, elle n'existe que dans la mesure où elle est voilée. La divinité consiste avant tout dans son propre envoiement. Son enveloppement même fait toute sa force sacrée »⁴³. Or, l'enjeu n'est pas ici de rejeter l'érotisme, mais de tâcher, à travers le filtre du voile ou du harem, de le spiritualiser. Aussi Nerval a-t-il soin de préciser à l'envie : « [...] la loi musulmane ne signale aucun péché dans [les] ardeurs des sens »⁴⁴. Tandis que la femme européenne, littéralement profanée, soumise notamment à la prostitution, « cette lèpre [de la] société européenne »⁴⁵, déroge à son rôle de « vierge innocente »⁴⁶, l'Orient réapparait ces deux facettes féminines que l'Occident a forcloses : la « vierge » et la « putain » pour reprendre les termes-choc de Sarah Kofman dans son étude *Nerval ou le charme de la répétition*⁴⁷. A ce titre, il n'est pas anodin que notre auteur ait tenu à clore son *Voyage en Orient* par l'évocation d'une cérémonie, le *Baïram*⁴⁸, dont le « motif singulier » qui en constitue le « sens » n'est autre que l'acte de chair :

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 ? [...] Il a une nuit
d'avance sur tous ses sujets pour la procréation d'un héritier, qui
ne peut [...] 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 du sultan devait conduire à son fils une esclave

⁴¹ *Ibid.*, p. 279.

⁴² P.S. Ballanche, *Essai sur les institutions*, Genève, Réédition Slatkine, [1828] 2004, p. 190.

⁴³ Alain Buisine, *L'Orient voilé*, Paris, Zulma, 1998, p. 135.

⁴⁴ *NPI II*, p. 786.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 794.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 393.

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

⁴⁸ Le *baïram* (en turc) ou *aïd-el-fitr* en arabe désigne les festivités liées à la rupture définitive du jeûne au terme du mois de Ramadan.

vierge, qu'elle achète elle-même au bazar, et qu'elle mène en pompe dans un carrosse de parade⁴⁹.

Derrière les murs tabous du harem, en l'occurrence le fameux harem impérial du sérail de Topkapi, la matière est donc littéralement sacralisée. Or, ne peut-on pas relever dans ce processus de *resymbolisation* une victime collatérale : la femme ? Comment, en effet, justifier au nom de l'égalité et de la réciprocité le sort réservé à cette jeune esclave, objet central de l'action, sans visage ni voix, livrée rituellement à la satisfaction sensuelle du sultan ? Le silence du diariste, quant à cette violence subie, est singulièrement assourdissant. Et que dire du rôle de la mère (la sultane Validé) qui reproduit la violence qu'elle a dû elle-même subir ? En définitive, coexistent dialogiquement dans l'Orient nervalien deux discours concurrents : l'un, égalitariste, adapté au féminisme ambiant, qui récuse les barrières intergenres ; l'autre, qui rétablit les distinguos voire les prérogatives d'un phallocentrisme inavoué. On relève ainsi tel passage du *Voyage en Orient* où Nerval se fend, comme libéré par l'Orient patriarcal « pays des hommes dignes de ce nom » de ce féminisme bon-teint qu'il était louable d'afficher à Paris, de propos que n'aurait pas renié le Boileau de la *Satire des femmes* :

En Europe, où les institutions ont supprimé la force matérielle, la femme est devenue trop forte. Avec toute la puissance de séduction, de ruse, de persévérance et de persuasion que le ciel lui a départie, la femme de nos pays est socialement l'égale de l'homme, c'est plus qu'il n'en faut pour que ce dernier soit toujours vaincu [...]⁵⁰.

Et Nerval de conclure : « Il faut que je m'unisse à quelque fille ingénue de ce sol sacré qui est notre première patrie à tous [...] ». Or, le voyageur sait à quel point il est douteux de « vouloir faire le Turc » quand on n'est qu'un « Nazaréen d'Europe »⁵¹. Sitôt que les voiles de la jeune druse Saléma, élue momentanée de son cœur, feront mine de s'ouvrir sur la femme de chair et de sang, s'abattront opportunément des « fièvres de Syrie » toutes somatiques qui l'obligeront à la fuir.

Le motif du harem tel qu'il est revu et corrigé dans les années 1830-50, est donc porté par une voix dialogique au sens bakhtinien du terme. D'un côté, très structuré, rhétorique, le discours politique pro-ottoman européenise ce symbole d'altérité, l'évidant de son apanage désormais indéfendable : la polygynie. A son service, il *s'invente* une figure fondatrice : Lady Montagu et s'agrège un contre-corpus aussi fourni que possible. De l'autre, sous-jacent à ce discours universaliste

⁴⁹ *NPI II*, p. 782.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 506.

⁵¹ *Ibid.*, p. 507.

et en concurrence insidieuse avec lui : un regard fantasmatique dont les prérogatives sont masculines et qui vise au contraire à rétablir les barrières ou filtres symboliques intergenres. Exemplaire et confinant à l'aporie apparaît ainsi cette déclaration du voyageur nervalien faisant face aux harems de Beyrouth : « Qui oserait pénétrer dans ces forteresses du pouvoir marital et paternel, ou plutôt qui n'aurait la tentation de l'oser ? »⁵². Ouvrir et donc fermer les harems en tant que symbole du despotisme, ou ménager la sacralité du saint des saints de l'Islam, biais commode pour rétablir *l'hortus conclusus* féminin ? D'autres voix, de voyageuses de la même époque, résolues à désenchanter – et déssexualiser – le harem, s'inscriront quant à elles fermement en faux contre Mary Montagu et ses ambigus héritiers, notamment Valérie Boissier, comtesse de Gasparin qui, dès 1848, qualifie le harem de « cage dorée »⁵³, ou encore Suzanne Voilquin, en 1867, pour qui le harem reste le symbole de « l'orgueil et (de) la jalousie d'un despote ». Elle en vient même à amalgamer Islam et phallocratie, n'hésitant pas à vouer le Prophète aux gémonies⁵⁴. Telle est peut-être la destinée tragique du motif du harem, tellement discriminant (Orient *vs* Occident ; Féminin *vs* Masculin) qu'il en est condamné à osciller *ad libitum* entre phallocentrisme et islamophobie.

⁵² *Ibid.*, p. 472.

⁵³ Valérie de Gasparin, *Journal d'un voyage au Levant* (1848), 2^e éd., Paris, Ducloux et Cie, 1850, t. II, p. 329.

⁵⁴ « La vue de ces recluses m'impressionne vivement. C'est donc là, dis-je à Lamy, que l'orgueil et la jalousie d'un despote enferme son honneur et son plaisir ? Puis, des croyants faisant remonter mon dépit jusqu'à leur Prophète, j'ajoutai : que ce législateur, qui a osé se servir du grand nom de Dieu pour nous avilir et nous abaisser à l'égal de la brute, soit honni ! Puisse cet apôtre du sabre et du Livre inspirer un jour à mon sexe entier, contre cette iniquité, une puissante répulsion qui le poursuive jusqu'au fond de son paradis, habité et fait seulement de matière organisée. » (Suzanne Voilquin, *La Saint-simoniennne en Egypte*, Paris, Sauzet, 1866, p. 268.) Voir à ce sujet Sarga Moussa, « Tristes harems », *Viatica* [En ligne], n°HS2, mis à jour le : 22/11/2020, URL : <https://revues-msh.uca.fr:443/viatica/index.php?id=1011>